﴿ الجزء الأول ﴾

من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للإمام
العلامة والحبر الفهامة فقيه عصره
ووحيد دهره محرر المذهب النعماني
وأبي حنيفة الثاني الشيخ زين الدين
الشهير بابن نجيم رحمه
الله تعالى
آمين

وبهامشه الحواشي المسماة بمنحة الخالق على البحر الرائق لخاتمة المحققين
ونخبة العلماء العاملين العلامة الفاضل والاستاذ الكامل السيد محمد أمين
الشهير بابن عابدين رحمه الله وقد جعل كتاب البحر مفرغا في سبعة أجزاء والجزء
الثامن تكملة العلامة المحقق محمد الشهير بالطوري ولتمام الانتفاع جعل المتن
مع الحاشية في طرة الكتاب وفصل بينهما بفاصل من جدول الطبع المستطاب

﴿ تنبيه ﴾

ان كتاب البحر وان عظم وقعه فكمال الانتفاع به موقوف على ما يوضح
مشكلاته ويذلل معضلاته وكان من أحسن ما ألف في هذا الشان ولم يختلف
فيه اثنان حاشية خاتمة المحققين العلامة ابن عابدين وكان يعوق عنها عدم
وجدانها بغير خزانة مؤلفها التي آلت الى ورثته وهم لم يسمحوا بها الغير من
ارتضوه وممن تحركت دواعيه الخيرية لنفع الانام واذاعة النفع العام بطبع هذا
الكتاب بهذه الحاشية السيد عمر هاشم الكتبي وتم اتفاقه مع الورثة حتى
منحوه حقوق الطبع التي لهم محفوظة وعلى اذنهم موقوفة فآلت حقوق
الطبع اليه فلا يسوغ لاحد بغير اذن منه الاقدام عليه واحضر من ورثته
نسخة البحر التي رأى تصحيحها واتقانها الاستاذ المذكور وكتب على طرتها
الحاشية المذكورة بخطه الشريف لتكون عمدة للتصحيح على مثالها المنيف

﴿ متن الكنز ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله الذي أعز العلم في الأعصار وأعلى حزبه في الأمصار والصلاة على رسوله المختص بهذا الفضل العظيم وعلى آله الذين فازوا منه بحظ جسيم قال مولانا الحبر النحرير صاحب البيان والبنان في التقرير والتحرير كاشف المشكلات والمعضلات مبين الكنايات والاشارات منبع العلى علم الهدى أفضل الورى حافظ الحق والملة والدين شمس الاسلام والمسلمين وارث لعلوم الانبياء والمرسلين أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي لما رأيت الهمم مائلة الى المختصرات والطباع راغبة عن المطولات أردت أن ألخص الوافي بذكر ما عم وقوعه وكثر وجوده لتكثر فائدته وتتوفر عائدته فشرعت فيه بعد التماس طائفة من أعيان الافاضل وأفاضل الاعيان الذين هم بمنزلة الانسان للعين والعين للانسان مع ما بي من العوائق (وسميته) بكنز الدقائق وهو وان خلا عن العويصات والمعضلات فقد حلي بمسائل الفتاوى والواقعات معلما بتلك العلامات وزيادة الطاء للاطلاقات والله الموفق للاتمام والميسر للاختتام

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله الذي دبر الانام بتدبيره القوي وقدر الاحكام بتقديره الخفي وهدى عباده الى الرشاد وأنطقهم بألسنة حداد وجعل مصالح معاشهم بالعقول محوطة ومناجح معادهم بالعلم منوطة وفضل نبيه بالعلم تفضيلا وأنزل عليه القرآن تنزيلا صلى الله عليه وعلى آله كنوز الهدى وعلى أصحابه بدور الدجى ﴿ أما بعد ﴾ فان أشرف العلوم وأعلاها وأوفقها وأوفاها علم الفقه والفتوى وبه صلاح الدنيا والعقبى فمن شمر لتحصيله ذيله وادرع نهاره وليله فاز بالسعادة الآجلة والسيادة العاجلة والأحاديث في أفضليته على سائر العلوم كثيرة والدلائل عليها شهيرة لا سيما وهو المراد بالحكمة في القرآن على قول المحققين للفرقان وقد قال في الخلاصة ان النظر في كتب أصحابنا من غير سماع أفضل من قيام الليل وقال ان تعلم الفقه أفضل من تعلم باقي القرآن وجميع الفقه لا بد منه اه وان كنز الدقائق للامام حافظ الدين النسفي أحسن مختصر صنف في فقه الأئمة الحنفية وقد وضعوا له شروحا وأحسنها التبيين للامام الزيلعي لكنه قد أطال من ذكر الخلافيات ولم يفصح عن منطوقه ومفهومه وقد كنت مشتغلا به من ابتداء حالي معتنيا بمفهوماته فأحببت أن أضع عليه شرحا يفصح عن منطوقه ومفهومه ويرد فروع الفتاوى والشروح اليهما مع تفاريع كثيرة وتحريرات شريفة وها أنا أبين لك الكتب التي أخذت منها من شروح وفتاوى وغيرهما فمن الشروح شرح الجامع الصغير لقاضي خان وشرحه للبرهاني والمبسوط وشرح الكافي للحاكم وشرح مختصر الطحاوي للامام الاسبيجابي والهداية وشروحها من غاية البيان والنهاية والعناية ومعراج الدراية والخبازية وفتح القدير والكافي شرح الوافي والتبيين والسراج الوهاج والجوهرة والمجتبى

والاقطع

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ الحمد لله الذى زين نحور هذه الامة المحمدية بعقود شريعته الشريفة وسنة نبيه المرضية وقيض لها عبادا غاصوا فى بحر رقائقها فاستخرجوا مكنون كنز دقائقها والصلاة والسلام على من هو السبب الاعظم فى هذا المدد والوسيلة العظمى لكل أحد وعلى آله وأصحابه وتابعيه وأحزابه ذوى العلم والعرفان من رقوا فى معراج الدراية لايضاح طرق الهداية الى غاية البيان ﴿وبعد﴾ فيقول محمد أمين المكنى بابن عابدين غفر الله تعالى ذنوبه وملأ من زلال العفو ذنوبه آمين هذه حواش جعلتها سلكا كالدرر البحر الرائق شرح كنز الدقائق فمدت عقود الجيد ان هو الى بجيد معانيه مسارع ومسابق علقتها أولا على هامش صفحاته ثم جمعتها هنا لتكون تذكرة للعبد بعد وفاته فتحت بها مقفله وحللت بها معضله ولست أتعرض فيها غالبا الا لما فيه ايضاح أو تقوية أو لما فيه بحث أو اشكال بعبارات تقلك الاسر وتحل العقال اذ هو مشحون بالمسائل الفقهية والادلة الاصولية فهو غنى من ذلك عن الزيادة اللهم الا أن يكون شيأ فى ذكره عظيم افادة ضاما الى ذلك بعض أبحاث أوردها فى النهر الفائق الفاضل المحقق الشيخ عمر على أخيه الشيخ الفقيه النبيه العلامة زين الدين بن نجيم سديد الرأى والنظر وبعض ما كتبه على هذا الكتاب الشيخ خير الدين الرملى المفتى الحنفى تاركا لما أوجهه على ما قد خفى وأرجو ممن وقف على هذه العجالة أن يجعل عثراتى مقالة فان بضاعتى قليلة وفكرتى كليلة وسميت ذلك بمنحة الخالق على البحر الرائق وأسأله سبحانه وتعالى متوسلا اليه بمن صلاته عليه تتوالى أن يلهمنى الصواب وأن يسلك بى سبيل السداد وأن يجعل ذلك خالصا لوجهه الكريم موجبا للفوز العظيم نافعا به جل العباد وأن يمن على وعلى والدى وأشياخى بالعفو التام وكما أحسن لى المبدأ يحسن لى الختام بحرمة نبيه عليه الصلاة والسلام (قوله فالفقه لغة الفهم) أقول وفى تحرير الدلالات السمعية لعلى بن محمد بن أحمد بن مسعود نقلا عن التنقيح الفقه لغة هو الفهم والعلم وفى الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية العملية بالاستدلال ويقال فقه بكسر القاف اذا فهم وبفتحها اذا سبق غيره الى الفهم وبضمها اذا صار الفقه له سجية اه رملى (قوله واصطلاحا الخ) الاصطلاح لغة الاتفاق واصطلاحا اتفاق طائفة مخصوصة على اخراج الشئ عن معناه الى معنى آخر رملى (قوله العلم بالاحكام الشرعية العملية) قال الرملى فى بعض النسخ بعد العملية المكتسبة والظاهر انها من زيادة بعض الكتبة يظهر ذلك من قوله الآتى وقوله من أدلتها متعلق بالعلم الخ تأمل (قوله لان أدلته ظنية) اعترض عليه بان الاجماع وما ثبت به قطعيان وأجيب بان التعبير فيها بالظن تغليب أو بأن قطعيتهما بالنسبة الينا وأما بالنسبة الى من صدر عنه من المجمعين فهو ظنى مستند الى أمارة وفى حواشى جمع الجوامع للعلامة ابن قاسم العبادى قال السيد بعد كلام أورده يلزم مما ذكر أن تكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية أى القطعية الدلالة والثبوت كما أفصح به بعضهم خارجة عن الفقه فاما أن يختار ان الادلة القطعية لا تفيد الا ظنا كما ذهب اليه بعضهم فكذا ما يتفرع عليها من الاجماع والقياس واما أن يقال كل ما عليه دليل قطعى من الاحكام فهو مما علم

والاقطع والينابيع وشرح المجمع للمصنف ولابن الملك والعينى وشرح الوقاية وشرح النقاية للشمنى والمستصفى والمصفى وشرح منية المصلى لابن امير حاج ومن الفتاوى المحيط والذخيرة والبدائع والزيادات لقاضى خان وفتاواه المشهورة والظهيرية والولوالجية والخلاصة والبزازية والواقعات للحسامى والعمدة والعدة للصدر الشهيد ومآل الفتاوى وملتقط الفتاوى وحيرة الفقهاء والحاوى القدسى والقنية والسراجية والقاسمية والتجنيس والعلامية وتصحيح القدورى وغير ذلك مع مراجعة كتب الاصول واللغة وغير ذلك ومن تردد فى شئ مما ذكرته فى هذا الشرح فليرجع الى هذه الكتب (وسميته بالبحر الرائق شرح كنز الدقائق) وأسأل الله تعالى أن ينفع به كما نفع بأصله وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم وأن يثيبنا عليه بفضله وكرمه انه على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير ولا بأس بذكر تعريفه لما فى البديع لابن الساعاتى حق على من حاول علما أن يتصوره بحده أو رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده قالوا ليكون الطالب له على بصيرة * فالفقه لغة الفهم وتقول منه فقه الرجل بالكسر وفلان لا يفقه وأفقهتك الشئ ثم خص به علم الشريعة والعالم به فقيه وفقه بالضم فقاهة وفقهه الله وتفقه اذا تعاطى ذلك وفاقهته اذا باحثته فى العلم كذا فى الصحاح وحاصله ان الفقه اللغوى مكسور القاف فى الماضى والاصطلاحى مضمومها فيه كما صرح به الكرمانى وفى ضياء الحلوم الفقه العلم بالشئ ثم خص بعلم الشريعة وفقه بالكسر معنى الشئ فقها وفقها وفقها بالتحريك اذا علمه وفقه بالضم فقاهة اذا صار فقيها اه وفى المغرب فقه المعنى فهمه وأفهمه غيره اه واصطلاحا على ما ذكره النسفى فى شرح المنار تبعا للاصوليين العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية بالاستدلال أطلقوا العلم على الفقه مع كونه ظنيا لان أدلته ظنية لانه لما كان ظن

المجتهد الذى يجب عليه وعلى مقلديه العمل بمقتضاه كان لقوته بهذا الاعتبار قريبا من العلم فعبر به عنه تجوزا وتعقب بأن فيه ارتكاب مجاز دون قرينة فالاولى مافى التحرير من ذكر التصديق الشامل للعلم والظن بدل العلم والاحكام جمع محلى باللام فاما أن يحمل على الاستغراق أو على الجنس المتناول للكل والبعض الذى أقله ثلاثة منها لا بعينه ذكره السيد فى حاشية العضد وفيه ان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك ورده فى التوضيح بأن التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف أى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب وأجاب عنه فى التلويح بانه مضبوط لانه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع وفى التحرير والمراد بالملكة أدنى ما تحقق به الاهلية وهو مضبوط اه واختلف فى المراد من الحكم هنا فاختار السيد فى حاشيته أنه التصديق ورده فى التلويح بأنه علم لانه ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فيقتضى أن الفقه علم بالعلوم الشرعية وليس كذلك بل المراد به النسبة التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور اه ويمكن الجواب بأن مراده من التصديق القضية صرح المولى سعد فى حاشية العضد بأنه كما يطلق على الادراك يطلق على القضية والمحققون على أنه لا يراد بالحكم هنا خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا لانه يكون ذكر الشرعية والعملية تكرارا وخرج بقيد الاحكام العلم بالذوات والصفات والافعال وخرج بقيد الشرعية الاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع كذا فى التلويح وظاهره ان الحكم فى مثل قولنا النار محرقة ليس عقليا ويمكن أن يجعل من العقلى بناء على ان الادراك فى الحواس انما هو للعقل بواسطة الحواس وخرج بقيد العملية الاحكام الشرعية الاعتقادية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا ولذا لم يكن العلم بوجوب الصلاة والصوم

من الدين ضرورة وقد صرح فى المحصول بخروج مثله عنه اه وجزم قبل ذلك بخروج ما علم من الاحكام ضرورة من الدين اه أى خروجها عن الفقه وعليه كلام الشارح الآتى حيث قال وخرج بقيد الشرعية الاحكام المأخوذة من العقل الخ قال ابن قاسم بعد ما تقدم وبحث فيه بعضهم بان تلك الاحكام ليست ضرورية بمعنى حصولها بلا دليل فان المجتهدين قد استنبطوها وحصلوها فى أصلها عن أدلتها التفصيلية كوجوب الصلاة مثلا فانه مستنبط من قوله تعالى أقيموا الصلاة بل تلك الاحكام ضرورية بمعنى انها اشتهرت حتى عدت من ضروريات الدين فلا تخرج ما علم من تلك الاحكام بقوله عن أدلتها اه وسيأتى لهذا تتمة فتبصر (قوله فالاولى مافى التحرير من ذكر التصديق الشامل للعلم والظن) أى بناء على استعمال المنطقيين اياه مرادا به ماذكر لانهم قسموا العلم بالمعنى الاعم الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا ولكن ليس هذا مراد صاحب التحرير بل مراده به الادراك القطعى سواء كان ضروريا أو نظريا صوابا أو خطأ فالتصديق كما قال شارحه ابن أمير حاج جنس لسائر الادراكات القطعية بناء على اشتهار اختصاص التصديق بالحكم القطعى كما فى تفسير ٤ الايمان بالتصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم من عند الله تعالى اه فهو غير ما اصطلح عليه المناطقة ويدل على ان مراده ماذكرنا انه صرح بعده بان الاحكام المظنونة ليست من الفقه الا على الاصطلاح بانه كله ظنى أو الاصطلاح بان منه ماهو قطعى ومنه ماهو ظنى فهى ثلاثة هذان وما اختاره صاحب التحرير قال شارحه بعد كلام بقى الشأن فى أى الاصطلاحات من هذه أحسن أو متعين ويظهر ان ما مشى عليه المصنف متعين بالنسبة الى ان المراد بالفقيه المجتهد وان الثالث أحسن اذا كان موضوعا بازاء المدرك الى آخر ما قاله وبه ظهر ما فى كلام الشارح من عزوه ماذكر للتحرير كما لا يخفى على نحرير (قوله وأجاب عنه فى التلويح بانه الخ) أقول هو كذلك فى شرح جمع الجوامع للعلامة جلال الدين المحلى وقد بسط السؤال والجواب محشيه الكمال ابن أبى شريف (قوله والمحققون على انه لا يراد بالحكم هنا خطاب الله تعالى الخ) قال الرملى أقول بل المراد النسبة التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور لان الحكم لا يكون الا كذلك على هذا كما تقدم (قوله وخرج بقيد العملية الاحكام الشرعية الاعتقادية الخ) اعلم ان الشارح تبع فى ذلك الجلال المحلى فى شرح جمع الجوامع حيث قال وخرج بقيد العملية العلم بالاحكام الشرعية العلمية أى الاعتقادية كالعلم بان الله واحد وانه يرى فى الآخرة وزاد الشارح عليه العلم بوجوب الصلاة والصوم ولابن قاسم هنا كلام ينبغى ذكره ملخصا مع بعض زيادات تشير الى كلام الشارح فنقول اعلم أن الاعتقاد ادراك والحق فى الادراك انه انفعال أو كيف لا فعل كما تقرر فى محله واذا لم يكن فعلا فلا يكون عملا الا على سبيل التجوز أو نظرا الى انه يعبر عنه بلفظ الفعل ويعد فعلا عرفا فيقال صدق وادرك وعلم ونحو ذلك اذا تقرر ذلك فالاعتقاد مثل اعتقاد ان الجنة موجودة اليوم وان الله تعالى

يرى في الآخرة تارة ينظر فيه في نفسه وحينئذ يكون خارجا عن حد الفقه بقوله العملية بمعنى المتعلقة بكيفية عمل كما فسره به فيما سيأتي تبعا للمحلي لان هذا الاعتقاد وان صدق عليه انه علم بحكم شرعي وذلك الحكم الشرعي هو ثبوت الوجود للجنة لكن ذلك الحكم ليس متعلقا بكيفية عمل لان الوجود كيفية للجنة والجنة ليست عملا وأيضا المراد بالكيفية الوجوب والحرمة وغيرهما بخلاف الوجود ونحوه وقس الباقي وتسمية هذا الحكم اعتقاديا كما أفاده الشارح لا ينبغي أن يكون لكونه يتعلق بالاعتقاد لظهور انه ليس الامر كذلك فان النسبة في قولنا الله تعالى يرى في الآخرة ليس متعلقها اعتقادا بل متعلقها الرؤية التي هي المحمول وليست اعتقادا وكذا الاجماع حجة والايمان واجب بل ينبغي أن يكون لكونه أمرا الغرض اعتقاده فعنى كونه اعتقاديا انه أمر يعتقد وأما العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك فعلى ما قررنا يكون داخلا في حد الفقه ولا يكون خارجا بالاعتقادية لان الحكم متعلق بكيفية عمل وتارة ينظر فيه باعتبار تعلق العلم بالحكم المتعلق بكيفيته فان اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم مثلا له كيفية هي الوجوب والحكم المتعلق بتلك الكيفية هو ثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد فالعلم بثبوت وجوب اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم علم بحكم شرعي اعتقادي أي متعلق بكيفية اعتقاد فانه علم بثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد وذلك الثبوت حكم شرعي ٥ لانه استفيد من الشرع وذلك الوجوب كيفية لاعتقاد وهو اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم فان أريد بالعمل في قولهم العملية ما يشمل الاعتقاد ولو بمسامحة كما هو مقتضى كلام الشارح الآتي دخل في الفقه العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات لانه علم بحكم شرعي عملي أي متعلق بكيفية عمل كما تقرر وخرج عنه نفس هذه الاعتقادات اذ ليست علما بحكم شرعي عملي أي متعلق بكيفية عمل اذ ليست تلك الاحكام التي هي متعلق تلك الاعتقادات متعلقة بكيفية عمل كما تقرر وأما العلم بوجوب الصلاة والصوم فعلى كل يكون داخلا غير خارج كما تقرر وان أريد به ما يكون عملا وفعلا حقيقة خرج عن حد الفقه العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات أيضا اذ ليس الحكم فيها حينئذ عمليا أي متعلقا بكيفية عمل اذ صاحب تلك الكيفية وهو الاعتقاد ليس عملا ولا يخرج نحو العلم بوجوب الصلاة والصوم كما قال الشارح لظهور أن صاحب تلك الكيفية التي هي الوجوب وهو الصوم والصلاة فعل وعمل لكن ينافي هذا الوجه ما بعده على انه يرد عليه حينئذ نحو تحريم ظن السوء بالغير بلا مسوغ شرعي فان العلم به من الفقه كما هو ظاهر مع ان الظن ليس من العمل على هذا التقدير اه ملخصا مع بعض زيادات مناسبة للمقام فليمعن النظر ذووا الافهام والذي تحصل من هذا عدم خروج العلم بوجوب الصلاة والصوم عن حد الفقه بما ذكره على الاحتمالات السابقة كلها واما غيره من بقية الضروريات فيحتاج الى العناية على انه يلزم عليه اخراج أكثر علم الصحابة رضي الله عنهم بالاحكام الشرعية للاعمال عن حد الفقه فانه ضروري لهم لتلقيهم اياه من النبي صلى الله عليه وسلم حسا ومن المعلوم بعد هذا فكذا ما نفي الله هذا نؤيد ما ذهب اليه العلامة المحرر ابن الهمام في كتابه التحرير على ما أشرنا اليه سابقا والله تعالى الموفق.

والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة فقها اصطلاحا وأورد عليه أنه ان أريد بالعمل عمل الجوارح فالتعريف غير جامع اذ يخرج عنه العلم بوجوب النية وتحريم الرياء والحسد ونحو ذلك وان أريد به ما يعم عمل القلب وعمل الجوارح فالتعريف غير مانع اذ يدخل فيه جميع الاعتقاديات التي هي أصول الدين وأجيب عنه باختيار الشق الثاني ولا تدخل الاعتقادات اذ المراد بالعملية المتعلقة بكيفية عمل فالتعلق في النية ونحوها بكيفية عمل قلبي والتعلق في الاعتقادات بحصول العلم وتحقيق الفرق بين فعل القلب كقصده الى الشيء أو تمنيه حصول الشيء وزواله وبين التصديق القائم بالقلب الذي هو تجل وانكشاف يحصل عقب قيام الدليل لا فعل للنفس هو ان القصد نوع من الارادة والتصديق نوع من العلم والوجدان كاف في الفرق نعم يعتبر في الايمان مع التصديق الذي هو التجلي والانكشاف اذعان واستسلام بالقلب لقبول الاوامر والنواهي فتسمية التصديق الذي هو الاعتقاد فعلا بهذا الاعتبار وقد عدل بعضهم عن ذكر العملية الى الفرعية فلم يتوجه الايراد أصلا وقوله من أدلتها متعلق بالعلم أي العلم الحاصل من الادلة وبه خرج علم المقلد وليس متعلقا بالاحكام اذ لو تعلق بها لم يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من أدلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل كذا في التلويح وبه اندفع ما ذكره الكمال بن أبي شريف من ان قوله من أدلتها للبيان لا للاحتراز اذ لا اكتساب الا من دليل اه واختلف في قيد التفصيلية فذكر

جماعة منهم المحقق في التلويح انه للاحتراز عن علم الخلافي لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي أو بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه وغلطهم المحقق في التحرير بقوله وقولهم التفصيلية تصريح بلازم واخراج الخلافي به غلط ووجهه الكمال بأن قولهم انما يصح اذا قلنا ان الخلافي يستفيد علما بثبوت الوجوب أو انتفائه من مجرد تسليمه من الفقيه وجود المقتضي أو النافي اجمالا وانه يمكنه بمجرد ذلك حفظه عن ابطال الخصم والحق انه لا يستفيد علما ولا يمكنه الحفظ المذكور حتى يتعين المقتضي أو النافي فيكون هو الدليل المستفاد منه ذلك فان كان أهلا للاستفادة منه كان فقيها فالصواب انه ليس اخراجا لعلم الخلافي فهو تصريح بلازم اهـ واختلف أيضا في قيد الاستدلال فذهب ابن الحاجب الى انه للاحتراز عن العلم الحاصل بالضرورة كعلم جبريل والرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا يسمى فقها اصطلاحا وحقق في التلويح بأنه لا حاجة اليه فان حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا أن يكون العلم مأخوذا من الدليل فخرج ما كان بالضرورة بقوله من أدلتها فهو للتصريح بما علم التزاما أو لدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات اهـ ولم يذكر علم الله تعالى لانه لا يوصف بضرورة ولا استدلال فلو قال انه للاحتراز عن العلم الذي لم يحصل بالاستدلال لكان مخرجا لعلم الله تعالى أيضا واختلف في علم النبي عليه الصلاة والسلام الحاصل عن اجتهاد هل يسمى فقها والظاهر انه باعتبار انه دليل شرعي للحكم لا يسمى فقها وباعتبار حصوله عن دليل شرعي يصح ان يسمى فقها اصطلاحا وبما قررناه ظهر أن الاولى الاقتصار على قولنا الفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها ويصح تعريفه بنفس الاحكام المذكورة لما ذكره السيد في حواشيه أن أسماء العلوم كالاصول والفقه والنحو يطلق كل منها تارة بازاء معلومات مخصوصة كقولنا زيد يعلم النحو أي يعلم تلك المعلومات المعينة وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات وهكذا في التحرير وعرفه في التقويم بأنه اسم لضرب علم أصيب باستنباط المعنى وضد الفقه صاحب الظاهر وهو الذي يعمل بظاهر النصوص من غير تأمل في معانيها ولا يرى القياس حجة اهـ وظاهره ان ما كان من الاحكام له دليل صريح ليس من الفقه لانه لم يصب بالاستنباط وهو بعيد ولذا أطلقوا في قولهم من أدلتها ليشمل القياس وغيره من الدلائل الاربعة وعرفه الامام الاعظم بأنه معرفة النفس مالها وما عليها لكنه يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان والوجدانيات أي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلاة والصوم والبيع فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله مالها وما عليها وان أردت علما يشتمل على الاقسام الثلاثة لم تزد وأبو حنيفة رضي الله عنه انما لم يزد لانه أراد الشمول أي أطلق العلم على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات أو الوجدانيات أو العمليات ومن ثم سمى الكلام فقها أكبر كذا في التوضيح وذكر العلامة خسرو أن الملكات النفسانية ليست من الفقه باعتبار ذاتها واما باعتبار آثارها التابعة لها من أفعال الجوارح فهي من الفقه اهـ هذا كله معنى الفقه عند الاصوليين وأما معناه الحقيقي له عند أهل الحقيقة فما ذكره الحسن البصري كما نقله أصحاب الفتاوى في باب الطلاق ومنهم الولوالجي بقوله هل رأيت فقيها قط انما الفقيه المعرض عن الدنيا الزاهد في الآخرة البصير بعيوب نفسه وأما

(قوله للاحتراز عن علم الخلافي) هو المرء المنسوب الى علم الخلاف يعني الجدل وهو العارف بآداب البحث قال في شرح جمع الجوامع وخرج بقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلافي من المقتضي والنافي المثبت بهما ما يأخذه من الفقيه ليحفظه عن ابطال خصمه فعلمه مثلا بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضي أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافي ليس من الفقه اهـ والتمثيل بناء على مذهبه والمقتضي في الوضوء وجود العمل والنافي في الوتر كونها صلاة لا يؤذن لها كذا في بعض حواشيه والمراد بالعمل الداخل تحت حديث انما الاعمال بالنيات (قوله ووجهه الكمال) يعني الكمال بن أبي شريف في حاشية جمع الجوامع لابن السبكي (قوله كعلم جبريل والرسول صلى الله عليه وسلم) لانه لا طريق الى علمهما بأن ما أوحى اليهما هو كلامه تعالى وبأن المراد منه كذا الا العلم الضروري بذلك بأن يخلق الله تعالى لهما علما ضروريا به فهو حاصل مع العلم بالادلة لا مكتسب منها هذا وقال بعض محشي جمع الجوامع ولك أن تقول حيث آل الامر الى ان المراد بالعلم التهيؤ لزم ثبوت هذا المفهوم بأسره له صلى الله عليه وسلم وكذا جبريل عليه السلام اهـ قال العلامة ابن قاسم العبادي في حواشيه عليه بعد نقله لذلك وأقول لا يخفى قوة هذا الاشكال (قوله الزاهد في الآخرة) نقل بعض الفضلا معناه

معناه عند الفقهاء فذكر صاحب الروض انه لو وقف على الفقهاء فمن حصل فى علم الفقه شيأ وان قل أو المتفقهة فالمشتغل به اه وفى الحاوى القدسى اعلم ان معنى الفقه فى اللغة الوقوف والاطلاع وفى الشريعة الوقوف الخاص وهو الوقوف على معانى النصوص واشاراتها ودلالاتها ومضمراتها ومقتضياتها والفقيه اسم للواقف عليها ويسمى حافظ مسائل الفقه الثابتة بها فقيها مجازا لحفظ ما ثبت بالفقه اه ثم قال ثم العلم أول ما يحصل للقلب لا يخلو عن نوع اضطراب لحكم الابتداء فاذا دامت الرؤية زال الاضطراب فصار معرفة لزيادة الصحبة ثم تتنوع هذه المعرفة نوعين معرفة الظاهر دون المعنى الباطن والباطن الذى هو الحكمة وبها يلتذ القلب اذا صار معقولا له يجرى منه مجرى الطبيعة فهذا هو الفقه ولهذا قال أبو يوسف مرضت مرضا شديدا حتى نسيت كل شئ سوى الفقه فانه صار لى كالطبع اه وقال فى موضع آخر الفقه قوة تصحيح المنقول وترجيح المعقول فالحاصل ان الفقه فى الاصول علم الاحكام من دلائلها كما تقدم فليس الفقيه الا المجتهد عندهم واطلاقه على المقلد الحافظ للمسائل مجاز وهو حقيقة فى عرف الفقهاء بدليل انصراف الوقف والوصية للفقهاء اليهم وأقله ثلاثة أحكام كما فى المنتقى وذكر فى التحرير ان الشائع اطلاقه على من يحفظ الفروع مطلقا يعنى سواء كانت بدلائلها أولا وأما موضوعه ففعل المكلف من حيث انه مكلف لانه يبحث فيه عما يعرض لفعله من حل وحرمة ووجوب وندب والمراد بالمكلف البالغ العاقل ففعل غير المكلف ليس من موضوعه وضمان المتلفات ونفقة الزوجات انما المخاطب بها الولى لا الصبى والمجنون كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط فى حفظها لتنزيل فعلها فى هذه الحالة منزلة فعله وأما صحة عبادة الصبى كصلاته وصومه المثاب عليها فهى عقلية من باب ربط الاحكام بالاسباب ولذا لم يكن مخاطبا بها بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى وقيدنا بحيثية التكليف لان فعل المكلف لا من حيث التكليف ليس موضوعه كفعله من حيث انه مخلوق الله تعالى ولا يرد عليه الفعل المباح أو المندوب لعدم التكليف فيهما لان اعتبار حيثية التكليف أعم من أن تكون بحسب الثبوت كما فى الوجوب والتحريم أو بحسب السلب كما فى بقية الاحكام فان تجويز الفعل والترك برفع الكلفة عن العبد وفى الحاوى القدسى وأفعال العباد توصف بالحل والحرمة والحسن والقبح فيقال فعل حلال أو حرام أو حسن أو قبيح وأما وصف حكم الله بها كقول القائل الحلال والحرام والحسن والقبيح حكم الله تعالى فهو بطريق المجاز توسعا فى العبارة واطلاقا لاسم المفعول على الفعل وهذا لان الله تعالى له فعل واحد لكنه اختلف تسمياته باعتبار الاضافة الى وصف المفعول فان كان وصف المفعول كونه حادثا سمى احداثا وان كان حيا سمى احياء وان كان ميتا سمى اماتة وان كان واجبا سمى ايجابا وان كان حلالا سمى تحليلا وان كان حراما سمى تحريما ونحوها وهذا بناء على مسئلة التكوين والمكون انهما غيران عندنا اه وأما استمداده فمن الاصول الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس المستنبط من هذه الثلاثة وأما شرع من قبلنا فتابعة للكتاب وأما أقوال الصحابة فتابعة للسنة وأما تعامل الناس فتابع للاجماع وأما التحرى واستصحاب الحال فتابعان للقياس وأما غايته فالفوز بسعادة الدارين والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

﴿ كتاب الطهارة ﴾

اعلم ان مدار أمور الدين متعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر والآداب فالاعتقادات خمسة أنواع الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والعبادات خمسة الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والمعاملات خمسة المعاوضات المالية والمناكحات والمخاصمات والامانات والتركات

بدله عن الغزنوية الراغب فى الآخرة (أقول) وهكذا رأيته فى احياء العلوم للامام الغزالى (قوله وفى الحاوى القدسى الخ) هذا لا يناسب اصطلاح الفقهاء الذى هو فى صدده بل هو معناه الاصولى فتدبر

﴿ كتاب الطهارة ﴾

(قوله والتركات) جمع تركة بالتاء المثناة الفوقية كما رأيته فى المستصفى لا بالشين المعجمة لانها داخلة فى الامانات

(قوله ومزجرة قطع البيضة) أي بيضة الاسلام رملي والذي في المستصفى خلع البيضة والمراد به الردة والعياذ بالله تعالى فبيضة الاسلام كلمة الشهادة سميت بذلك تشبيها لها ببيضة النعامة لانها مجمع الولد وكلمة الشهادة مجمع الاسلام وأركانه قال في المغرب والبيضة النعامة وكل طائر ثم استعيرت لبيضة الحديد لما بينهما من الشبه الشكلي وقيل بيضة الاسلام للشبه المعنوي وهو انها كما تجمعه كان تلك مجمع الولد اهـ

والمزاجر خمسة مزجرة قتل النفس ومزجرة أخذ المال ومزجرة هتك الستر ومزجرة هتك العرض ومزجرة قطع البيضة والآداب أربعة الاخلاق والشيم الحسنة والسياسات والمعاشرات فالعبادات والمعاملات والمزاجر من قبيل ما نحن بصدده دون القسمين الآخرين وقدم في سائر كتب الفقه العبادات على المعاملات والمزاجر لكونها أهم من غيرها ثم الصلاة قدمت على غيرها الا انها تالية الايمان وثابتة بالنص والخبر كقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وكحديث بني الاسلام على خمس ثم قدمت الطهارة هنا على الصلاة لانها شرطها والشرط مقدم على المشروط طبعا فيقدم وضعا وخصها بالبداءة دون سائر الشروط لانها أهم من غيرها لانها لا تسقط بعذر من الاعذار كذا في المستصفى وغيره وتعليلهم للاهمية بعدم السقوط أصلا لا يخصها الا ان النية كذلك كما صرح به الزيلعي في آخر نكاح الرقيق فالاولى أن يزاد بأنها من الشرائط اللازمة للصلاة في كل أوقاتها وهي من خصائص الصلاة فتخرج النية لانه لا يشترط استصحابها الكل ركن من أركانها وليست من خصائصها بل من خصائص العبادات كلها ثم كتاب الطهارة مركب اضافي لا بد من معرفة جزأيه ولو من وجه فالكتاب لغة مصدر كتب كتابة وكتبة وكتابا بمعنى الكتب وهو جمع الحروف وسمي به المفعول للمبالغة تقول كتبت البغلة اذا جمعت بين رحميها بحلقة أو سير وكتبت القربة اذا خرزتها كتبا والكتبة بالضم الخرزة والجمع كتب بفتح التاء والكتيبة الجيش المجتمع وتكتبت الخيل أي تجمعت وسميت الكتابة كتابة لانها جمع الحروف والكلمات وجمعه كتب بضمتين وكتب بسكون التاء ومدار التركيب على الجمع قال في المغرب وقولهم سمي هذا العقد مكاتبة لانه ضم حرية اليد الى حرية الرقبة أولانه جمع بين نجمين فصاعدا ضعيف جدا وانما الصحيح ان كلا منهما كتب على نفسه أمرا هذا الوفاء وهذا الاداء انتهى وانما كان التعليل بالجمع بين النجمين ضعيفا لانه ليس بلازم فيها لجوازها حالة وضعف الوجه الاول ظاهر لانه بالكتابة قبل الاداء لم تحصل حرية الرقبة فلم يصح الجمع بهذا المعنى وفي الاصطلاح جمع المسائل المستقلة فخرج جمع الحروف والكلمات التي ليست بمسائل وخرج الباب والفصل لعدم استقلالهما لدخولهما تحت كتاب وشمل ما كان نوعا واحدا من المسائل ككتاب اللقطة أو أنواعا ككتاب البيوع ولا حاجة الى أن يقال اعتبرت مستقلة ليدخل ما كان تبعا لغيره ولم يكن مستقلا بل اعتبر مستقلا ككتاب الطهارة كما في العناية لان المراد بالاستقلال عدم توقف تصور المسائل على شئ قبلها ولا شئ بعدها وكتاب الطهارة كذلك لا الاصالة وعدم التبعية والتقييد بالمسائل الفقهية كما في العناية لخصوص المقام لانه قيد احترازي وما في السراج الوهاج من انه في الشرع للشمل والاحاطة فغير صحيح اذ ليس هو هنا وضعا شرعيا وانما هو وضع عرفي الا أن يراد انه في عرف أهل الشرع وهو بعيد وبعده أيضا ان ظاهره انه لا يكون كتابا الا اذا أحاط بمسائل ما أضيف اليه وشملها والواقع خلافه فالظاهر ما ذكرناه والطهارة بفتح الطاء الفعل لغة وهي النظافة وبكسرها الآلة وبضمها فضل ما يتطهر به واصطلاحا زوال الحدث أو الخبث والحدث مانعية شرعية قائمة بالاعضاء الى غاية استعمال المزيل وهو طبعي كالماء وشرعي كالتراب والخبث عين مستقذرة شرعا وكلمة أو في الحد ليست لمنع الجمع فلا يفسد بها الحد وقول بعضهم انها ازالة الحدث أو الخبث غير جامع لخروج الزوال بدون الازالة كما اذا وقع المطر على أعضاء الوضوء من غير قصد فانه طهارة وليس بازالة لعدم

(قوله لان النية كذلك) قال في النهر لقائل أن يقول لا نسلم ان النية والطهارة لا يسقطان به بل قد يسقطان به أما النية ففي القنية من توالت عليه الهموم تكفيه النية بلسانه وأما الطهارة فقد قالوا فيمن قطعت يداه الى المرفقين ورجلاه الى الكعبين وكان بوجهه جراحة انه يصلي بلا وضوء ولا تيمم ولا اعادة عليه في الاصح كما في الظهيرية فاذا اتصف بهذا الوصف بعد ما دخل الوقت سقطت عنه الطهارة بهذا العذر

(قوله وانما كان التعليل بالجمع بين النجمين ضعيفا الخ) قال في النهر أقول غير خاف ان حرية الرقبة وان لم توجد لكن العقد سببها والاصل فيها التنجيم فالظاهر أن يقال الجمع حقيقة انما يكون في الاجسام وما ذكر من المعاني او قد أمكن الحقيقي باعتبار ان كلا منهما كتب على نفسه أمرا يعني وثيقة جمع الحروف فيها ولهذا قال الشارح بعد ذكر الضعف أولان كلا منهما اكتتب وثيقة وهذا أظهر

الصنع

الصنع منه ولا يرد الوضوء على الوضوء فانه طهارة بدون الزوال المذكور باعتبار ازالة الآثام الحاصلة لان تسميته طهارة مجاز والتعريف للحقيقة وعرفها فى السراج الوهاج بما يدخله فقال ايصال مطهر الى محل يجب تطهيره أو يندب ولو عبر بالوصول لكان أولى لما ذكرنا فى الازالة مع مافيه من لزوم الدور وهو توقف مطهر على الطهارة وهى عليه لانه بعض التعريف وفى البدائع مايفيد ان تعريفها بازوال المذكور توسع ومجاز فقال الطهارة لغة وشرعا هى النظافة والتطهير التنظيف وهو اثبات النظافة فى المحل فانها صفة تحدث ساعة فساعة وانما يمتنع حدوثها بوجود ضدها وهو القذر فاذا أزال القذر أى امتنع حدوثه بازالة العين القذرة تحدث النظافة فكان زوال القذر من باب زوال المانع من حدوث الطهارة لاان يكون طهارة وانما سمى طهارة توسعا لحدوث الطهارة عند زواله اه وأما سبب وجوبها فقيل الحدث والخبث ونسبه الاصوليون الى أهل الطرد قالوا للدوران وجودا وعدما وعزاه فى السراج الوهاج اليهم وفى الخلاصة انه أخذ به الامام السرخسى فى الاصل ويبعد صحته عنه لانه مردود بان الدوران وجودا غير موجود لانه قد يوجد الحدث ولا يجب الوضوء قبل دخول الوقت كذا فى غاية البيان وقد يدفع بانه يجب به الوضوء وجوبا موسعا الى القيام الى الصلاة لما نقله السراج الوهاج من انه لا يأثم بالتأخير عن الحدث بالاجماع وهكذا فى الغسل على مانبينه فيه ان شاء الله تعالى فحينئذ لم يتخلف الدوران ورد أيضا بانهما ينقضانها فكيف يوجبانها ودفعه فى فتح القدير وغيره بانهما ينقضان ما كان ويوجبان ماسيكون فلا منافاة وأجاب عنه العلامة السيرامى بان الحدث مفض الى الوجوب والوجوب الى الوجود والمفضى الى المفضى الى الشئ مفض الى ذلك الشئ فالحدث مفض الى وجود الطهارة ووجودها مفض الى زوال الحدث فالحدث مفض الى زوال نفسه اه وفى فتح القدير والاولى أن يقال السببية انما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز وهو مفقود اه وقد يدفع بانه موجود لما رواه فى الكشف الكبير عنه عليه الصلاة والسلام لا وضوء الا عن حدث وحرف عن يدل على السببية كقوله أدّوا عمن تمونون ولذا كان الرأس بوصف المؤنة والولاية سببا لوجوب صدقة الفطر ويمكن أن يجاب عنه بان الدليل لما دل على عدم صلاحية الحدث للسببية كان دخول عن على الحدث باعتبار انه شبيه بالسبب بالنظر الى التوقف والتكرر دليل السببية عند الصلاحية وهى منتفية فلا تدل وقيل سببها اقامة الصلاة فهو وان صححه فى الخلاصة فقد نسبه فى العناية الى أهل الظاهر وصرح فى غاية البيان بفساده لصحة الاكتفاء بوضوء واحد لصلوات مادام متطهرا وقد يدفع بان الاقامة سبب بشرط الحدث فلا يلزم ماذكر خصوصا انه ظاهر الآية وقيل سببها ارادة الصلاة وهو وان صححه فى الكشف وغيره مردود بان مقتضاه انه اذا أراد الصلاة ولم يتوضأ أثم ولو لم يصل والواقع خلافه لانه لم يقل به أحد كما أشار اليه فى فتح القدير وقد يدفع بما ذكره الزيلعى فى باب الظهار بانه اذا أراد الصلاة وجبت عليه الطهارة فاذا رجع وترك التنفل سقطت الطهارة لان وجوبها لاجلها وفى العناية سببها وجوب الصلاة لا وجودها لان وجودها مشروط بها فكان متأخرا عنها والمتأخر لا يكون سببا للمتقدم اه يعنى الاصل أن يكون وجودها هو السبب بدليل الاضافة نحو طهارة الصلاة وهى عندهم من امارة السببية لكن منع مانع من ذلك وظاهره انه بدخول الوقت تجب الطهارة لكنه وجوب موسع كوجوب الصلاة فاذا ضاق الوقت صار الوجوب فيهما مضيقا وحينئذ فلا حاجة الى جعل سببها وجوب أداء الصلاة كما فى فتح القدير لما علمت ان أصل الوجوب كاف للسببية الا انه مشكل لعدم شموله سبب الطهارة للصلاة النافلة اذ لا وجوب

(قوله بازوال المذكور) أى بزوال الحدث أو الخبث ٣ (قوله قبل دخول الوقت) الظاهر ان الصواب اسقاطه أو ابدال لفظة قبل بلفظة بعد ليناسب مابعده تأمل (قوله وأجاب عنه العلامة السيرامى) أى عن دفع صاحب فتح القدير فهو تأييد للرد السابق وحاصله لزوم افضاء الشئ الى زوال نفسه وذلك باطل (قوله لصلوات مادام متطهرا) مع ان ظاهره انه لا يكفيه ذلك بل كلما قام الى الصلاة يلزمه الوضوء (قوله وظاهره انه بدخول الوقت تجب الطهارة الخ) قال الشيخ علاء الدين ابن الحصكفى فى الدر المختار على تنوير الابصار واعلم ان أثر الخلاف يظهر فى نحو التعاليق نحو ان وجب عليك طهارة فانت طالق دون الاثم للاجماع على عدمه بالتأخير عن الحدث ذكره فى التوشيح وبه اندفع مافى السراج من اثبات الثمرة من جهة الاثم بل وجوبها موسع بدخول الوقت كالصلاة فاذا ضاق الوقت صار الوجوب فيهما مضيقا

٣ هذه القولة قد ضرب عليها المؤلف بهامش البحر

(قوله فالظاهر ان السبب هو الارادة في الفرض والنفل) قال بعض الفضلاء الاظهر ما ذكره العلامة قاسم في نكته من ان الصحيح
من انه وجوب الصلاة أو ارادة ما لا يحل الا بها اه لان ما ذكر هنا يقتضي ان لا يأثم على ترك الوضوء اذا خرج الوقت ولم يرد الصلاة
الوقتية فيه بل على تفويت الصلاة فقط وانه اذا أراد صلاة الظهر مثلا قبل دخول وقتها أن يجب عليه الوضوء قبل الوقت وكلاهما
باطل اه فتأمل (قوله وهي تنقسم الى شروط وجوب وشروط صحة الخ) وقد نظمت ذلك بقولي شروط الوجوب تسعة تمام *
العقل والبلوغ والاسلام * ونفي حيض وانتفا النفاس * وحدث وضيق وقت الناس ومطلق الماء الطهور الكافي *
وقدرة استعماله الموافي وشرط صحة وذا أربع * فقد النفاس ثم حيض يقطع وان يعم الماء كل الاعضا * ثم انتفاء ما يفيد النقضا
(قوله فرض الوضوء الخ) أقول ١٠ قال الرملي في شرح المنهاج وليس من خصوصيات هذه الامة كما أفتى به الوالد رحمه الله
تعالى وانما الخاص بها الغرة والتحجيل اه وقال شيخ شيخنا ابن قاسم في حاشيته على شرح المنهج لشيخ الاسلام الوضوء من خصائص هذه الامة قاله الحليمي ونوزع بما ورد هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي والاصل فيما ثبت في حق الانبياء ان يثبت في حق أممهم وقال شيخنا ابن حجر انه من خصائص هذه الامة بالنسبة لبقية الامم لا لانبيائهم لكن ينافيه ما في البخاري من قصة سارة أن الملك لما هم بالدنو منها قامت تتوضأ وتصلي ومن قصة جريج الراهب أنه قام فتوضأ وصلى وقد يجاب بأن الذي اختصت به هذه الامة هذا الوضوء المخصوص ومنه الغرة والتحجيل كما في مسلم اه الكافي
ويمكن أن يجاب أيضا بأن المراد فيما ذكر الوضوء اللغوي تأمل فربما رجع حاصل هذا للاول اه رملي (قوله وأما في الاصطلاح ففي التحرير الفرض ما قطع بلزومه الخ) قال في النهر وعرفه بعضهم بأنه ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وهو ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه كما في شرح المنار أنه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي واستحق تاركه كليا بلا عذر العقاب ويمكن حمل الثبوت في قول البعض ما ثبت بدليل الخ على اللزوم فيكون التعريف مانعا فيندفع الاشكال اه قلت وقد كتبت في حواشي شرح المنار للحصكفي أن ما ذكر خرج بقوله لا شبهة فيه فان شبهة نكرة في سياق النفي فعمت الشبهة ثبوتا ودلالة فلابد في دليل الفرض من قطعيتهما وكونه كذلك فيما ذكر ممنوع فان المأمور به فيهما من منافعنا فهو لنا لا علينا وانه يمكن دفعه من وجه آخر وهو ان الضمير في ثبت للفرضية بالمعنى اللغوي أي ما ثبتت قطعيته وما ذكر ثبت اباحته وندبه

فرض الوضوء غسل وجهه

هنا لكون سببا للطهارة فليس فيه الا الارادة فالظاهر ان السبب هو الارادة في الفرض والنفل و يسقط وجوبها بترك ارادة الصلاة أو هو الارادة المستلحقة للشروع فلا يرد ما ذكرها وأركانها في الحدث الاصغر غسل الاعضاء الثلاثة ومسح ربع الرأس وفي الاكبر غسل جميع البدن وفي النجاسة الحقيقية المرئية ازالة عينها وفي غير المرئية غسل محلها ثلاثا والعصر في كل مرة ان كان مما ينعصر والتجفيف في كل ما لا ينعصر وحكمها استباحة ما لا يحل الا بها ولم يذكروا ان من حكمها الثواب لانه ليس بلازم فيها لتوقفه على النية وهي ليست شرطا فيها وآلتها الماء والتراب والملحق بهما وأنواعها كثيرة ستأتي مفصلة ومحاسنها شهيرة وأما شرائطها فذكر العلامة الحلبي في شرح منية المصلي انه لم يطلع عليها مصرحة في كلام الاصحاب وانما تؤخذ من كلامهم وهي تنقسم الى شروط وجوب وشروط صحة فالاولى تسعة الاسلام والعقل والبلوغ ووجود الحدث ووجود الماء المطلق الطهور الكافي والقدرة على استعماله وعدم الحيض وعدم النفاس وتنجيز خطاب المكلف كضيق الوقت والثانية أربعة مباشرة الماء المطلق الطهور بجميع الاعضاء وانقطاع الحيض وانقطاع النفاس وعدم التلبس في حالة التطهير بما ينقضه في حق غير المعذور بذلك اه والاضافة فيه بمعنى اللام كما لا يخفى وجعلها بمعنى من بعيد لان ضابطها كما في التسهيل صحة تقديرها مع صحة الاخبار عن الاول بالثاني كخاتم فضة وهو مفقود هنا اذ لا يصح أن يقال الكتاب طهارة (قوله فرض الوضوء غسل وجهه) قدمه على الغسل لان الحاجة اليه أكثر ولان محله جزء من محل الغسل أو لتقدمه عليه في القرآن أو في تعليم جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام واختلف في الفرض لغة ففي الصحاح الفرض الحز في الشيء والفرض جنس من التمر والفرض ما أوجبه الله سمي بذلك لان له معالم وحدودا اه وفي التلويح المشهور انه حقيقة في القطع والاصحاب وذهب الاصوليون الى انه حقيقة في التقدير مجاز في غيره لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى يقال فرض القاضي النفقة اذا قدرها اه وأما في الاصطلاح ففي التحرير الفرض ما قطع بلزومه من فرض قطع اه وهو بمعنى قولهم ما لزم فعله بدليل قطعي وعرفه في

٧ (قوله والظاهر من كلامهم فى الاصول والفروع الخ) ظاهره ان تسمية الفرض العملى فرضا حقيقية ويوافقه ما فى شرح القهستانى حيث ذكر أن الفرض القطعى يقال على ما يقطع الاحتمال أصلا كحكم ثبت بمحكم الكتاب ومتواتر السنة ويسمى بالفرض القطعى ويقال له الواجب وعلى ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كما ثبت بالظاهر والنص والمشهور ويسمى بالظنى وهو ضربان ما هو لازم فى زعم المجتهد كمقدار المسح ويسمى بالفرض الظنى وما هو دون الفرض وفوق السنة كالفاتحة ويسمى بالواجب اه وكذا قال فى النهاية ان الفرض نوعان قطعى وظنى على زعم المجتهد اه ولا يخفى مخالفته لما أطبق عليه الاصوليون من ان الفرض ما ثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه قال فخر الاسلام فى أصوله الحكم اما أن يكون ثابتا بدليل مقطوع به أولا والاول هو الفرض والثانى اما أن يستحق تاركه العقاب أولا والاول هو الواجب الخ ثم قال وأما الفرض فحكمه اللزوم علما بالعقل وتصديقا بالقلب وهو الاسلام وعملا بالبدن وهو من أركان الشرائع ويكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر وأما حكم الوجوب فلزومه عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لما فى دليله من الشبهة حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه وهكذا فى غيرها كتاب من كتب الاصول كالمغنى والمنتخب والتنقيح والتلويح والتحرير والمنار وغيرها وفى التصريح ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائع مستفيض كقولهم الوتر واجب فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك يسمى فرضا عمليا وكقولهم الزكاة واجبة الصلاة واجبة ونحو ذلك فلفظ الواجب أيضا يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظنى هو فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عند أبى حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظنى هو دون الفرض فى العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن يجب سجدة السهو اه (قوله وحده) أى الدلك ٧ هذه القولة غير موجودة فيما كتبه على هامش البحر

الكافى بما يفوت الجواز بفوته وهو يشمل كل فرض بخلاف الاول اذ يخرج عنه المقدار فى مسح الرأس فانه فرض مع انه ثبت بظنى لكنه تعريف بالحكم موجب للدور وفى العناية ان المفروض فى مسح الرأس قطعى لان خبر الواحد اذا لحق بيانا للمجمل كان الحكم بعده مضافا الى المجمل دون البيان والمجمل من الكتاب والكتاب دليل قطعى اه وهو يبتنى على ان الآية مجملة وسيأتى تضعيفه والظاهر من كلامهم فى الاصول والفروع ان المفروض على نوعين قطعى وظنى هو فى قوة القطعى فى العمل بحيث يفوت الجواز بفوته فالمقدر فى مسح الرأس من قبيل الثانى وعند الاطلاق ينصرف الى الاول لكماله والفارق بين الظنى القوى المثبت للفرض وبين الظنى المثبت للواجب اصطلاحا خصوص المقام وليس اكفار جاحد الفرض لازماله وانما هو حكم الفرض القطعى المعلوم من الدين بالضرورة وذكر فى العناية لا نسلم انتفاء اللازم فى مقدار المسح لان الجاحد من لا يكون مؤولا وموجب الاقل أو الاستيعاب مؤول يعتمد شبهة قوية وقوة الشبهة تمنع التكفير من الجانبين الا ترى ان أهل البدع لم يكفروا بما منعوا مما دل عليه الدليل القطعى فى نظر أهل السنة لتأويلهم اه وأما غسل المرافق والكعبين ففرضيته بالاجماع كما سنحققه وكذا القعدة الاخيرة لا بفعله فى الاول وخبر الواحد فى الثانى ولا بما قيل فى الغاية كما قدمناه وذكر فى النهاية انه يجوز أن يكون الفرض فى مقدار المسح بمعنى الواجب لالتقائهما فى معنى اللزوم وتعقب بانه مخالف لما اتفق عليه الاصحاب اذ لا واجب فى الوضوء وقد يدفع بان الذى وقع الاتفاق عليه هو الواجب الذى لا يفوت الجواز بفوته فلا مخالفة بل يحصل بتركه النقصان والكلام هنا فى الواجب الذى يفوت الجواز بفوته فلا مخالفة والفرض بمعنى المفروض والاضافة فيه بيانية اذ الفرض قد يكون من غيره والوضوء مأخوذ من الوضاءة وهى النظافة والحسن وقد وضؤ يوضؤ وضاءة فهو وضىء كذا فى طلبة الطلبة وفى المغرب انه بالضم المصدر وبالفتح الماء الذى يتوضأ به اه وفى الاصطلاح الشرعى غسل الاعضاء الثلاثة ومسح ربع الرأس والغسل بفتح الغين ازالة الوسخ عن الشئ ونحوه باجراء الماء عليه لغة وبالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد واسم للماء الذى يغتسل به وبالكسر ما يغسل به الرأس من خطمى وغيره واختلف فى معناه الشرعى فقال أبو حنيفة ومحمد هو الاسالة مع التقاطر ولو قطرة حتى لو لم يسل الماء بان استعمله استعمال الدهن لم يجز فى ظاهر الرواية وكذا لو توضأ بالثلج ولم يقطر منه شئ لم يجز وعن خلف بن أيوب انه قال ينبغى للمتوضئ فى الشتاء أن يبل أعضاءه بالماء شبه الدهن ثم يسيل الماء عليها لان الماء يتجافى عن الاعضاء فى الشتاء كذا فى البدائع وعن أبى يوسف هو مجرد بل المحل بالماء سال أو لم يسل ثم على القولين الدلك ليس من مفهومه وانما هو مندوب وذكر فى الخلاصة انه سنة وحده امرار اليد على الاعضاء المغسولة والضمير فى وجهه عائد الى المتوضئ المستفاد من الوضوء

(قوله وهو من قصاص الشعر الى أسفل الذقن والى شحمتي الاذن) أي الوجه وقصاص الشعر مقطعه ومنتهى منبته من مقدم الرأس أو حواليه وهو مثلث القاف والضم أعلاها وفي الصحاح ذقن الانسان مجتمع لحييه اه واللحي منبت اللحية من الانسان وغيره والنسبة اليه لحوي وهما لحيان وثلاثة ألح على افعل الا انهم كسروا الحاء لتسلم الياء والكثير لحي على فعول وفي المغرب اللحي العظم الذي عليه الاسنان اه وهذا الحد للوجه مروي في غير رواية الاصول ولم يذكر حده في ظاهر الرواية قال في البدائع وهذا تحديد صحيح لانه تحديد الشئ بما ينبئ عنه اللفظ لغة لان الوجه اسم لما يواجه به الانسان أو ما يواجه اليه في العادة والمواجهة تقع بهذا المحدود فوجب غسله قبل نبات الشعر فاذا نبت الشعر يسقط غسل ما تحته عند عامة العلماء كثيفا كان الشعر أو خفيفا لان ما تحته خرج أن يكون وجها لانه لا يواجه اليه وكذلك لا يجب ايصال الماء الى ما تحت شعر الحاجبين والشارب اه والمراد بالخفيفة التي لا ترى بشرتها أما التي ترى بشرتها فانه يجب ايصال الماء الى ما تحتها كذا في فتح القدير وعلى هذا ينبغي أن يحمل قول من قال انه يجب ايصال الماء الى ما تحت شعر الشارب على ما اذا كان بحيث يبدو منابت الشعر وقد جعله في التجنيس من الآداب وصرح الولوالجي في باب الكراهية على ان المفتى به انه لا يجب ايصال الماء الى ما تحته كالحاجبين وأما الشفة فقيل تبع للفم وقال أبو جعفر ما انكتم عند انضمامه فهو تبع له وما ظهر فللوجه وصححه في الخلاصة وذكر في المجتبى لا تغسل العين بالماء ولا بأس بغسل الوجه مغمضا عينيه وقال الفقيه أحمد بن ابراهيم ان غمض عينيه شديدا لا يجوز ولو رمدت عينه فرمصت يجب ايصال الماء تحت الرمص ان بقي خارجا بتغميض العين والا فلا وفي المغرب الرمص ما جمد من الوسخ في الموق والموق مؤخر العين والماق مقدمها اه وفي المجتبى ولا يدخل في حد الوجه النزعتان وهو ما انحسر من الشعر من جانبي الجبهة الى الرأس لانه من الرأس اه والنزعة بالفتح وأفاد المصنف ان البياض الذي بين العذار والاذن من الوجه فيجب غسله وهو ظاهر المذهب كما ذكره الحلواني وهو الصحيح وعليه أكثر مشايخنا كما ذكره الطحاوي وهو الصحيح من المذهب كما ذكره السرخسي وعن أبي يوسف عدمه كذا في البدائع وظاهره ان مذهبه بخلافه وفي تبيين الحقائق ان قوله من قصاص الشعر خرج مخرج الغالب والا فحد الوجه في الطول من مبدأ سطح الجبهة الى منتهى اللحيين كان عليه شعر أو لم يكن اه لانه يرد عليه الاغم والاصلع لان الاغم الذي على جبهته شعر لا يكفي غسله من قصاص شعره والاصلع الذي انحسر شعره الى وسط رأسه لا يجب عليه أن يغسله من قصاص شعره على الاصح كما في الخلاصة وصرح في المجتبى بالخلاف فيه فقيل ان قل فمن الوجه وان كثر فمن الرأس والصحيح انه من الرأس حتى جاز المسح عليه وفي المغرب عذار اللحية جانباها وشحمة الاذن ما لان منها (قوله ويديه بمرفقيه) أي مع مرفقيه فالباء للمصاحبة بمعنى مع نحو اهبط بسلام أي معه والفرق بين استعمالها بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها كذا ذكره ابن الملك في بحث القياس والمرفق بكسر الميم وفتح الفاء وفيه العكس اسم لملتقى العظمين عظم العضد وعظم الذراع وأشار المصنف الى ان الى في الآية بمعنى مع وهو مردود لانهم قالوا ان اليد من

وهو من قصاص الشعر الى أسفل الذقن والى شحمتي الاذن ويديه بمرفقيه

(قول المصنف والى شحمتي الاذن) قال في النهر من عطف الجمل اذ لا يصح عطفه على قوله الى أسفل ذقنه نهر (قوله أي الوجه) تفسير لمرجع الضمير قال الرملي (فائدة) ذكر بعضهم الفرق بين التفسير بأي والتفسير بيعني أن التفسير بأي للبيان والتوضيح والتفسير بيعني لدفع السؤال وازالة الوهم اه وهذا أغلبي واصطلاح لبعض العلماء والا فبعضهم لا يفرق بينهما كما في حواشي ابن قاسم على جمع الجوامع ١٢ (قوله والمراد بالخفيفة) تأويل لقول البدائع أو خفيفا لايهامه عدم وجوب ايصال الماء الى ما تحت التي ترى بشرتها كيف وقد ذكر في النهر أنه لا خلاف في وجوبه وفي قول البدائع لان ما تحته خرج أن يكون وجها الخ اشارة الى هذا التأويل (قوله وظاهره أن مذهبه بخلافه) قال الرملي وذلك لان لفظة عن دالة على انه رواية عنه لا أنه قوله والا لقال بدل عن وعند

(قول المصنف ويديه بمرفقيه) قيل كان الاولى أن يقول ومرفقيه بيديه لما تقرر في النحو أن مدخول مع هو المتبوع تقول جاء زيد مع السلطان لا عكسه لكن نقل في الاطول أن دخول مع شائع على المتبوع فهاهنا اما أن يخرج على غير الشائع أو ينزل منزلة المتبوع لكمال العناية به مبالغة في الانكار على المخالف (قوله وأشار المصنف الى أن الى في الآية بمعنى مع) أقول ان كان المراد ان ذلك من عبارة المتن فهذه الاشارة في حيز المنع اذ كون الباء بمعنى مع في كلام المصنف لا يفهم منه ان الى في الآية بمعناها حتى يرد الرد المذكور لاحتمال كونها باقية على معناها وان ما فوق المرافق خارج بالاجماع على انه لو قيل اغسل جسدك

رؤس

الى الترقوة ومثلا لا يتوهم منه غسل الجميع بل الذي يتبادر الى الفهم بحسب العرف ان المغسول ما تحتها لتعذر غسل ما فوقها دونها ودون ما تحتها اذ يحتاج الى غاية التكلف فهو بدون الاجماع يفهم منه غسل الايدي من رؤس الاصابع الى المرافق لا من المنكب وحينئذ لا حاجة الى تأويل الى بمعنى مع نعم يبقى الكلام في الغاية وذلك شيء آخر فتأمله فاني لم أر أحدا ذكره (قوله ولو أخرج كان بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة) أي عندنا كغيره من المفاهيم على ما بين في محله خلافا لبعض الشافعية وأقول كيف يمكن اخراج غيره مع تنصيص الحكم على الكل حتى يقال انه بمفهوم اللقب ويدفع بأنه ليس بحجة ١٣ فان قولك اضرب القوم مع زيد

رؤس الاصابع للمنكب فاذا كانت الى بمعنى مع وجب الغسل الى المنكب لانه كاغسل القميص وكمه وغايته انه كافراد فرد من العام اذ هو تنصيص على بعض متعلق الحكم بتعليق عين ذلك الحكم وذلك لا يخرج غيره ولو أخرج كان بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة وما في المحيط من انه لما كان المرفق ملتقى العظمين ولا يمكن التمييز بينهما فلما وجب غسل الذراع ولا يمكن تحديده وجب غسل المرفق احتياطا مردود لانه لم يتعلق الامر بغسل الذراع ليجب غسل ما لازمه وانما تعلق الامر بغسل اليد الى المرفق وما بعد الى لما لم يدخل لم يدخل جزآهما الملتقيان وما في البدائع من انه لما احتمل الدخول واحتمل الخروج صار مجملا وفعله عليه السلام بيان للمجمل مردود بان عدم دلالة اللفظ لا يوجب الاجمال والاصل براءة الذمة وانما يوجب الدلالة المشتبهة فبقي مجرد فعله دليل السنة وما في غاية البيان من انها قد تدخل وقد لا تدخل فتدخل احتياطا مردود لان الحكم اذا توقف على الدليل لا يجب مع عدمه والاحتياط العمل باقوى الدليلين وهو فرع تجاذبهما وهو منتف وما في الهداية وغيرها من انه غاية لمقدر تقديره اغسلوا أيديكم مسقطين الى المرافق مردود لان الظاهر تعلقه باغسلوا وتعلقه بمقدر خلاف الظاهر بلا ملجئ مع ان المقصود منه الاسقاط وهو لا يوجبه عما فوق المرفق بل عما قبله باللفظ اذ يحتمل اسقطوا من المنكب الى المرفق أو من رؤس الاصابع الى المرفق فلم يتعين الاول كما لا يخفى وفرقهم بين غاية الاسقاط وبين غاية المد بان صدر الكلام ان كان متناولا لما بعد الى فهي للاسقاط كمسئلتنا والا فهي للمد نحو أتموا الصيام الى الليل ليس بمطرد لانتقاضه بالغاية في اليمين فان ظاهر الرواية عدم الدخول كما اذا حلف لا يكلمه الى عشرة أيام لا يدخل العاشر مع تناول الصدر له كما في جامع الفصولين وكذلك رأس السمكة في قوله والله لا آكل السمكة الى رأسها فانها لا تدخل مع التناول المذكور وما ذكره المحققون ومنهم الزمخشري والتفتازاني من ان الى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها عنه فامر يدور مع الدليل فما فيه دليل الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة ومما فيه دليل الدخول آية الاسراء للعلم بانه لا يسرى به الى المسجد الاقصى من غير أن يدخله وما نحن فيه لا دليل فيه على أحد الامرين فقالوا بدخولهما احتياطا اذ لم يرو عنه قط صلى الله عليه وسلم ترك غسلهما فلا يفيد الافتراض لان الفعل لا يفيده وتقدم منع الاحتياط والحق ان شيأ مما ذكروه لا يدل على الافتراض فالاولى الاستدلال بالاجماع على فرضيتهما قال الامام الشافعي رضي الله عنه في الام لا نعلم مخالفا في ايجاب دخول المرفقين في الوضوء وهذا منه حكاية للاجماع قال في فتح الباري بعد نقله عنه فعلى هذا فزفر محجوج بالاجماع قبله وكذا من قال ذلك من أهل الظاهر بعده ولم يثبت ذلك عن مالك صريحا وانما حكى عنه أشهب كلاما محتملا وحكم

لا يفهم منه ان غير زيد ليس مأمورا بضربه حتى عند من يقول بحجية مفهوم اللقب نعم لو قيل اضرب زيدا واقتصر المتكلم على ذلك جرى فيه الخلاف لانه تعليق الحكم بجامد كفي الغنم زكاة كما في التحرير فافهم (قوله وما في غاية البيان الى آخر هذا البحث) قال في النهر بعد نقله لذلك أقول معنى الاحتياط هنا هو الخروج عن العهدة بيقين وما نسبه الى الهداية سهو وانما الذي فيها رد لقول زفر الغاية لا تدخل في المغيا ان هذه الغاية لاسقاط ما وراءها يعني فهي داخلة والجار متعلق باغسلوا على كل حال والنقض بمسئلة اليمين أجاب عنه في فتح القدير بأن الكلام هنا في اللغة والايمان مبنية على العرف نعم يرد النقض بمثل قرأت القرآن الى سورة كذا والهداية الى كتاب كذا فان الغاية فيهما لا تدخل تحت المغيا مع تناول الصدر لها وقوله والاولى الخ مما لا حاجة اليه اذ الفروض العملية لا تحتاج في اثباتها الى القاطع فيحتاج الى الاجماع على ان قول المجتهد لا أعلم مخالفا لا يكون حكاية للاجماع الذي يكون غيره محجوجا به فقد قال الامام اللامشي في أصوله لا خلاف ان جميع المجتهدين لو أجمعوا على حكم واحد ووجد الرضا من الكل نصا كان ذلك اجماعا فاما اذا نص البعض وسكت الباقون لا عن خوف بعد اشتهار القول فعامة أهل السنة ان ذلك يكون اجماعا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا أقول انه اجماع ولكن أقول لا أعلم فيه خلافا وقال أبو هاشم من المعتزلة لا يكون اجماعا اه

(قوله ولو ببلل باق بعد غسل) قال الرملي أقول قال ابن كمال باشا في الاصلاح والايضاح وأما الذي بقي في العضو بعد الغسل فقال الحاكم الشهيد لا يجوز المسح به أيضا وخطأه عامة المشايخ لما ذكره محمد في مسح الخف اذا توضأ ثم مسح على الخف ببلة

الكعبين كالمرفقين واذا كان في أظفاره درن أو طين أو عجين أو المرأة تضع الحناء جاز في القروي والمدني وهو صحيح وعليه الفتوى ولو لصق بأصل ظفره طين يابس وبقي قدر رأس ابرة من موضع الغسل لم يجز واذا كان في أصبعه خاتم ان كان ضيقا فالمختار انه يجب نزعه أو تحريكه بحيث يصل الماء الى ما تحته ولو قطعت يده أو رجله فلم يبق من المرفق والكعب شئ سقط الغسل ولو بقي وجب ولو طالت أظفاره حتى خرجت عن رؤس الاصابع وجب غسلها بلا خلاف ولو خلق له يدان على المنكب فالتامة هي الاصلية يجب غسلها والاخرى زائدة فما حاذى منها محل الفرض وجب غسله وما لا فلا يجب بل يندب غسله وكذا يجب غسل ما كان مركبا على اليد من الاصبع الزائدة والكف الزائدة والسلعة وكذا يجب ايصال الماء الى ما بين الاصابع اذا لم تكن ملتحمة (قوله ورجليه بكعبيه) أي مع كعبيه كما تقدم والكعبان هما العظمان الناشزان من جانبي القدم أي المرتفعان كذا في المغرب وصححه في الهداية وغيرها وروى هشام عن محمد انه في ظهر القدم عند معقد الشراك قالوا هو سهو من هشام لان محمدا انما قال ذلك في المحرم اذا لم يجد النعلين حيث يقطع خفيه أسفل من الكعبين وأشار محمد بيده الى موضع القطع فنقله هشام الى الطهارة ويرد على هشام من جهة المعنى أيضا بأن ما وجد من خلق الانسان فان تثنيته بعبارة الجمع كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما أي قلباكما وما كان اثنين من خلقه فتثنيته بلفظها ولو كان كما زعمه هشام لقيل الكعاب كالمرافق كذا في المبسوط وغيره وقد يقال انه غير متعين لجواز أن يعتبر الكعبان بالنسبة الى ما للمرء من جنس الرجل وهو اثنان لا بالنظر الى كل رجل وحدها فالاولى الرد عليه من اللغة والسنة أما اللغة فقد صرح في الصحاح بانه العظم الناشز كما ذكرناه قال وأنكر الاصمعي قول الناس انه في ظهر القدم اه قالوا الكعب في كلام العرب مأخوذ من العلو ومنه سميت الكعبة لارتفاعها وأما السنة فما رواه أبو داود مرفوعا والله لتقيمن صفوفكم أو ليخالفن الله بين قلوبكم قال فرأيت الرجل يلزق منكبه بمنكب صاحبه وركبته بركبة صاحبه وكعبه بكعبه وما وقع في الشروح من انه كان ينبغي غسل يد واحدة ورجل واحدة لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد والجواب بأن وجوب واحدة بالعبارة والاخرى بالدلالة لا طائل تحته بعد انعقاد الاجماع القطعي على افتراضهما بحيث صار معلوما من الدين بالضرورة ومن البحث في الى وفي القراءتين في الارجل فان الاجماع انعقد على غسلهما ولا اعتبار بخلاف الروافض فلذا تركنا ما قرروه هنا والزائد على الرجلين كالزائد على اليدين كما صرح به في المجتبى ولو قال ورجليه بكعبيه أو مسح على خفيه لكان أولى (قوله ومسح ربع رأسه) هو في اللغة امرار اليد على الشئ واصطلاحا اصابة اليد المبتلة العضو ولو ببلل باق بعد غسل لا بعد مسح والآلة لم تقصد الا للايصال الى المحل فاذا أصابه من المطر قدر الفرض أجزأه ولو مسح ببلل في يده أخذه من عضو آخر لم يجز مطلقا وفي مقدار الفرض روايات أصحها رواية ودراية ما في المختصر أما الاول فلاتفاق المتون عليها ولنقل المتقدمين لها كأبي الحسن الكرخي وأبي جعفر الطحاوي ورواية الناصية غيرها لان الناصية أقل من ربع الرأس وأما الدراية فاختلف في توجيهها ففي الهداية ان الكتاب مجمل وان حديث المغيرة من مسحه عليه السلام بناصيته التحق بيانا له وهو مردود بأوجه الاول انه لا اجمال

بقيت على كفه بعد الغسل جاز والصحيح ما قاله الحاكم فقد نص الكرخي في جامعه الكبير على الرواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله مفسرا معللا انه اذا مسح رأسه بفضل غسل ذراعيه لم يجز الا بماء جديد لانه قد تطهر به مرة والله تعالى أعلم وقد أخذه ابن الكمال من المجتبى شرح القدوري وفي التتارخانية برمز المحيط ولو في كفه بلل فمسح به رأسه أجزأه قال الحاكم الشهيد هذا اذا لم يستعمل

ورجليه بكعبيه ومسح ربع رأسه

في عضو من أعضائه بأن غسل بعض أعضائه بأن يدخل يده في اناء حتى ابتلت أما اذا استعمله في عضو من أعضائه وبقي في كفه بلل لا يجوز وأكثرهم على ان ما قاله الحاكم الشهيد خطأ والصحيح ان محمدا أراد بذلك ما اذا غسل عضوا من أعضائه وبقي البلل في كفه يعني لانه أراد أن يدخل يده في اناء حتى تبتل كما زعمه الحاكم (قوله والآلة لم تقصد للايصال) الاولى التعبير بالوصول ليصح التفريع عليه بما بعده (قوله لم يجز مطلقا) أي سواء كان ذلك فيها العضو مغسولا أم ممسوحا (قوله وهو مردود بأوجه الى قوله الرابع) أقول في هذه الوجوه الثلاثة نظر أما الاول فلان عدم العرف لا يفيد مسح الكل لما سينقله عن التحرير ان الالصاق المجمع عليه للباء ممكن فيثبت التبعيض اتفاقا لعدم استيعاب الملصق

ولأن قوله أو كان أي العرف أفاد بعضا مطلقا الخ يقال عليه ان ذلك البعض المطلق الذي هو الواجب لا يدري مقداره وحينئذ لم ينتف الاجمال وحصوله في ضمن الاستيعاب لا ينفيه أيضا بل ينفي الحاجة الى بيانه ١٥ وان أريد بافادة البعض المطلق أنه

فيها لأنه ان لم يكن في مثله عرف يصح إرادة البعض أفاد مسح مسماه وهو الكل أو كان أفاد بعضا مطلقا ويحصل في ضمن الاستيعاب وغيره فلا اجمال كذا في التحرير وما في البدائع من تقرير الاجمال بأنها احتملت الباء للصلة والالصاق والتبعيض ولا دليل على تعيين بعضها مدفوع بأن معناها عند المحققين الالصاق لأنه المعنى المجمع عليه بخلاف غيره فانه لم يثبته المحققون فان التبعيض ليس معنى أصليا بل يحصل في ضمن الالصاق كذا في فتح القدير وقال في التحرير واعلم ان طائفة من المتأخرين ادعوا التبعيض في نحو شربن بماء البحر وابن جني يقول في سر الصناعة لا نعرفه لأصحابنا والحاصل انه ضعيف للخلاف القوي ولأن الالصاق المجمع عليه لها ممكن فيثبت التبعيض اتفاقيا لعدم استيعاب الملصق لا مدلولا اه الثاني ان الباء المتنازع فيها موجودة في حديث المغيرة فهي محمولة على ما ادعوه فكيف تبين المجمل فيعود النزاع في الحديث أيضا الثالث ان جعل حديث المغيرة مبينا للآية موقوف على اثبات ان هذا الوضوء أول وضوئه عليه السلام بعد نزول الآية لأنه لو لم يكن كذلك لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز اتفاقا ولم يثبت ذلك اذ لو ثبت لنقل ولئن كان كذلك فلا ينتفي التأخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك السباطة والا لنقل لأنها حادثة تعم بها البلوى فعلم به انه لا اجمال في الآية الرابع ان الناصية ليست قدر الربع بدليل ان صاحب البدائع وغيره نقلوا عن أبي حنيفة روايتين في رواية المفروض مقدار الناصية وفي رواية الربع وذكر الاسبيجابي رواية مقدار الناصية ثم قال هذا اذا كانت الناصية تبلغ ربع الرأس واذا كانت الناصية لا تبلغ الربع لا يجوز فدل على تغايرهما وفي ضياء الحلوم الناصية مقدم الرأس وفي شرح الارشاد الناصية ما بين النزعتين من الشعر وهي دون الربع واختار المحققون كصدر الشريعة وابن الساعاتي في البديع وابن الهمام ان الباء للالصاق والفعل الذي هو المسح قد تعدى الى الآلة وهي اليد لأن الباء اذا دخلت في الآلة تعدى الفعل الى كل الممسوح كمسحت رأس اليتيم بيدي أو على المحل تعدى الفعل الى الآلة والتقدير وامسحوا أيديكم برؤسكم فيقتضي استيعاب اليد دون الرأس واستيعابها ملصقة بالرأس لا تستغرق غالبا سوى ربعه فتعين مرادا من الآية وهو المطلوب والاستيعاب في التيمم لم يكن بالآية بل بالسنة كما صرح به في البدائع وغيره وأما رواية ثلاث أصابع فقد ذكر في البدائع انها رواية الأصول وفي غاية البيان انها ظاهر الرواية وفي معراج الدراية انها ظاهر المذهب واختيار عامة المحققين من أصحابنا وصححها في شرح القدوري وقال في الظهيرية وعليها الفتوى ووجهها بأن الواجب الصاق اليد والأصابع أصلها والثلاث أكثرها وللأكثر حكم الكل ومع ذلك فهي غير المنصور رواية ودراية أما الأول فلنقل المتقدمين رواية الربع كما ذكرناه وأما الثاني فلأن المقدمة الأخيرة في حيز المنع لأنها من قبيل المقدر الشرعي بواسطة تعدي الفعل الى تمام اليد فانه به يتقدر قدرها من الرأس وفيه يعتبر عين قدره كذا في فتح القدير وعزاها في النهاية الى محمد وعزا رواية الربع اليهما وهو الحق ولو وضع ثلاث أصابع ولم يمدها جاز على رواية الثلاث لا الربع ولو مسح بثلاث أصابع منصوبة غير موضوعة لم يجز وينبغي أن يكون اتفاقا ولو مدها حتى بلغ القدر المفروض لم يجز عند

يسقط الفرض بأي جزء كان وان قل كما هو مذهب الشافعي لم يبق في الآية دليل لنا أصلا والجواب عنه حينئذ كما قال بعض شراح الهداية لم يرد ذلك بل أريد بعض مقدر والا كان حاصلا بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة فان المفروض في سائر الاعضاء مقدر فكذا في هذه الوظيفة وأما الثاني فلأن الرواية التي ذكرها في الهداية بعلى دون الباء فلا يعود النزاع على ذلك وانما يعود على رواية الباء وأما الثالث فلأن قوله لو لم يكن كذلك لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة في حيز المنع لما تقدم من حصول الواجب في ضمن الاستيعاب فتنتفي الحاجة به وكذا يقال في قوله ولئن كان كذلك الخ فافهم (قوله وعزاها في النهاية الى محمد رحمه الله) وعليه فما في معراج الدراية من انها ظاهر المذهب محمول على انه ظاهر الرواية عن محمد لا عن الامام رحمه الله

(قوله ولو مسح بثلاث أصابع منصوبة غير موضوعة) أي ولا ممدودة والمراد بغير موضوعة انه لم يضعها بتمامها على الرأس بأن مسح بأطرافها لأن ذلك لا يبلغ مقدار ثلاث أصابع ولا مقدار الربع فلذا قال وينبغي أن يكون اتفاقا (قوله ولو مدها الخ) أي مد الأصابع المنصوبة الغير الموضوعة بأن مسح بأطرافها ومدها مقدار ثلاث أصابع أو مقدار الربع لم يجز بقي ما اذا وضع

ثلاث أصابع ومدّها حتى بلغ القدر المفروض قال في الفتح لم أر فيه إلا الجواز اه واعترضه في النهر بقول البدائع ولو مدّها حتى بلغ القدر المفروض لم يجز الى آخر ما نقله المؤلف هنا وأقول لا يخفى عليك أن الضمير في مدها للأصابع المنصوبة الغير الموضوعة كما علمت وكلام الفتح في الموضوعة فافهم (قوله بل الصحيح أن لا اختلاف) لأن الذي فيه الخلاف بينهما ما اذا نوى المسح وأما اذا لم ينو فلا خلاف فيه وقد علم ان الاولى أيضا الصحيح فيها ان قول محمد كقول أبي يوسف فقد حصل الاتفاق بينهما في المسألتين بناء على هذا التصحيح فذكر الخلاف بينهما على غير الصحيح (قوله وان جاز فيه وجه آخر) أقول ويجوز وجه آخر في لحيته وهو أن يكون معطوفا على وجهه فيكون المعنى وغسل لحيته فيوافق الرواية المرجوع اليها وان كان المتبادر خلافه فيندفع العجب عنه ويحتمل أن يصححه هنا وان اختار في الكافي غيره كما وقع لقاضيخان فانه صحح في فتاواه مسح كلها وصحح في شرحه للجامع الصغير مسح ما يلاقي البشرة فتأمل والله تعالى أعلم بالصواب اه (قوله وهذا كله في غير المسترسل) المراد بالمسترسل ما خرج عن دائرة الوجه وهو غير الملاقي لأن الملاقي ما كان غير خارج عن دائرة الوجه كذا في شرح الدرر والغرر للعلامة الشيخ اسمعيل النابلسي (قوله والعارض ما بينهما وبين العذار الخ) قال الرملي أي فيسمى الشعر النابت على الخذين الى العظم الناتئ بقرب الاذن عارضا والنابت على العظم الناتئ بقرب الاذن عذارا (قوله كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعي الدلالة)

أصحابنا خلافا لزفر وكذا باصبع أو أصبعين ولو مسح باصبع واحدة ثلاث مرات وأعادها الى الماء في كل مرة جاز في رواية محمد أما عندهما فلا يجوز ولو مسح بأطراف أصابعه والماء متقاطر جاز وان لم يكن متقاطرا لا يجوز لأن الماء اذا كان متقاطرا فالماء ينزل من أصابعه الى أطرافها فاذا مده صار كأنه أخذ ماء جديدا كذا في المحيط وذكر في الخلاصة ولو مسح بأطراف أصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا أولا هو الصحيح وفي البدائع ولو مسح باصبع واحدة ببطنها وظهرها وجانبها لم يذكر في ظاهر الرواية واختلف المشايخ قال بعضهم لا يجوز وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لأن ذلك في معنى المسح بثلاث أصابع اه ولا يخفى انه لا يجوز على المذهب من اعتبار الربع وأما ما في شرح المجمع لابن الملك من انه لا يجوز اتفاقا في الاصح ففيه نظر نعم صرح بالتصحيح من غير ذكر الاتفاق شمس الائمة السرخسي ثم صاحب الخلاصة ومنية المفتي ولو أدخل رأسه الاناء أو خفه أو جبيرته وهو محدث قال أبو يوسف يجزئه المسح ولا يصير الماء مستعملا سواء نوى أو لم ينو وقال محمد ان لم ينو يجزئه ولا يصير مستعملا وان نوى المسح اختلف المشايخ على قوله قال بعضهم لا يجزئه ويصير الماء مستعملا والصحيح انه يجوز ولا يصير الماء مستعملا كذا في البدائع فعلم بهذا ان ما في المجمع من الخلاف في هذه المسألة على غير الصحيح بل الصحيح أن لا اختلاف وعلم أيضا انه لا فرق بين الرأس والخف والجبيرة خلافا لما ذكره ابن الملك ومحل المسح على الشعر الذي فوق الاذنين لا ما تحتهما كذا في الخلاصة والمسح على شعر الرأس ليس بدلا عن المسح على البشرة لانه يجوز مع القدرة على المسح على البشرة ولو كان بدلا لم يجز اه (قوله ولحيته) بالجر عطف على رأسه يعني وربع لحيته وانما عيناه لما صرح به المصنف في الكافي وان جاز فيه وجه آخر وهو العطف على الربع ليفيد مسح الجميع وهنا روايات في المفروض في اللحية مع الاتفاق على عدم وجوب ايصال الماء الى ما تحت اللحية من بشرة الوجه فروى مسح ربعها واختاره المصنف وعبر عنه في الكافي بقوله ولنا وروى مسح كلها وروى مسح ما يلاقي البشرة وصححه قاضي خان في شرح الجامع الصغير وتبعه في المجمع وروى مسح الثلث وروى عدم وجوب شيء والصحيح وجوب غسلها لانها قامت مقام ما استترت تحتها كما صرح به في السراج الوهاج وعليه الفتوى كما في الظهيرية وفي البدائع ان ما عدا هذه الرواية مرجوع عنه والعجب من أصحاب المتون في ذكر المرجوع عنه وترك المرجوع اليه المصحح المفتى به مع دخولها في حد الوجه المتقدم كما ذكره في فتح القدير وهذا كله في الكثة أما الخفيفة التي ترى بشرتها فيجب ايصال الماء الى ما تحتها وهذا كله في غير المسترسل وأما المسترسل فلا يجب غسله ولا مسحه لكن ذكر في منية المصلي انه سنة ولو أمر الماء على شعر الذقن ثم حلقه لا يجب عليه غسل الذقن كالرأس وظاهر كلامهم ان المراد باللحية الشعر النابت على الخدين من عذار وعارض والذقن وفي شرح الارشاد اللحية الشعر النابت بمجتمع الخدين والعارض ما بينهما وبين العذار وهو القدر المحاذي للاذن يتصل من الاعلى بالصدغ ومن الاسفل بالعارض ولما فرغ المصنف من فرائض الوضوء شرع في بيان سننه اشارة الى ان الوضوء لا واجب فيه لما ان ثبوت الحكم بقدر دليله والدليل المثبت له هو ما كان ظني الثبوت قطعي الدلالة وما كان بمنزلته كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعي الدلالة ولم يوجد في الوضوء ولا ينافيه ما في الخلاصة من ان الوضوء ثلاثة

انواع

تمثيل لقوله هو ما كان ظني الثبوت قطعي الدلالة لان الذي بمنزلته عكسه وهو قطعي الثبوت ظني الدليل واخبار الآحاد ليس كذلك تأمل (قوله وانشاد الشعر) قال سيدي العارف بالله تعالى عبد الغني النابلسي في شرحه على هدية ابن العماد اعلم أن الشعر ثلاثة أنواع مباح ومثاب عليه ومنهي عنه لانه لا يخلو اما أن يكون مشتملا على أوصاف المخلوقات الحسنة كالانسان والحيوان والنباتات والمعادن ونحو ذلك أو على الاوصاف القبيحة في الانسان ونحوه وهو المسمى بالهجو وهو ما ينفر قلب الرجل عن أخيه المسلم وهو المنهي عنه فان كان ذلك صدقا فقد دخل في الغيبة وان كان كذبا فقد دخل في الكذب فيستحب الوضوء منه وأما اذا كان مشتملا على الاوصاف الحسنة كذكر انسان معين أو غير معين أو ذكر زهر أو روض معين أو غير معين فذلك دائر مع القصد والارادة فان أراد بذلك اللهو والغفلة والغرور بزخارف الدنيا ولذائذها فهو منهي عنه أيضا قال النبي عليه الصلاة والسلام كل لهو ابن آدم حرام الحديث وقد مدح ما لا يستوجب المدح وهو عرض الدنيا ١٧ القبيح المتن فقد أصابته بسبب ذلك نجاسة معنوية فيستحب له اعادة الوضوء بانشاد ذلك على هذا الوجه المذكور وأما ان أراد بما ذكرنا بيان صنعة الله تعالى وعظيم حكمته وعجيب ما أظهرته قدرته على صفحات الاكوان من بدائع المخلوقات

وسنته

وغرائب المصنوعات فله ارادته ونيته قال صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى وهذا النوع من الشعر مثاب عليه وأما المباح فهو أن لا يقصد شيأ مما ذكرنا فظهر بذلك أن الشعر بمنزلة الكلام فحسنه حسن وقبيحه قبيح ولا تعد الاستعارات فيه

أنواع فرض وهو الوضوء لصلاة الفريضة وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة وواجب وهو الوضوء للطواف بالبيت ومندوب وهو الوضوء للنوم وعن الغيبة والكذب وانشاد الشعر ومن القهقهة والوضوء على الوضوء والوضوء لغسل الميت اهـ لان هذا حكم على نفس الوضوء بانه واجب لا ان فيه واجبا وظاهر تقييده بصلاة الفريضة ان الوضوء للنافلة ليس بفرض وان كان شرطا والظاهر انه فرض عند ارادتها الجازمة كما سبق تقريره في بيان السبب ومراده من الوضوء للنوم الوضوء عند ارادة النوم فانه مستحب وأما الوضوء من النوم الناقض ففرض (قوله وسنته) أي الوضوء هي لغة الطريقة المعتادة ولو سيئة واصطلاحا الطريقة المسلوكة في الدين كذا في العناية وفيه نظر لشموله الفرض والواجب فزاد في الكشف من غير افتراض ولا وجوب وفيه نظر لشموله المستحب والمندوب فالاولى أن يقال هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير لزوم على سبيل المواظبة ليخرج غير المحدود وما في غاية البيان من انها ما في فعله ثواب وفي تركه عتاب لا عقاب فهو تعريف بالحكم وما في شرح النقاية من انها ما ثبت بقوله أو فعله وليس بواجب ولا مستحب ففيه نظر لشموله المباح وما في فتح القدير وغيره من انها ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم عليه مع الترك أحيانا فمنتقض بالفرض فان القيام في الصلاة مثلا حصلت المواظبة عليه مع الترك أحيانا لعذر المرض فلذا زاد في التحرير أن يكون الترك أحيانا بلا عذر ليلزم كونه بلا وجوب وظاهره ان المواظبة بلا ترك أصلا لا تفيد السنة بل الوجوب وظاهر الهداية يخالفه فانه في الاستدلال على سنية المضمضة والاستنشاق قال لانه عليه السلام فعلهما على المواظبة وكذا استدلالهم على سنية الاعتكاف في العشر الاخير من رمضان بانه عليه السلام واظب على الاعتكاف في العشر الاخير من رمضان حتى توفاه الله تعالى كما في الصحيحين يفيد انها تفيد السنية مطلقا ولذا قال في فتح القدير فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية والا كانت تكون دليل الوجوب انتهى والذي ظهر للعبد الضعيف ان السنة ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لكن ان كانت

ولا التشابيه ولا المبالغات من قبيل الكذب بعد أن يكون على حسب التفصيل الذي ذكرناه وأحسن المبالغات ما فيه شيء من أفعال المقاربة قال الله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وقد ورد في مدح الشعر ما لا مزيد عليه من الاخبار وكذلك في ذمه اهـ وتمامه فيه (قوله ومراده من الوضوء للنوم الوضوء عند ارادة النوم) هذا الذي يتبادر ويحتمل أن يراد الوضوء لاستيقاظه منه فيكون على تقدير مضاف وكل منهما صحيح اذ يندب الوضوء للنوم على طهارة والوضوء اذا استيقظ منه ليكون مبادرا للطهارة وأداء العبادة كما صرح به الشرنبلالي وأما منع الشارح ذلك فغير مسلم اذ الوضوء الفرض انما هو للصلاة أي اذا أرادها ولم يكن متوضئا (قوله لشموله المباح) أي فيكون غير مانع فانه يصدق عليه أنه ثبت بقوله أو فعله صلى الله عليه وسلم وليس بواجب ولا سنة قال في النهر يعني بناء على ما هو المنصور عندهم من ان الاصل في الاشياء التوقف الا ان الفقهاء كثيرا ما يلهجون بان الاصل في الاشياء الاباحة فالتعريف بناء عليه اهـ قلت وفي التحرير للمحقق ابن الهمام الاصل الاباحة عند الجمهور من الحنفية والشافعية

لامع الترك فهى دليل السنة المؤكدة وان كانت مع الترك أحيانا فهى دليل غير المؤكدة وان اقترنت بالانكار على من لم يفعله فهى دليل الوجوب فافهم هذا فان به يحصل التوفيق وفى بعض النسخ وسننه بالجمع ونكتة جمعها وافراد الفرض الاشارة الى ان الفروض وان كثرت فى حكم شئ واحد بدليل فساد البعض بترك البعض بخلاف السنن اذ لا يبطل بعضها بترك بعضها والاضافة هنا بمعنى اللام كما لا يخفى وجعلها المصنف فى المستصفى من اضافة الشئ الى محله لان الطهارة محل لهذه السنن وفى النهاية انها بمعنى من وفيه ما تقدم فى كتاب الطهارة (قوله غسل يديه الى رسغيه ابتداء) يعنى غسل اليدين ثلاثا الى رسغيه فى ابتداء الوضوء سنة والرسغ منتهى الكف عند المفصل وفى ضياء الحلوم الرسغ بالغين المعجمة موصل الكف فى الذراع والقدم فى الساق اعلم ان فى غسل اليدين ابتداء ثلاثة أقوال قيل انه فرض وتقديمه سنة واختاره فى فتح القدير والمعراج والخبازية واليه يشير قول محمد فى الاصل بعد غسل الوجه ثم يغسل ذراعيه ولم يقل يديه فلا يجب غسلهما ثانيا وقيل انه سنة تنوب عن الفرض كالفاتحة فانها واجبة تنوب عن الفرض واختاره فى الكافى وقال السرخسى انه سنة لا ينوب عن الفرض فيعيد غسلهما ظاهرهما او باطنهما قال وهو الاصح عندى واستشكله فى الذخيرة بان المقصود هو التطهير فبأى طريق حصل حصل المقصود وظاهر كلام المشايخ أن المذهب الاول واختلف فى أن غسلهما قبل الاستنجاء أو بعده فقيل سنة قبله فقط وقيل بعده فقط وقيل قبله وبعده واليه ذهب الاكثر كما صرح به فى المجتبى وصححه قاضى خان فى الفتاوى وفى النهاية ويستدل له بان جميع من حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم غسل اليدين وأما سنيته قبله فبما رواه الجماعة من حديث ميمونة فى صفة غسله وفيه انها حكت غسل اليدين قبل الاستنجاء وحكمته قبله المبالغة فى ازالة رائحة ما يصيبهما وأورد أن المصاب اليد اليسرى فينبغى الاقتصار عليها وتخصيصه بما اذا تغوط وأجيب بما فى الاصول من ان الحكمة تراعى فى الجنس ولا يلزم وجودها فى كل فرد ثم اعلم ان الابتداء بغسل اليدين واجب اذا كانت النجاسة محققة فيهما وسنة عند ابتداء الوضوء كما ذكرنا وسنة مؤكدة عند توهم النجاسة كما اذا استيقظ من النوم فعلم بهذا أن قيد الاستيقاظ الواقع فى الهداية وغيرها اتفاقى لان من حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم كحمران مولى عثمان ابن عفان وغيره قدم فيه البداءة بغسل اليدين من غير تقييد بكونه عن نوم وعلل له فى الهداية بأن اليدين آلة التطهير فيبدأ بتنظيفهما وأورد عليه بان هذا يقتضى الوجوب لان ما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب وأجيب بان هنا مانعا من القول بالوجوب وهو طهارتهما حقيقة وحكما فكأن الغسل الى الرسغين لانه يكفى فى حصول المقصود وهو تنظيف الآلة وعلم بما قررناه أيضا أن ما فى شرح المجمع من ان السنة فى غسل اليدين للمستيقظ مقيدة بان يكون نام غير مستنج أو كان على بدنه نجاسة حتى لو لم يكن كذلك لا يسن فى حقه ضعيف أو المراد نفى السنة المؤكدة لا أصلها وكيفية غسلهما كما ذكر فى الشروح انه ان كان الاناء صغيرا بحيث يمكن رفعه لا يدخل يده فيه بل يرفعه بشماله ويصبه على كفه اليمنى ويغسلها ثلاثا ثم يأخذ الاناء بيمينه ويصبه على كفه اليسرى ويغسلها ثلاثا وان كان الاناء كبيرا لا يمكن رفعه فان كان معه اناء صغير يفعل كما ذكرنا وان لم يكن يدخل أصابع يده اليسرى مضمومة فى الاناء ويصب على كفه اليمنى ثم يدخل اليمنى فى الاناء ويغسل اليسرى وعلله فى المحيط بان الجمع بين اليدين فى كل مرة غير مسنون وتعقبه العلامة الحلبى بأن الجمع سنة كما تفيده الاحاديث والظاهر ان تقديم اليمنى على اليسرى لاجل التيامن

(قوله قيل انه فرض وتقديمه سنة) الضمير فى انه يعود الى غسل اليدين لا بقيد الابتداء بدليل قوله وتقديمه سنة (قوله واستشكاله فى الذخيرة الخ) قال العلامة الشيخ اسمعيل الذى ينبغى حمل كلام السرخسى عليه هو عدم النيابة من حيث ثواب الفرض لو أتى به مستقلا قصدا اذ السنة لا تؤديه ويؤيده اتفاقهم على سقوط الحدث بلا نية اه أقول وعلى هذا فالظاهر انه لا مخالفة بين الاقوال الثلاثة فالقائل بانه فرض أراد انه يجزى عن الفرض وان تقديم هذا الغسل المجزى عن الفرض سنة وهو مؤدى القول

غسل يديه الى رسغيه ابتداء

بانه سنة تنوب عن الفرض والسرخسى امام جليل دقيق النظر لما رأى فى الآية الامر بغسل اليدين الى المرفقين قال بعيد غسل الكفين عند غسل الذراعين ليكون آتيا بالمأمور به قصدا ليحصل له ثواب الفرض وان كان الفرض سقط بالغسل الاول لكنه سقط فى ضمن الغسل المسنون فهو كسقوطه بالغسل بلا نية فلا ينوب مناب الغسل الكامل من كل جهة فيسن ان يعيد غسلهما لما قلنا ولهذا نقل فى النهر عن الذخائر الاشرفية ان السنة عند غسل الذراعين ان يغسل يديه ثلاثا أيضا اه (قوله والظاهر تقديم اليمنى على اليسرى لاجل التيامن) كان الظاهر ان يقول لا

لا لما في المحيط كما لا يخفى قالوا ولا يدخل الكف حتى لو أدخله صار الماء مستعملا كما صرح به في المبتغى ومعناه صار الماء الملاقي للكف مستعملا اذا انفصل لا جميع ماء الاناء كما سنحققه في بحث المستعمل وقالوا يكره ادخال اليد في الاناء قبل الغسل للحديث وهي كراهة تنزيه لان النهي فيه مصروف عن التحريم بقوله فانه لا يدري أين باتت يده فالنهي محمول على الاناء الصغير أو الكبير اذا كان معه اناء صغير فلا يدخل اليد فيه أصلا وفي الكبير على ادخال الكف كذا في المستصفى وغيره مع ان المنقول في الخانية ان المحدث أو الجنب اذا أدخل يده في الاناء للاغتراف وليس عليها نجاسة لا يفسد الماء وكذا اذا وقع الكوز في الحب فادخل يده الى المرفق لا يصير الماء مستعملا وفي شرح الاقطع يكره الوضوء بالماء الذي أدخل المستيقظ يده فيه لاحتمال النجاسة كما يكره الوضوء بالماء الذي أدخل الصبي يده فيه وفي المضمرات اذا لم يكن معه ما يغترف به ويداه نجستان فانه يأمر غيره أن يغترف بيديه ليصب على يديه ليغسلهما وان لم يجد يرسل في الماء منديلا ويأخذ طرفه بيده ثم يخرج من البئر فيغسل اليد بقطراته ثم يغسل اليد الاخرى أو يأخذ الثوب باسنانه فيغسل يديه بالماء الذي يتقاطر ثلاثا فان لم يجد يرفع الماء بفمه فيغسل يديه فان لم يقدر فانه يتيمم ويصلي ولا اعادة عليه اه وفي مسئلة رفع الماء بفيه اختلاف والصحيح انه يصير مستعملا وهو مزيل للخبث (قوله كالتسمية) أي كما أن التسمية سنة في الابتداء مطلقا كذلك غسل اليدين سنة في الابتداء مطلقا أعني سواء كان الوضوء عن نوم أو غيره ولفظها المنقول عن السلف كما في النهاية أو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الخبازية بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام وعن الوبري يتعوذ ثم يبسمل وذكر الزاهدي أنه ان جمع بين ما تقدم والبسملة فحسن وفي المحيط السنة مطلق الذكر كالحمد لله أو لا اله الا الله وما ذكره المصنف من انها سنة مختار القدوري وفي الهداية الاصح انها مستحبة قيل وهو ظاهر الرواية ويسمي قبل الاستنجاء وبعده هو الصحيح الا مع الانكشاف وفي موضع النجاسة كذا في الخانية وقد استدل لوجوب التسمية بحديث أبي داود لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه وهو وان ضعف ارتقى الى الحسن بكثرة طرقه وأجاب عنه الطحاوي في شرح الآثار بمعارضته لما في الصحيحين أنه عليه السلام لم يرد السلام حين سلم عليه رجل حتى أقبل على الجدار فتيمم ثم رد السلام ولما رواه أبو داود وغيره من حديث المهاجر بن قنفذ لما سلم على النبي عليه السلام وهو يتوضأ فلم يرد عليه فلما فرغ قال انه لم يمنعني أن أرد عليك الا أني كنت على غير وضوء فهذه تفيد عدم ذكره عليه السلام اسمه تعالى على غير طهارة ومقتضاه انتفاؤه في أول الوضوء فيحمل الاول على نفي الفضيلة جمعا بين الاحاديث وتعقبه في معراج الدراية وشرح المجمع بانه يلزم منه أن لا تكون التسمية أفضل في ابتداء الوضوء وأن يكون وضوءه عليه السلام خاليا عن التسمية ولا يجوز نسبة ترك الافضل له عليه السلام وقد يدفع بأنه يجوز ترك الافضل له تعليما للجواز كوضوئه مرة مرة تعليما لجوازه وهو واجب عليه وهو أعلى من المستحب لكن يمكن الجمع بين الاحاديث بان التسمية من لوازم اكماله فكان ذكرها من تمامه والذاكر لها قبل الوضوء مضطر الى ذكرها لاقامة هذه السنة المكملة للفرض فخصت من عموم الذكر ومطلق الذكر ليس من ضروريات الوضوء والمستحب أن لا يطلق اللسان به الا على

لاجل الضرورة تامل (قوله وهو مزيل للخبث) أي فيرفع الماء بفمه ويغسل يديه من النجاسة وان صار الماء مستعملا لان المستعمل يزيل الخبث ثم يدخل أصابعه الاناء ليزيل الحدث وفي الذخيرة ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن أبي يوسف في رجل أخذ بفمه ماء من الاناء فغسل به جسده أو توضأ به لم يجز ولو غسل به نجاسة من بدنه أجزأه وفي متفرقات الفقيه أبي جعفر محدث معه ماء قليل وعلى يديه نجاسة فأخذ الماء بفيه من غير ان ينوي غسل فيه ثم غسل به يديه قال على قول محمد لا تطهر يده وهو احدى الروايتين عن أبي يوسف لان الماء الذي أخذه بفيه خالطه البزاق

كالتسمية

وخرج عن أن يكون ماء مطلقا فالتحق بسائر المائعات غير الماء نحو الخل والمرق والدهن وماء الورد وفي غسل اليدين بسائر المائعات سوى الماء المطلق روايتان عن أبي يوسف في رواية يطهر كالثوب وفي رواية لا يطهر بخلاف الثوب وعن محمد رواية واحدة ان البدن لا يطهر بخلاف الثوب فانه يطهر بالاجماع اه (قوله وقد يدفع) أي يدفع قوله ولا يجوز نسبة ترك الافضل له عليه السلام والظاهر ان المراد به الترك دائما بدليل سياق الكلام فلا يرد الدفع المذكور تأمل (قوله فخصت من عموم الذكر) أي الذي تستحب له الطهارة وانما خصت دون غيرها لان مطلق الذكر ليس من ضروريات الوضوء نعم يدخل في المخصوص بقية الاذكار للوضوء بقي هنا شيء وهو ان التسمية اذا كانت مخصوصة مما ذكر تنتفي المعارضة التي ذكرها الطحاوي فيبقى الحديث مفيدا للوجوب فيعود المحذور تأمل

طهارة ويدخل في التخصيص الاذكار المنقولة على أعضاء الوضوء لكونها من مكملاته كذا في معراج الدراية وهو مبني على ان المراد به نفي الفضيلة وهو ظاهر في نفي الجواز لكنه خبر واحد لا يزاد به على الكتاب فمقتضاه الوجوب الا لصارف فذكر بعضهم ان الصارف قوله عليه السلام من توضأ وسمى الله تعالى كان طهورا لجميع أعضائه ومن توضأ ولم يسم الله كان طهورا لاعضاء وضوئه فانه يقتضي وجود الوضوء بلا تسمية وهو مردود من ثلاثة أوجه الاول ضعف الحديث كما بينه في فتح القدير الثاني ان ترك الواجب لا ينفي الوجود وانما يوجب النقصان فقط الثالث انه يقتضي تجزي الطهارة وهي غير متجزئة عندنا كذا في المعراج ورده الاكمل في تقريره بان من توضأ وغسل بعض أعضاء وضوئه كانت الطهارة مقتصرة على ما غسل نعم بدن الانسان باعتبار ما يخرج منه غير متجز وقيل الصارف عدم حكاية عثمان وعلي لها لما حكيا وضوءه عليه السلام ورده في فتح القدير بأن عدم النقل لا ينفي الوجود فكيف بعد الثبوت بوجه آخر ألا ترى انهما لم ينقلا التخليل والسواك ولا شك انهما سنتان وذكر في المبسوط ان الصارف هو عدم تعليمها للاعرابي لما علمه الوضوء ورده في فتح القدير بان حديث الاعرابي وان حسنه الترمذي ضعفه ابن القطان قال فاذى النظر الى وجوبها غير أن صحة الوضوء لا تتوقف عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع ولا يلزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد الا لو قلنا بالافتراض وقد أجاب عن قولهم لا واجب في الوضوء بما حاصله أن هذا الحديث لما كان ظني الثبوت قطعي الدلالة ولم يصرفه صارف أفاد الوجوب ولا مانع منه وقول من قال انه ظني الدلالة ممنوع بانه ان أريد بظنيها مشتركها فما نحن فيه ليس منه فان الظاهر ان النفي متسلط على الوضوء والحكم الذي هو الصحة ونفي الكمال احتمال وان أريد بظنيها ما فيه احتمال ولو مرجوحا فلا نسلم أنه لا يثبت به الوجوب لان الظن واجب الاتباع وان كان فيه احتمال ولقائل أن يقول ان قوله عدم النقل لا ينفي الوجود الى آخره لا يتم في الواجب اذ لا يجوز في التعليم ترك شئ من الواجبات فلو كانت التسمية واجبة لذكراها للحاجة الى بيانها بخلاف السنن فكان هذا صارفا لما عن الرد ومرادهم من ظني الدلالة مشتركها كما صرح به الاصوليون ولا شك انه مشترك شرعي أطلق تارة وأريد به نفي الحقيقة نحو لا صلاة لحائض الا بخمار ولا نكاح الا بشهود وأطلق تارة مرادا به نفي الكمال نحو لا صلاة للعبد الآبق ولا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فتعين نفي الحقيقة في الاول بالاجماع وفي الثاني لانه مشهور تلقته الامة بالقبول فتجوز الزيادة بمثله على النصوص المطلقة فكانت الشهادة شرطا فعند عدم المرجح لاحد المعنيين كان الحديث ظنيا وبه تثبت السنة ومنه حديث التسمية والعجب من الكمال ابن الهمام انه في هذا الموضع نفي ظنية الدلالة عن حديث التسمية بمعنى مشتركها وأثبتها له في باب شروط الصلاة بابلغ وجوه الاثبات بان قال ولا شك في ذلك لان احتمال نفي الكمال قائم فالحق ما عليه علماؤنا من انها مستحبة كيف وقد قال الامام أحمد لا أعلم فيها حديثا ثابتا والله تعالى أعلم ولو نسي التسمية في ابتداء الوضوء ثم ذكرها في خلاله فسمى لا تحصل السنة بخلاف نحوه في الاكل كذا في التبيين معللا بان الوضوء عمل واحد بخلاف الاكل فان كل لقمة فعل مبتدأ اه ولهذا ذكر في الخانية لو قال كلما أكلت اللحم فلله علي أن أتصدق بدرهم فعليه بكل لقمة درهم لان كل لقمة أكل لكن قال المحقق ابن الهمام وانما يستلزم في الاكل تحصيل السنة في الباقي لا استدراك مافات اه وظاهره مع ما قبله انه اذا نسي التسمية فاتيانه بها وعدمه سواء مع ان ظاهر ما في السراج الوهاج ان الاتيان بها مطلوب ولفظه فان نسي التسمية في أول الطهارة أتى بها اذا ذكرها قبل الفراغ حتى لا يخلو الوضوء منها

بالحديث أعني لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه نفي الفضيلة مع ان ظاهره نفي الجواز فيفيد كونها فرضا لكن لكونه آحادا لا يفيدها فيحمل على الوجوب الا لصارف فيحمل على السنية (قوله وان أريد بظنيها ما فيه احتمال ولو مرجوحا) أي فيدخل فيه احتمال نفي الكمال (قوله ولقائل ان يقول ان قوله) أي قول صاحب فتح القدير (قوله ولا شك انه مشترك) في دعوى الاشتراك بين المعنى الحقيقي والمجازي تأمل فتأمل (٣ قوله لا أعلم فيها حديثا ثابتا) يعني بخصوصها والا فهي مستفادة من الحديث الصحيح كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله اقطع ويروى أبتر ويروى اجذم وأدنى ما فيه الدلالة على السنة وهو المعتمد من المذهب الذي يعول عليه ويذهب (قوله فاتيانه بها وعدمه سواء) قال الرملي أي من انه لا يكون آتيا بالسنة أما انه يأتي بها بعد غسل بعض أعضاء الوضوء فنافي كلام الكمال والزيلعي ما يمنعه تأمل اه مقدسي

٣ هذه القولة ليست بخط المؤلف وانما هي من كلام ابنه بهامش البحر

(قوله

(قول المصنف والسواك) قال الرملي السواك من الشرائع القديمة لحديث فيه ضعيف ومجهول قال النووي فلعله اعتضد بطرق أخر فصار حسنا أربع من سنن المرسلين وعد منها السواك اهـ ذكره ابن قاسم العبادي في شرحه على أبي شجاع الشافعي رحمه الله (قوله ويجوز رفعه وجره وهو الاظهر) نبه صاحب النهر على أنه سيأتي قريبا في بيان وقته ما يرجح ان الاظهر الاول فلا تغفل (قوله وتعقبه في فتح القدير بانه لم تعلم المواظبة منه على الوضوء) الاولى عند الوضوء كما هو في فتح القدير (قوله وهو الحق) قال الرملي أقول قال الحلبي في شرح المنية وقد عده القدوري والاكثرون من السنن وهو الاصح ٢١ لما ذكرنا في الشرح اهـ فقد علم بذلك اختلاف التصحيح (قوله لكن قولهم يستحب عند القيام الى الصلاة ينافي ما نقلوه الخ) قال في النهر يمكن ان يجاب عنه بما نقله في السراج حيث قال وأما اذا نسي السواك للظهر ثم تذكره بعد ذلك فانه يستحب له ان يستاك حتى يدرك فضيلته

والسواك وغسل فمه وأنفه

وتكون صلاته بسواك اجماعا اهـ وهو في هذه الحالة مندوب صلاة لا للوضوء وبه ظهر سر كلام الغزنوي اهـ وقد يقال ان ما نقلوه من انه عندنا للوضوء مرادهم به بيان ما به أفضلية الصلاة التي بسواك على غيرها كما ورد في الحديث صلاة بسواك أفضل من خمس وسبعين صلاة بغير سواك وفي فتح القدير أفضل من سبعين وفائدته انه لو لم يأت به في الوضوء لا تحصل تلك الافضلية ولو أتى به عند الصلاة فكونه عندنا للوضوء لا ينافي ذلك كما لا ينافي استحبابه عند غيره مما مر على أنه يبعد عدم استحبابه في الصلاة التي هي مناجاة للرب تعالى سيما عند بعد العهد من الوضوء مع ما فيها من قراءة القرآن التي يستحب استعماله عندها وحضور الملائكة عندها مع انهم استحبوه عند مجامع الناس فبالاولى مع حضور الملائكة قال في هدية ابن العماد روى جابر رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا قام أحدكم يصلي من الليل فليستك فان أحدكم اذا قرأ في صلاته وضع ملك فاه على فيه لا يخرج من فيه شئ الا دخل فم الملك أسنده البيهقي في شعب الايمان اهـ

(قوله والسواك) أي استعماله لانه اسم للخشبة كذا في الشروح ولا حاجة اليه لان السواك يأتي بمعنى المصدر أيضا كما ذكره ابن فارس في كتابه المسمى بمقاييس اللغة ولهذا قال في فتح القدير أي الاستياك والجمع سوك ككتاب وكتب ويجوز رفعه وجره وهو الاظهر ليفيد أن الابتداء به سنة أيضا واستدل في الكافي للسنية بأنه عليه السلام واظب عليه مع الترك وتعقبه في فتح القدير بانه لم تعلم المواظبة منه على الوضوء وأما ما ورد من أفضلية الصلاة التي بسواك على غيرها فيدل على الاستحباب وهو الحق ولذا صحح الشارح وغيره الاستحباب واختلف في وقته ففي النهاية وفتح القدير انه عند المضمضة وفي البدائع والمجتبى قبل الوضوء والاكثر على الاول وهو الاولى لانه الاكمل في الانقاء وليس هو من خصائص الوضوء بل يستحب في مواضع لاصفرار السن وتغير الرائحة والقيام من النوم والقيام الى الصلاة وأول ما يدخل البيت وعند اجتماع الناس وعند قراءة القرآن كذا في فتح القدير وغيره لكن قولهم يستحب عند القيام الى الصلاة ينافي ما نقلوه من انه عندنا للوضوء لا للصلاة خلافا للشافعي وعلله السراج الهندي في شرح الهداية بانه اذا استاك للصلاة ربما يخرج منه دم وهو نجس بالاجماع وان لم يكن ناقضا عند الشافعي وقالوا فائدة الخلاف تظهر فيمن صلى بوضوء واحد صلوات يكفيه السواك للوضوء عندنا وعند الشافعي يستاك لكل صلاة وكيفيته أن يستاك أعالي الاسنان وأسافلها والحنك ويبتدئ من الجانب الايمن وأقله ثلاث في الاعالي وثلاث في الاسافل بثلاث مياه واستحب أن يكون لينا من غير عقد في غلظ الاصبع وطول شبر من الاشجار المرة المعروفة ويستاك عرضا لا طولا لانه يخرج لحم الاسنان وقال الغزنوي يستاك طولا وعرضا والاكثر على الاول ويستحب امساكه باليد اليمنى والسنة في كيفية أخذه أن تجعل الخنصر من يمينك أسفل السواك تحته والبنصر والوسطى والسبابة فوقه واجعل الابهام أسفل رأسه تحته كما رواه ابن مسعود ولا يقبض القبضة على السواك فان ذلك يورث الباسور ويبدأ بالاسنان العليا من الجانب الايمن ثم الايسر ثم السفلى كذلك كذا في شرح منية المصلي وتقوم الاصبع أو الخرقة الخشنة مقامه عند فقده أو عدم أسنانه في تحصيل الثواب لا عند وجوده والافضل أن يبدأ بالسبابة اليسرى ثم باليمنى والعلك يقوم مقامه للمرأة لكون المواظبة عليه تضعف أسنانها فيستحب لها فعله ومنافعه كثيرة منها أنه يرضي الرب ويسخط الشيطان ومن خشي من السواك القيء تركه ويكره أن يستاك مضطجعا فانه يورث كبر الطحال كذا في السراج الوهاج (قوله وغسل فمه وأنفه) عدل عن المضمضة والاستنشاق المذكورين في أصله الوافي للاختصار وما في الشرح من أن الغسل يشعر بالاستيعاب فكان أولى فيه نظر فان المضمضة كذلك فانها اصطلاحا استيعاب الماء جميع الفم كما في الخلاصة وفي اللغة التحريك والاستنشاق

(قوله وبخلاف ذلك لا يجوز) أي بأن استنشق ببعضه وتمضمض بالباقي (قوله قال أستاذنا يتبين من هذا الخ) هو من كلام المعراج
ثم إن الإشارة في قوله من هذا الأظهر رجوعها إلى قوله ترك التكرار لا يكره أي تكرار المضمضة والاستنشاق كما

لا يخفى بل هو راجع إلى كونهما سنتين مؤكدتين يأثم بتركهما وعبارة المعراج نصها هكذا وفي الشفاء المضمضة والاستنشاق سنتان مؤكدتان من تركهما يأثم وفي مبسوط شيخ الإسلام ترك التكرار لا يكره مع الإمكان قال أستاذنا يتبين من هذا الخ (قوله يغسل مرة معهما) أي لأن النبي صلى الله عليه وسلم ورد عنه ترك التثليث حيث غسل مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به ولم يرد عنه ترك

وتخليل لحيته وأصابعه

المضمضة والاستنشاق كما سيأتي (قوله ورواه أبو داود وسكت عنه) قال الإمام النووي في مختصره المسمى بالتقريب ومن مظانه أي الحسن سنن أبي داود فقد جاء عنه أنه يذكر فيه الصحيح وما يشبهه ويقاربه وما كان فيه وهن شديد بينه وما لم يذكر فيه شيئاً فهو صالح فعلى هذا ما وجدنا في كتابه مطلقاً ولم يصححه غيره من المعتمدين ولا ضعفه فهو حسن عند أبي داود اهـ

لغة من النشق وهو جذب الماء ونحوه بريح الأنف إلى داخله واصطلاحاً إيصال الماء إلى مارن الأنف
كذا في الخلاصة والمارن ما لان من الأنف والمبالغة سنة فيهما أيضاً كذا في الوافي لحديث أصحاب
السنن الأربعة بالغ في المضمضة والاستنشاق إلا أن تكون صائماً وهي في المضمضة بالغرغرة وفي
الاستنشاق بالاستنثار كذا في الكافي والاستنثار دفع الماء ونحوه للخروج من الأنف وقد وافقه في
فتح القدير على الأول وقال في الثاني كما في الخلاصة إلى ما اشتد من الأنف وفي الخلاصة هي في المضمضة
أن يصل إلى رأس الحلق وقال شمس الأئمة هي في المضمضة أن يدير الماء في فيه من جانب إلى جانب
والأولى ما في فتح القدير ذكره بعضهم ولو تمضمض وابتلع الماء ولم يمجه أجزأه لأن المج ليس من حقيقتها
والأفضل أن يلقيه لأنه ماء مستعمل وفي الظهيرية وإذا أخذ الماء بكفه فمضمض ببعضه واستنشق
بالباقي جاز وبخلاف ذلك لا يجوز وفي المجتبى لو رفع الماء من كف واحدة للمضمضة جاز وللاستنشاق
لا يجوز لصيرورة الماء مستعملاً ولا يخفى أن نفي الجواز في المسئلتين بمعنى نفي الإجزاء في تحصيل السنة
لا بمعنى الحرمة لما أن أصلهما سنة أو تحمل على المضمضة والاستنشاق في الغسل الواجب وقالوا
المضمضة والاستنشاق سنتان مشتملتان على سنن منها تقديم المضمضة على الاستنشاق بالإجماع ومنها
التثليث في حق كل واحد بالإجماع وأخذ ماء جديد في التثليث سنة عندنا وعند الشافعي بماء واحد
وأخذ ماء جديد لكل واحد منهما سنة عندنا وعند الشافعي لهما ماء واحد وإزالة المخاط باليد اليسرى
كذا في المعراج وفي البدائع والمبسوط وفعلهما باليمين سنة وفي المنية أنه يستنشق باليسرى وفي
المعراج ترك التكرار لا يكره مع الإمكان قال أستاذنا يتبين من هذا أن من عنده ماء يكفي للغسل
مرة مع المضمضة والاستنشاق أو ثلاثاً بدونهما يغسل مرة معهما وفي السراج أنهما سنتان مؤكدتان
فإن ترك المضمضة والاستنشاق أثم على الصحيح اهـ ولا يخفى أن الإثم منوط بترك الواجب ويمكن
الجواب بما قالوه من أن السنة المؤكدة في قوة الواجب ودليل سنيتهما المواظبة كما في الهداية وفي
غاية البيان يعني مع الترك أحياناً وإلا كانتا واجبتين وقد علمت بما قدمناه أن المواظبة من غير ترك
لا تفيد الوجوب وجميع من حكى وضوءه عليه السلام اثنان وعشرون صحابياً كلهم ذكروهما فيه كما
في فتح القدير وفي نسخة شرح عليها مسكين غسل فمه وأنفه بمياه وقال قوله بمياه متعلق بكل واحد
والذي في الوافي غسل فمه بمياه وأنفه بمياه وهو أولى مما في الكنز ليدل على تجديد الماء في كل منهما
وقد جاء مصرحاً به في حديث الطبراني من قوله فمضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً يأخذ لكل مرة ماء
جديداً رواه أبو داود وسكت فكان حجة وما ورد مما ظاهره المخالفة فمحمول على الموافقة كما في فتح
القدير وفي السراج الوهاج ولو تمضمض ثلاثاً من غرفة واحدة لم يصر آتياً بالسنة وذكر الصيرفي أنه
يصير آتياً بالسنة اهـ ولا يخفى أنه يكون آتياً بسنة المضمضة لا بسنة كونها ثلاثاً بمياه فالنفي والإثبات
في القولين بالاعتبارين فلا اختلاف (قوله وتخليل لحيته وأصابعه) أما تخليل اللحية وهو تفريق
الشعر من جهة الأسفل إلى فوق لغير المحرم فسنة على الأصح وقيده في السراج الوهاج بأن يكون بماء
متقاطر في تخليل الأصابع ولم يقيده في تخليل اللحية وهل هو قول أبي يوسف وحده أو معه محمد قولان
ذكرهما في المعراج وصحح في خير مطلوب أن محمداً مع أبي يوسف وعند أبي حنيفة مستحب لعدم ثبوت

(قوله لا بسنة كونها ثلاثاً بمياه) النفي باعتبار القيد الأخير أي يكون آتياً بسنة المواظبة
المضمضة وبسنة التثليث أيضاً دون سنة تجديد الماء في كل مرة (قوله ولم يقيده في تخليل اللحية سيأتي) في الحديث أنه صلى الله عليه
وسلم أخذ كفاً من ماء (قوله وهل هو) أي القول بالسنية الذي هو الأصح

المواظبة ولان السنة اكمال الفرض فى محله وداخل اللحية ليس بمحل الفرض لعدم وجوب ايصال الماء الى باطن الشعر وجه الاصح مارواه أبوداود عن أنس كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا توضأ أخذ كفا من ماء تحت حنكه فخلل به لحيته وقال بهذا أمرنى ربى وسكت عنه وكذا المنذرى بعده وهو مغن عن نقل صريح المواظبة لان أمره حامل عليها وقولهم داخل اللحية ليس بمحل الفرض ممنوع بعد ثبوت الحديث الصحيح بخلافه وما أورد عليه من ان المضمضة والاستنشاق سنتان مع انهما ليستا فى محل الفرض أجيب عنه بانهما فى الوجه وهو محل الفرض اذلهما حكم الخارج من وجه ولان الكلام فى سنة تكون تبعا للفرض بقرينة المقام والايخرج عنه بعض السنن كالنية والتسمية كما لايخفى وانما لم يكن التخليل واجبا بالامر فى أمرنى ربى وخللوا أصابعكم الآتى لوجود الصارف وهو تعليم الاعرابى والاخبار التى حكى فيها وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فان التخليل لم يذكر فيها وما فى النهاية من أنا لو قلنا بالوجوب لزم الزيادة على النص بخبر الواحد فيه كلام اذلا يلزم الا لو قلنا بالافتراض وما فى الكافى من أنا لو قلنا بالوجوب فى الوضوء لساوى التبع الاصل ضعيف لانه لامانع منه اذا اقتضاه الدليل لان ثبوت الحكم بقدر دليله ولانه قد ظهر عدم المساواة فى حكم آخر وهو كونه لا يلزم بالنذر بخلاف الصلاة وأما تخليل الاصابع فهو ادخال بعضها فى بعض بماء متقاطر ويقوم مقامه الادخال فى الماء ولو لم يكن جاريا فسنة اتفاقا أعنى أصابع اليدين والرجلين لما فى السنن الاربعة من حديث لقيط ابن صبرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضأت فاسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع قال الترمذى حديث حسن صحيح وتقدم الصارف له عن الوجوب وكذا ما رواه الدارقطنى خللوا أصابعكم لايخللها الله بالنار يوم القيامة لانه ليس فيه الوعيد على الترك حتى يفيد الوجوب لان منطوقه ان تخليل الاصابع فى الوضوء سبب لعدم تخللها نار جهنم وهو لا يستلزم ان عدم التخليل فى الوضوء يستلزم تخلل النار الا لو كان تخليل الاصابع فى الوضوء علة مساوية لعدم تخليلها بالنار وهو منتف بانه قد يوجد التخليل بالنار مع تخليل الاصابع فحينئذ لا حاجة الى ماذكر فى شروح الهداية من ان الوعيد مصروف الى ما اذا لم يصل الماء الى ما بين الاصابع اذ قد علمت انه لا وعيد فى الحديث هذا مع ان ما قالوه لا يتم لانه اذا لم يصل يكون الغسل فرضا وليس التخليل غسلا كما لا يخفى هذا مع ان حديث الدارقطنى ضعيف كما فى فتح القدير وفى الظهيرية والتخليل انما يكون بعد التثليث لانه سنة التثليث ثم قيل الاولى فى أصابع اليدين أن يكون تخليلها بالتشبيك وصفته فى الرجلين أن يخلل بخنصر يده اليسرى خنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى كذلك ورد الخبر كذا فى معراج الدراية وغيره وتعقبه فى فتح القدير بقوله والله أعلم به ومثله فيما يظهر أمر اتفاقى لا سنة مقصودة اه لكن ورد بعض هذه الكيفية فيما رواه ابن ماجه عن المستورد بن شداد قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ فخلل أصابع رجليه بخنصره وأما كونه بخنصر يده اليسرى وبكونه من أسفل فالله أعلم به ويشكل كونه بخنصر اليسرى ان هذا من الطهارة المستحب فى فعلها أن تكون باليمين ولعل الحكمة فى كونها بالخنصر كونها أدق الاصابع فهى بالتخليل أنسب كذا فى شرح المنية وقولهم من أسفل الى فوق يحتمل شيئين أحدهما انه يبدأ من أسفل الاصابع الى فوق من ظهر القدم ثانيهما أن يكون المراد من أسفل الاصبع من باطن القدم كما جزم به فى السراج الوهاج والاول أقرب وفى المعراج عن شيخه العلامة فى قوله عليه السلام خللوا الحديث دليل على ان وظيفة الرجل الغسل لا المسح فكان حجة على الروافض اه (قوله وتثليث الغسل) أى تكراره ثلاثا سنة لكن الاولى فرض

(قوله بعد ثبوت الحديث الصحيح بخلافه) أى بخلاف ما أفاده قولهم داخل اللحية الخ (قوله وما أورد عليه) أى على قولهم داخل اللحية ليس بمحل الفرض (قوله وهو منتف بانه قد يوجد التخليل بالنار مع تخليل الاصابع) فيه بحث وذلك انه لو لم يكن تخليل الاصابع فى الوضوء علة مساوية لعدم تخليلها بالنار لما كان لقوله عليه الصلاة والسلام لا يخللها الله بالنار فائدة

وتثليث الغسل

ولما صح التعليل به للامر بالتخليل وللزم ان يكون فعله وعدمه سواء لعدم استلزامه حصول الموعود عليه بالفعل وحصول مقابله بالترك وكيف يكون كذلك وقد صرح بالوعيد فى حديث الطبرانى كما نقله فى الفتح من لم يخلل أصابعه بالماء خللها الله بالنار يوم القيامة فتدبر (قوله من ظهر القدم) متعلق بيبدأ أى يبتدئ من جهة ظهر القدم فيدخل خنصر يده بين أصابع الرجل فيخلل من أسفل صاعدا الى فوق وأما على الثانى فيدخلها من جهة باطن القدم ويصعد بها من أسفل الى فوق

(قوله ولا يخفى ترجيح الثاني الخ) قال بعض الفضلاء هذا يخالف ما قاله في المضمضة من أن السنة المؤكدة في قوة الواجب فيأثم بتركها وقال في باب صفة الصلاة اعلم ان الظاهر من كلام أهل المذهب ان الاثم منوط بترك الواجب أو السنة المؤكدة على الصحيح لتصريحهم بان من ترك سنن الصلوات الخمس قيل لا يأثم والصحيح انه يأثم ذكره في فتح القدير وتصريحهم بالاثم لمن ترك الجماعة مع انها سنة مؤكدة على الصحيح وكذا في نظائره كما هو معلوم لمن تتبع كلامهم ولا شك ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه أشد من بعض فالاثم لتارك السنة المؤكدة أخف من الاثم لتارك الواجب وقال في باب الامامة الجماعة سنة مؤكدة أي قوية تشبه الواجب في القوة والراجح عند أهل المذهب الوجوب ونقله في البدائع عن عامة مشايخنا وذكر هو وغيره ان القائل منهم انها مؤكدة ليس مخالفا في الحقيقة بل في العبارة لان السنة والواجب سواء خصوصا ما كان من شعائر الاسلام اه وفي كلامه تناقض لانه جعل السنة المؤكدة تارة دون الواجب

ونيته

وتارة مثله ولا يمكن دفعه الا بحمل افراد السنة المؤكدة على التفاوت في التأكد والقوة فيكون بعضها لزيادة تأكده في مرتبة الواجب كالجماعة وبعضها اقل تأكدا دونه كتثليث الغسل (قوله فكيف يدعي الاتفاق الخ) قال في النهر وأقول لا تدافع في كلامهم لاختلاف الموضوع وذلك ان ما في الخلاصة فيما اذا اعاده مرة واحدة وما في السراج فيما اذا كرر مرارا ولفظه في السراج لو تكرر الوضوء في مجلس واحد مرارا لم يستحب بل يكره لما فيه من الاسراف فتدبر اه لكن قال الحلبي في شرح المنية اطبقوا على ان الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها فاذا لم يؤد به عمل مما هو المقصود من شرعيته كالصلاة وسجدة التلاوة ومس المصحف ينبغي ان لا يشرع تكراره قربة لكونه غير مقصود لذاته فيكون اسرافا محضا اه فليتأمل (قوله اذ لا دليل على الكراهة) أقول قد يستدل عليها بالحديث المار من قوله عليه الصلاة والسلام فمن زاد على هذا أو نقص فقد تعدى وظلم لان أئمتنا استدلوا على انه مرة واحدة بالحديث المصرح فيه بها وحملوا ما صرح

والثنتان سنتان مؤكدتان على الصحيح كذا في السراج واختاره في المبسوط والاولى أن يقال انهما سنة مؤكدة لا توصف الثانية وحدها أو الثالثة وحدها بالسنية الا مع ملاحظة الاخرى والسنة تكرار الغسلات المستوعبات لا الغرفات وان اكتفى بالمرة الواحدة قيل يأثم لانه ترك السنة المشهورة وقيل لا يأثم لانه قد أتى بما أمره به ربه كذا في الظهيرية ولا يخفى ترجيح الثاني لقولهم والوعيد في الحديث لعدم رؤيته الثلاث سنة فلو كان الاثم يحصل بالترك لما احتيج الى حمل الحديث على ما ذكروا وقيل ان اعتاد يكره والا فلا واختاره في الخلاصة وقد ذكروا دليل السنة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله الصلاة الا به وتوضأ مرتين مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف الله له الاجر مرتين وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي فمن زاد على هذا أو نقص فقد تعدى وظلم فاما صدره الى قوله فمن زاد فرواه الدارقطني وأما عجزه من قوله فمن زاد الى آخره فرواه ابن ماجه والنسائي وقوله توضأ مرة أي غسل كل عضو مرة والمراد بالقبول الجواز بمعنى الصحة وانما قلنا هذا لما عرف ان القبول لا يلازم الصحة لان الصحة تعتمد وجود الشرائط والاركان والقبول يعتمد صدق العزيمة وخلوصها وله شرائط كثيرة لقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين واختلف في معنى قوله فمن زاد على هذا على أقوال فقيل على الحد المحدود وهو مردود بقوله عليه الصلاة والسلام من استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل والحديث في المصابيح واطالة الغرة تكون بالزيادة على الحد المحدود وقيل على أعضاء الوضوء وقيل الزيادة على العدد والنقص عنه والصحيح انه محمول على الاعتقاد دون نفس الفعل حتى لو زاد أو نقص واعتقد ان الثلاث سنة لا يلحقه الوعيد كذا في البدائع واقتصر عليه في الهداية وعلى الاقوال كلها لو زاد لطمأنينة القلب عند الشك أو بنية وضوء آخر بعد الفراغ من الاول فلا بأس به لانه نور على نور وكذا ان نقص لحاجة لا بأس به كذا في المبسوط وأكثر شروح الهداية وفيه كلام لانهم قد صرحوا بأن تكرار الوضوء في مجلس واحد لا يستحب بل يكره لما فيه من الاسراف في الماء كما في السراج الوهاج فكيف يدعي الاتفاق كما في الخلاصة على عدم الكراهة لو نوى وضوءا آخر حين فرغ من الاول اللهم الا أن يحمل على ما اذا اختلف المجلس وهو بعيد كما لا يخفى وفي الحديث لف ونشر لان التعدي يرجع الى الزيادة والظلم الى النقصان كذا في غاية البيان وقيد المصنف بالغسل احترازا عن المسح فانه لا يسن تثليثه كذا في فتح القدير واذا كان غير مسنون فهل يكره فالمذكور في المحيط والبدائع انه يكره وفي الخلاصة انه بدعة وقيل لا بأس به وفي فتاوى قاضيخان وعندنا لو مسح ثلاث مرات بثلاث مياه لا يكره ولكن لا يكون سنة ولا أدبا اه وهو الاولى كما لا يخفى اذ لا دليل على الكراهة وسيأتي تمامه (قوله ونيته) أي ونية المتوضئ

فيه بالثلاث على التثليث بمياه واحد كما يأتى ووضوءه عليه السلام ليس فيه تثليث المسح بمياه عندنا فترجع اليه الاشارة فى قوله فمن زاد على هذا الخ اذلاشك ان هذا زيادة بناء على ماثبت عندنا من وضوئه صلى الله عليه وسلم تأمل وفى شرح المنية الكبير بعد حكاية الاقوال مانصه والاوجه انه يكره قال فى الكافى التثليث يعنى بمياه يقربه من الغسل ولو بدله به كره كذا ذا قرب به منه اه (قوله فلاحاجة حينئذ الى ماذكره الزيلعى) عبارته هكذا ونيته أى نية الوضوء فالهاء راجعة الى الوضوء لانه المذكور وكذا وقع فى مختصر القدورى حيث قال ينوى الطهارة والمذهب ان ينوى مالا يصح ٢٥ الا بالطهارة من العبادة أو رفع الحدث

رفع الحدث أو اقامة الصلاة هذا هو مراد المصنف كما أفصح عنه فى الكافى فلا حاجة حينئذ الى ماذكره الزيلعى كما لا يخفى واستفيد منه ان نية الطهارة لا تكفى فى تحصيل السنة كانه والله أعلم لانها متنوعة الى ازالة الحدث أو الخبث فلم ينو خصوص الطهارة الصغرى فعلى هذا لو نوى الوضوء فانه يكون محصلا لها لان الوضوء ورفع الحدث سواء لان حقيقة الوضوء رفع الحدث كما حققناه أولا وعلى هذا فيصح عود الضمير الى الوضوء وسقط به كلام الزيلعى أيضا كما لا يخفى مع ان الوضوء أخص من رفع الحدث لانه يشمل الغسل فعلى هذا نية الوضوء أولى قالوا المعتبر قصد رفع الحدث أو اقامة الصلاة كما ذكر أو استباحتها أو امتثال الامر كما فى المعراج ولا يتأتى الاخير قبل دخول الوقت اذ ليس مأمورا به الا أن يقال ان الوضوء لا يكون نفلا لانه شرط للصلاة وشرطها فرض ولا يخفى ما فيه وهى لغة عزم القلب على الشئ واصطلاحا كما فى التلويح قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى فى ايجاد الفعل واعترض عليه بأن هذا انما يستقيم فى العبادات المترتب عليها الثواب دون المنهيات المترتب عليها العقاب فالصواب أن تفسر النية بتوجه القلب نحو ايجاد الفعل وتركه موافقا للغرض من جلب نفع أو دفع ضر حالا أو مآلا اه وقد يقال ان هذا الاعتراض مبنى على أن المكلف به فى النهى ليس هو الكف الذى هو الانتهاء وهو قول البعض والراجح فى الاصول أنه لا تكليف الا بفعل فهو فى النهى كفه النفس فحينئذ دخل فى ايجاد الفعل وفى الصحاح العزم ارادة الفعل والقطع عليه والقصد اتيان الشئ وذكر اليمنى فى شرح الشهاب ثم النية معنى وراء العلم فهى نوع ارادة كالقصد والعزيمة والهم والحب والود فالكل اسم للارادة الحادثة لكن العزم اسم للمتقدم على الفعل والقصد اسم للمقترن بالفعل والنية اسم للمقترن بالفعل مع دخوله تحت العلم بالمنوى وهذا لان الفعل لا يوجد بدون الارادة فاذا قام الرجل من قعوده لا بد وأن يكون مريدا للقيام وان لم تعمل ارادته القيام وقد يركع الرجل ويسجد ذاهلا عن معرفة ارادة الركوع والسجود ويستحيل وجودهما بدون الارادة بالكلية لان الارادة صنو القدرة وانما المفقود العلم لا غير ولذا قلنا للمكره ارادة وان كانت فاسدة بمقابلة ارادة المكره لكن قد تذكر النية مقام العزيمة كما فى قولنا ونوى الصوم بالليل أى عزم عليه وأطال فيه فليراجع لاشتماله على فوائد كثيرة ثم اعلم ان النية فى غير التوضؤ بسؤر الحمار ونبيذ التمر سنة مؤكدة على الصحيح وليست بشرط فى كون الوضوء مفتاحا للصلاة ووقتها عند غسل الوجه ومحلها القلب والتلفظ بها مستحب كذا فى السراج الوهاج وأما النية فى التوضؤ بسؤر الحمار أو بنبيذ التمر فشرط كذا فى شرح المجمع والنقاية معزيين الى الكفاية قيدنا بقولنا فى كونه مفتاحا لانها شرط فى كونه سببا للثواب على الاصح وقيل

كما فى التيمم وعن بعضهم نية الطهارة فى التيمم تكفى فكذا ههنا فعلى هذا لا يرد عليه ويجوز أن يكون الضمير عائدا على الشخص المتوضئ لان الكلام يدل عليه أى ونية الرجل الصلاة فيكون المفعول محذوفا اه وحاصله ان الضمير اما عائد على الوضوء أو على المتوضئ لكن يرد على الاول وعلى قول القدورى ينوى الطهارة ماذكره من أن المذهب نية مالا يصح الا بالطهارة أو رفع الحدث الا ان يقاس على التيمم فتصح نية الطهارة ومثلها الوضوء بالاولى لانه أخص وعلى هذا لا يرد شئ وحينئذ فاعتراض الشارح على الزيلعى أولا حيث أرجع الضمير الى الوضوء مقدما له واحتاج الى الجواب عنه مع ان صاحب المتن أرجعه الى المتوضئ

وصاحب الدار أدرى وثانيا بان الوضوء ورفع الحدث سواء وحينئذ فلا يصح ما أورده بقوله والمذهب الخ لان رفع الحدث هو حقيقة الوضوء فنية الوضوء لا تكون مخالفة للمذهب (قوله لانها متنوعة الخ) قيل فيه نظر فان الحدث متنوع الى أكبر وأصغر وقد كفى نية رفعه فى تحصيل السنة اه قلت قد يفرق بان الاكبر مشتمل على الاصغر فالحدث وان تنوع فالمقصود وهو الاصغر حاصل اما استقلالا واما ضمنا بخلاف الخبث (قوله ولا يخفى ما فيه) لمنافاته لما مر من انه يكون واجبا ومندوبا

(قوله صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا) لان التقدير حكم الاعمال وهذا مجاز كما تقدم تقريره والحكم المقدر مشترك بين النوعين المختلفين فتريد منهما ما هو المتفق عليه عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى وهو الحكم الاخروي اذ لا ثواب بدون النية اتفاقا وأما الدنيوي فلا دليل عليه (قوله فاندفع بهذا التقرير ما أورده في الكشف الخ) اعلم ان الاصوليين قالوا لما صار الاسم مشتركا والمشترك لا عموم له عندنا أردنا المعنى المتفق عليه الذي هو الاخروي وأورد عليهم ان الذي لا عموم له هو المشترك اللفظي ولا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين ٢٦ اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو مشترك معنوي

يثاب بغير نية ثم استدل الشافعي على اشتراطها فيه بالحديث المشهور المتفق على صحته انما الاعمال بالنية ووجهه أن المراد بالاعمال العبادات لان كثيرا من الاعمال تعتبر شرعا بلا نية فيكون المراد انما صحة العبادات بالنية والوضوء عبادة لانها فعل ما يرضي الرب وهو كذلك فصار كالتيمم ولنا على ما ذكره الاصوليون أن حقيقة هذا التركيب متروكة بدلالة محل الكلام لان كلمة انما للحصر وقد دخلت على المعرف بلام الاستغراق وذلك يقتضي أن لا يوجد عمل بلا نية ولا يمكن حمله على العموم لان كثيرا من الاعمال يوجد بلا نية فصار مجازا عن حكمه فالتقدير حكم الاعمال بالنيات من اطلاق اسم السبب على المسبب أو من حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والحكم نوعان مختلفان أحدهما أخروي وهو الثواب والاثم وهو بناء على صدق العزيمة وعدمه والثاني دنيوي وهو الجواز والفساد وهو بناء على وجود الاركان والشرائط وعدمها ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا ويكفي في تصحيحه ما هو المتفق عليه وهو الحكم الاخروي ولا دليل على ما اختلف فيه فلا يصلح تقديره حجة علينا فاندفع بهذا التقرير ما أورده في الكشف وشرح المغني وشرح المنار من أن قولهم أن الحكم مشترك ولا عموم له ممنوع بل هذا في المشترك اللفظي أما المشترك المعنوي فله عموم كالشئ والحكم منه فيتناول الكل باعتبار المعنى الاعم اذ تفسير الحكم الاثر الثابت بالشئ اهـ مع ان الاكمل في تقريره أجاب عنه بان هذا انما يستقيم أن لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطؤ وهو ممنوع لان الجواز والفساد وان كانا أثرين ثابتين بالاعمال موجبين لها لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح اهـ يعني لتخلفهما في الاول بعدم القبول مع الصحة وفي الثاني بالعفو من الله تعالى والمراد بالاعمال ما يشمل عمل القلب فيدخل فيه كف النفس بالنهي فانه عمل ولا ترد النية لانها خارجة لمعنى يخصها وهو لزوم التسلسل لكن اعتبار النية للتروك انما هو لحصول الثواب لا للخروج عن عهدة النهي لان مناط الوعيد بالعقاب في النهي هو فعل المنهي فمجرد تركه كاف في انتفاء الوعيد ومناط الثواب في المنهي كف النفس عنه وهو عمل مندرج في الحديث وعلى هذا فرق الشافعية بين الوضوء وازالة النجاسة بان الوضوء فعل فيفتقر الى النية وطهارة النجاسة من باب التروك فلا تفتقر الى النية كترك الزنا ضعيف فان التكليف أبدا لا يقع الا بالفعل الذي هو مقدور المكلف لا بعدم الفعل الذي هو غير مقدور وجوده قبل التكليف كما عرف في مقتضى النهي انه كف النفس عن الفعل لا عدم الفعل والترك ليس بفعل ولهذا لا يثاب المكلف على التروك الا اذا ترك قاصدا فلا يثاب على ترك الزنا الا اذا كف نفسه عنه قصدا الا اذا اشتغل عنه بفعل آخر كالنوم والعبادة وتركه بلا قصد فلا فرق بين الفعل والترك الموجبين للثواب والعقاب وقوله ان الوضوء عبادة

موضوع للاثر الثابت بالشئ فيعم الحكمين كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون لسواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شئ فلا حاجة الى ارادة أحدهما لتصحيحه وأنت خبير بان التقرير الذي قرره الشارح هو عين ما قرره الاصوليون فيرد عليه ما أورد عليهم فكيف يندفع الايراد بمجرد تقريره وليس فيه شئ زائد عليه يصلح للدفع اللهم الا ان يقال ان معنى تقريره انا نريد بالحكم المعنى المتفق عليه وندع الآخر الذي لا دليل عليه لا لما قالوا من عدم عموم المشترك بل استغناء عن المعنيين باحدهما المتفق عليه سواء كان الحكم مشتركا لفظيا أو معنويا وبهذا يحصل الدفع للايراد المذكور ولكن ينافي الحمل على هذا المعنى قوله ويكفي في تصحيحه فانه ظاهر فيما قاله الاصوليون فليتأمل (قوله مع ان الاكمل في تقريره أجاب عنه) أي عن الايراد المذكور وحاصله كما في شرح المنار للشارح ان المشترك المعنوي ان كان متواطئا قبل العموم وان كان مشككا لا يقبله (قوله عليهما) أي على الحكمين (قوله لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح) أي خلافا للمعتزلة بل الاعمال عند أهل السنة علامات محضة عليهما كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم عليهما يكون بالمعنى الآخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك الا هذا (قوله وقوله ان الوضوء) أي قول الشافعي المفهوم من المقام

عبادة والعبادة لا تصح الا بالنية سلمناه لانه لا يقع عبادة بدونها عندنا وليس الكلام في هذا بل في انه اذا لم ينو حتى لم يقع عبادة سببا للثواب فهل يقع الشرط المعتبر للصلاة حتى تصح به أو لا ليس في الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته فقلنا نعم لان الشرط مقصود التحصيل لغيره لا لذاته فكيف حصل حصل المقصود وصار كستر العورة وباقي شروط الصلاة لا يفتقر اعتبارها الى أن تنوى فمن ادعى ان الشرط وضوء هو عبادة فعليه البيان بخلاف التيمم لان التراب لم يعتبر شرعا مطهرا الا للصلاة وتوابعها لا في نفسه فكان التطهير به تعبدا محضا وفيه يحتاج الى النية وقياس الوضوء على التيمم ضعيف لان شرط صحة القياس أن لا يكون الاصل متأخرا والتيمم شرع بعد الهجرة والوضوء قبلها الا ان قصد به الاستدلال بمعنى لما شرع التيمم بشرط النية ظهر وجوبها في الوضوء فهو بمعنى لا فارق فليس الجواب الا باثبات الفارق المتقدم وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم الاعرابي الوضوء ولم يبين له النية فلو كانت شرطا لبينها له وقد علم مما قدمناه ان الوضوء يقع عبادة فقول بعضهم انه ليس بعبادة محمول على ما اذا لم ينو أو مراده نفي العبادة المقصودة كما صرح به في الكافي وغيره وبهذا اندفع ما ذكره النووي من الرد على من نفى العبادة عن الوضوء متمسكا بحديث مسلم الطهور شطر الايمان واعلم ان المذكور في الاصول أن الغسل والمسح في آية الوضوء خاصان وهو لا يحتمل البيان فاشتراط النية في الوضوء زيادة على النص بخبر الواحد لو دل عليها وهو لا يجوز فأورد القعدة الاخيرة فانها فرض بخبر الواحد فأجيب بان الصلاة مجملة في حق ما تتم به اذ لم يعرف بان اتمامها بأي شئ يقع فاحتاج الى البيان وقد بين بالحديث فالفرض ثبت بالكتاب والحديث التحق به بيانا لمجمله فأورد أنه ينبغي أن يلتحق خبر الفاتحة كذلك فأجيب بأنه لا اجمال في أمر القراءة بل هو خاص وأورد أيضا أنه ينبغي عدم اشتراط النية في العبادات لما ذكر أجيب بانها فرض فيها لا بالحديث المذكور بل بقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فانه جعل الاخلاص الذي هو عبارة عن النية حالا للعابدين والاحوال شروط ومن هنا نشأ اشكال على من استدل به على اشتراطها في العبادات كصاحب الهداية مع قولهم في الاصول ان حديث انما الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة يفيد السنية والاستحباب وسيأتي تمامه في محله ان شاء الله تعالى (قوله ومسح كل رأسه مرة) أي مرة مستوعبة لما روى الترمذي في جامعه أن عليا رضي الله تعالى عنه توضأ وغسل أعضاءه ثلاثا ومسح رأسه مرة وقال هذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الهداية والذي يروى عنه من التثليث فمحمول عليه بماء واحد وهو مشروع على ما روى الحسن عن أبي حنيفة اه ولان التكرار في الغسل لاجل المبالغة في التنظيف ولا يحصل ذلك بالمسح فلا يفيد التكرار فصار كمسح الخف والجبيرة والتيمم وما قلناه أولى لانه قياس الممسوح على الممسوح وما قاله الشافعي قياس الممسوح على المغسول وفي العناية فان قيل قد صار البلل مستعملا بالمرة الاولى فكيف يسن امراره ثانيا وثالثا أجيب بانه يأخذ حكم الاستعمال لاقامة فرض آخر لا لاقامة السنة لانها تبع للفرض ألا ترى ان الاستيعاب يسن بماء واحد وقال الزيلعي تكلموا في كيفية المسح والاظهر أن يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدهما الى القفا على وجه يستوعب جميع الرأس ثم يمسح أذنيه بأصبعيه ولا يكون الماء مستعملا بهذا لان الاستيعاب بماء واحد لا يكون الا بهذا الطريق وما قاله بعضهم من أنه يجافي كفيه تحرزا عن الاستعمال لا يفيد لانه لا بد من الوضع والمد فان كان مستعملا بالوضع الاول فكذا بالثاني فلا يفيد تأخيره اه (قوله وأذنيه بمائه) أي بماء الرأس وفي المجتبى يمسحهما بالسبابتين داخلهما وبالابهامين

(قوله فقلنا نعم) أي انه يقع الشرط المعتبر للصلاة (قوله فليس الجواب الا باثبات الفارق المتقدم) وهو ان التراب لم يعتبر شرعا مطهرا الا للصلاة (قوله فمحمول عليه بماء واحد وهو مشروع الخ) قال في فتح القدير روى الحسن عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه في المجرد اذا مسح ثلاثا بماء واحد كان مسنونا

ومسح كل رأسه مرة وأذنيه بمائه

(قوله وما قاله بعضهم الخ) أي في كيفية الاستيعاب وبيانه كما ذكره في النهر ان يضع يديه ويضع بطون ثلاث أصابع من كل كف على مقدم الرأس ويعزل السبابتين والابهامين ويجافي الكفين ويجرهما الى الرأس ثم يمسح الفودان بالكفين ويجرهما الى مقدم الرأس ويمسح ظاهر الاذنين بباطن الابهامين وباطن الاذنين بباطن السبابتين ويمسح رقبته بظاهر اليدين حتى يصير ماسحا ببلل لم يصر مستعملا هكذا روت عائشة رضي الله تعالى عنها مسحه عليه الصلاة والسلام اه ونقل عن الحواشي السعدية ان قوله لم يصر مستعملا يعني حقيقة وان لم يصر مستعملا حكما في عضو واحد

خارجهما وهو المختار كذا في المعراج وعن الحلواني وشيخ الاسلام يدخل الخنصر في أذنيه ويحركهما واستدل المشايخ بالحديث الأذنان من الرأس أي يمسحان بما يمسح به الرأس وتمام تقريره في غاية البيان واستدل في فتح القدير بفعله عليه الصلاة والسلام أنه أخذ غرفة فمسح بها رأسه وأذنيه على ما رواه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم وأما ما روى أنه عليه السلام أخذ لأذنيه ماء جديدا فيجب حمله على انه لفناء البلة قبل الاستيعاب توفيقا بينهما مع انه لو أخذ ماء جديدا من غير فناء البلة كان حسنا كذا في شرح مسكين فاستفيد منه أن الخلاف بيننا وبين الشافعي في أنه اذا لم يأخذ ماء جديدا ومسح بالبلة الباقية هل يكون مقيما للسنة فعندنا نعم وعنده لا أما لو أخذ ماء جديدا مع بقاء البلة فانه يكون مقيما للسنة اتفاقا (قوله والترتيب المنصوص) أي كما ذكر في النص كذا في أصله الوافي وهو سنة مؤكدة عندنا على الصحيح ويكون مسيئا بتركه وعند الشافعي فرض ومنهم من بنى الخلاف على الاختلاف في معنى الواو وليس بصحيح فان الصحيح عندنا وعنده كما هو قول الاكثر ان الواو لمطلق الجمع ولا تفيد الترتيب ومن زعم من أئمتنا انها له لمسائل استدل بها فقد أجيب عنها في الاصول ومن زعم من الشافعية انها له فقد ضعفه النووي في شرح المهذب فلم يوجد دليل بالافتراض فنفاه أئمتنا وقد علم من فعله عليه الصلاة والسلام فقالوا بسنيته وأما ما استدل به النووي بان الله تعالى ذكر ممسوحا بين مغسولات والاصل جمع المتجانسة على نسق واحد ثم عطف غيرها لا يخرج عن ذلك الا لفائدة وهي هنا وجوب الترتيب فقد أجيب عنه بأن الفائدة التنبيه على وجوب الاقتصاد في صب الماء على الأرجل لما أنها مظنة الاسراف كما في الكشاف وغيره وقد روى البخاري كما في التوشيح وأبو داود كما في السراج الوهاج أنه عليه الصلاة والسلام تيمم فبدأ بذراعيه قبل وجهه فلما ثبت عدم الترتيب في التيمم ثبت في الوضوء لان الخلاف فيهما واحد وأما ما استدل به الشارحون للشافعي من أن الله تعالى عقب القيام بغسل الوجه بالفاء وهي للترتيب بلا خلاف ومتى وجب تقديم الوجه تعين الترتيب اذ لا قائل بالترتيب في البعض وما أجابوا به من ان الفاء انما تفيد ترتيب غسل الاعضاء على القيام الى الصلاة لا ترتيب بعضها على بعض فقد قال النووي انه استدلال باطل عن الشافعي وكأن قائله حصل له ذهول واشتباه فاخترعه وأما ما استدل به الزيلعي عن الشافعي من الحديث لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل يديه ثم يغسل وجهه ثم يغسل ذراعيه فقد اعترف النووي بضعفه فلا حاجة الى الاشتغال بجوابه وأما ما استدل به في المعراج وغيره من انه صلى الله عليه وسلم نسي مسح رأسه ثم تذكر فمسحها ولم يعد غسل رجليه فقد قال النووي انه ضعيف لا يعرف والحاصل انه لا حاجة الى اقامة الدليل على عدم الافتراض لانه الاصل ومدعيه مطالب به (قوله والولاء) بكسر الواو وهو التتابع في الافعال من غير أن يتخللها جفاف عضو مع اعتدال الهواء كذا في تقرير الاكمل وغيره وفي السراج مع اعتدال الهواء والبدن بغير عذر وأما اذا كان لعذر بان فرغ ماء الوضوء أو انقلب الاناء فذهب لطلب الماء وما أشبهه فلا بأس بالتفريق على الصحيح وكذا اذا فرق في الغسل والتيمم اه وظاهر الاول ان العضو الاول اذا جف بعدما غسل الثاني فانه ليس بولاء وذكر الزيلعي وغيره ان الولاء غسل العضو الثاني قبل جفاف الاول وهو يقتضي انه ولاء وهو الاولى وفي المعراج عن الحلواني تجفيف الاعضاء قبل غسل القدمين بالمنديل لا يفعل لان فيه ترك الولاء ولا بأس بأن يمسح بالمنديل واستدل في المعراج على عدم فرضية الولاء بان ابن عمر رضي الله عنهما توضأ في السوق فغسل وجهه ويديه ومسح برأسه ثم دعي الى جنازة فدخل المسجد ثم

(قوله أما لو أخذ ماء جديدا الخ) مقتضى هذا أن يكون أخذ ماء جديد مطلوبا عندنا خروجا من الخلاف لتكون عبادة مجمعا عليها لكن تقييد المتون كونه بماء الرأس يقتضي انه السنة وكذا استدلالهم بحديث الاذنان من الرأس ولا يسن تجديد ماء للرأس فكذا لما كان منه وفي شرح المنية لابن أمير حاج ثم السنة عندنا وعند أحمد أن يكون بماء الرأس خلافا لمالك والشافعي وأحمد في رواية الخ فما ذكره مسكين رواية والمتون والشروح على خلافها تأمل (قوله

والترتيب المنصوص والولاء

أي كما ذكره في النص) أي في الآية وفيه اشارة الى رد ما قاله الزيلعي أي الترتيب المنصوص عليه من جهة العلماء اه فانه خلاف الظاهر مع ان صاحب المتن صرح بما يدل على مراده (قوله وظاهر الاول) ينبغي اسقاط لفظة الاول والاتيان بالضمير بدله أو تأخير هذا الكلام عن قوله وذكر الزيلعي

مسح على خفيه اه قال النووي في شرح المهذب وهو أثر صحيح رواه مالك عن نافع عن ابن عمر والاستدلال به حسن فان ابن عمر فعله بحضرة حاضري الجنازة ولم ينكر عليه (قوله ومستحبه التيامن) أي مستحب الوضوء البداءة باليمين في غسل الاعضاء وهو في اللغة الشئ المحبوب ضد المكروه وعند الفقهاء هو مافعله النبي صلى الله عليه وسلم مرة وتركه أخرى والمندوب مافعله مرة أو مرتين وتركه تعليما للجواز كذا في شرح النقاية ويرد عليه مارغب فيه ولم يفعله وماجعله تعريفا للمستحب جعله في المحيط تعريفا للمندوب فالاولى ماعليه الاصوليون من عدم الفرق بين المستحب والمندوب وان ماواظب عليه صلى الله عليه وسلم مع ترك مّا بلاعذر سنة ومالم يواظب عليه مندوب ومستحب وان لم يفعله بعد مارغب فيه كذا في التحرير وحكمه الثواب على الفعل وعدم اللوم على الترك وانما كان التيامن مستحبا لما في الكتب الستة عن عائشة رضي الله عنها كان صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شئ حتى في طهوره وتنعله وترجله وشانه كله والمحبوبية لاتستلزم المواظبة لان جميع المستحبات محبوبة له ومعلوم انه لم يواظب على كلها والالم تكن مستحبة بل مسنونة لكن أخرج أبوداود وابن ماجه عنه صلى الله عليه وسلم اذا توضأتم فابدؤا بميامنكم وغير واحد من حكى وضوءه صلى الله عليه وسلم صرحوا بتقديم اليمنى على اليسرى وذلك يفيد المواظبة لانهم انما يحكون وضوءه الذي هو عادته فيكون سنة وبمثله تثبت سنية الاستيعاب لانهم كذلك حكوا المسح كذا في فتح القدير لكن المواظبة لاتفيد السنية الا اذا كانت على سبيل العبادة وأما اذا كانت على سبيل العادة فتفيد الاستحباب والندب لا السنية كلبس الثوب والاكل باليمين ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على التيامن كانت من قبيل الثاني فلا تفيد السنية كذا في شرح الوقاية وكذا قال في السراج الوهاج ان البداءة باليمنى فضيلة على الاصح وقيدنا بقولنا في غسل الاعضاء تبعا لصدر الشريعة وغيره احترازا عن الممسوح فانه لايستحب تقديم اليمنى فيه كمسح الاذنين لان مسحهما معا أسهل كالخدين وليس في أعضاء الوضوء عضوان لايستحب تقديم الايمن منهما الا الاذنين فان كان الرجل أقطع لايمكنه مسحهما معا فانه يبتدئ باليمنى وبالخد الايمن كذا في السراج الوهاج (قوله ومسح رقبته) يعني بظهر اليدين لعدم استعمال بلتهما وقد اختلف فيه فقيل بدعة وقيل سنة وهو قول الفقيه أبي جعفر وبه أخذ كثير من العلماء كذا في شرح مسكين وفي الخلاصة الصحيح انه أدب وهو بمعنى المستحب كما قدمناه وأما مسح الحلقوم فبدعة واستدل في فتح القدير على استحباب مسح الرقبة انه عليه السلام مسح ظاهر رقبته مع مسح الرأس فاندفع به قول من زعم انه بدعة وليس مراده حصر مستحبه فيما ذكر لان له مستحبات كثيرة وعبر عنها بعضهم بمندوباته وقدمنا عدم الفرق بينهما فالذي في فتح القدير ان المندوبات نيف وعشرون ترك الاسراف والتقتير وكلام الناس والاستعانة وعن الوبري لابأس بصب الخادم كان صلى الله عليه وسلم يصب الماء عليه والتمسح بخرقة يمسح بها موضع الاستنجاء ونزع خاتم عليه اسمه تعالى أو اسم نبيه حال الاستنجاء وكون آنيته من خزف وأن يغسل عروة الابريق ثلاثا ووضعه على يساره وان كان اناء يغترف منه فعن يمينه ووضع يده حالة الغسل على عروته لا رأسه والتأهب بالوضوء قبل الوقت وذكر الشهادتين عند كل عضو واستقبال القبلة في الوضوء واستصحاب النية في جميع أفعاله وتعاهد موقيه وماتحت الخاتم والذكر المحفوظ عند كل عضو وأن لايلطم وجهه

ومستحبه التيامن ومسح رقبته

(قوله لم يواظب على كلها) ينبغي اسقاط لفظة كلها كما وقع في النهر وان كانت موجودة في الفتح لاقتضائه انه صلى الله عليه وسلم واظب على بعضها فيكون مسنونا لامستحبا تأمل الا ان يقال ذكر الشارح ذلك بناء على ماسيأتي فتدبر (قوله ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على التيامن كانت من قبيل الثاني) أي العادة قال في النهر سلمنا ان المواظبة كانت على وجه العبادة لكن عدم الاختصاص ينافيها ولو على سبيل العبادة كما قاله بعض المتأخرين اه أي عدم اختصاص التيامن بالوضوء ينافي كونه من سننه وانما يندب له كما يندب لغيره كالتنعل والترجل قلت يرد عليه عدم اختصاص السواك والنية به مع انه عليه الصلاة والسلام واظب عليهما وهما من سنن الوضوء تأمل (قوله الا الاذنين) أي والخدين بدليل مابعده فافهم (قوله يصب الماء عليه) ان كان مبنيا للمفعول فالماء نائب الفاعل وان كان مبنيا للفاعل ففيه ضمير يعود على الخادم والماء مفعول به (قوله والتمسح الخ) بالجر عطفا على الاسراف قال في المنية وان لايمسح أعضاءه بالخرقة التي مسح بها موضع الاستنجاء (قوله ونزع خاتم) ذكر في الفتح قبل هذا ما نصه ومنها استقاؤه مائه بنفسه والمبادرة الى ستر العورة بعد الاستنجاء وكأنه سقط من نسخة الشارح التي نقل عنها ما بين لفظتي الاستنجاء (قوله والذكر المحفوظ عند كل عضو) وهو كما في الزيلعي

وغيره ان يقول عند المضمضة اللهم اعني على تلاوة القرآن وذكرك وشكرك وحسن عبادتك وعند الاستنشاق اللهم ارحني رائحة الجنة ولا ترحني رائحة النار وعند غسل وجهه اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وعند غسل يده اليمنى اللهم اعطني كتابي بيميني وحاسبني حسابا يسيرا وعند غسل اليسرى اللهم لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري ولا تحاسبني حسابا عسيرا وعند مسح رأسه اللهم أظلني تحت ظل عرشك يوم لا ظل الا ظل عرشك وعند مسح أذنيه اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ٣٠ وعند مسح عنقه اللهم اعتق رقبتي من النار وعند غسل رجله اليمنى اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الاقدام وعند غسل رجله اليسرى اللهم اجعل ذنبي مغفورا وسعيي مشكورا وتجارتي لن تبور اه (قوله فعلى كونه مندوبا لا يكون الاسراف مكروها) قال في النهر لا نسلم ان ترك المندوب غير مكروه تنزيها لما في فتح القدير من الجنائز والشهادات ان مرجع كراهة التنزيه خلاف الاولى ولا شك ان تارك المندوب آت بخلاف الاولى والظاهر انه مكروه تحريما اذ اطلاق الكراهة مصروف الى التحريم فما في المنتقى موافق لما في السراج والمراد بالسنة المؤكدة لاطلاق النهي عن الاسراف وبه يضعف جعله مندوبا اه والضمير في قوله والظاهر انه الخ عائد الى الاسراف وقوله فما في المنتقى موافق لما في السراج صوابه لما في الخانية كما لا يخفى اذ لا ذكر للسراج لا في كلامه ولا في كلام الشارح (قوله والخامس ان ذكره الدلك الخ) يمكن ان يجاب عنه بأن مراده امرار اليد المبلولة على الاعضاء المغسولة لما قدمه الشارح عند الكلام على غسل الوجه عن خلف بن أيوب انه قال ينبغي للمتوضئ في الشتاء ان يبل أعضاءه بالماء شبه الدهن ثم يسيل الماء عليها لان الماء يتجافى عن الاعضاء في الشتاء اه لكن كان ينبغي تقييده بالشتاء تأمل (قوله الثامن ان الادعية المذكورة الخ) قال الشيخ علاء الدين الحصكفي في شرح التنوير قد رواه ابن حبان وغيره عنه عليه الصلاة والسلام من طرق قال محقق الشافعية الرملي فيعمل به في فضائل الاعمال وان أنكره النووي اه

بالماء وامرار اليد على الاعضاء المغسولة والتأني والدلك خصوصا في الشتاء وتجاوز حدود الوجه واليدين والرجلين ليستيقن غسلهما وقول سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله اللهم اجعلني من التوابين الخ وأن يشرب فضل وضوئه مستقبلا قائما وقيل وان شاء قاعدا وصلاة ركعتين عقيبه وملء آنيته استعدادا وحفظ ثيابه من التقاطر والامتخاط بالشمال عند الاستنشاق ويكره باليمين وكذا القاء البزاق في الماء والزيادة على ثلاث في غسل الاعضاء وبالماء المشمس اه وهنا تنبيهات * الاول ان الاسراف هو الاستعمال فوق الحاجة الشرعية وان كان على شط نهر وقد ذكر قاضيخان تركه من السنن ولعله الاوجه فعلى كونه مندوبا لا يكون الاسراف مكروها وعلى كونه سنة يكون مكروها تنزيها وصرح الزيلعي بكراهته وفي المنتقى انه من المنهيات فتكون تحريمية وقد ذكر المحقق آخرا ان الزيادة على ثلاث مكروهة وهي من الاسراف وهذا اذا كان ماء نهر أو مملوكا له فان كان ماء موقوفا على من يتطهر أو يتوضأ حرمت الزيادة والسرف بلا خلاف وماء المدارس من هذا القبيل لانه انما يوقف ويساق لمن يتوضأ الوضوء الشرعي كذا في شرح منية المصلي وقد علمت فيما قدمناه ان الزيادة على الثلاث لطمأنينة القلب أو بنية وضوء آخر لا بأس به فينبغي تقييد ما أطلقوه هنا الثاني ان ترك كلام الناس لا يكون أدبا الا اذا لم يكن لحاجة فان دعت اليه حاجة يخاف فوتها بتركه لم يكن في الكلام ترك الادب كما في شرح المنية الثالث ان التأهب بالوضوء قبل الوقت مقيد بغير صاحب العذر وفي شرح المنية وعندي انه من آداب الصلاة لا الوضوء لانه مقصود لفعل الصلاة الرابع ان الزيلعي صرح بان لطم الوجه بالماء مكروه فيكون تركه سنة لا أدبا الخامس ان ذكره الدلك بعد ذكره امرار اليد على الاعضاء تكرار لان الدلك كما في شرح المنية امرار اليد على الاعضاء المغسولة ينبغي أن يزاد مع الاتكاء السادس انه ذكر الدلك من المندوبات وفي الخلاصة أنه سنة عندنا السابع انه ذكر منها ملء آنيته استعدادا وينبغي تقييده بما اذا لم يكن الوضوء من النهر أو الحوض لان الوضوء منه أيسر من الوضوء من الاناء الثامن ان الادعية المذكورة في كتب الفقه قال النووي لا أصل لها والذي ثبت الشهادة بعد الفراغ من الوضوء وأقره عليه السراج الهندي في التوشيح التاسع ان منها غسل ما تحت الحاجبين والشارب لعدم الحرج العاشر ان صلاة الركعتين بعد الوضوء انما تندب اذا لم يكن وقت كراهة الحادي عشر ان منها الجمع بين نية القلب وفعل اللسان كما في المعراج الثاني عشر أن لا يتوضأ في المواضع النجسة لان لماء الوضوء حرمة كذا في المضمرات الثالث عشر منها أن يبدأ في غسل الوجه من أعلاه وفي مسح الرأس بمقدمه وفي اليد والرجل

بأطراف الاصابع كما في المعراج الرابع عشر منها ادخال خنصريه في صماخ أذنيه الخامس عشر ان منها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في كل عضو كما في التبيين (قوله وينقضه خروج نجس منه) أي وينقض الوضوء خروج نجس من المتوضئ والنجس بفتحتين اصطلاحا عين النجاسة وبكسر الجيم مالا يكون طاهرا وفي اللغة لافرق بينهما كما في شرح الوقاية وظاهره انه بالكسر أعم فيصح ضبطه في المختصر بالكسر والفتح كما لايخفى والنقض في الجسم فك تأليفه وفي غيره اخراجه عن افادة ماهو المقصود منه كاستباحة الصلاة في الوضوء وأفاد بقوله خروج نجس أن الناقض خروجه لا عينه وعلل له في الكافي بان الخروج علة الانتقاض وهي عبارة عن المعنى وعلل شراح الهداية بانها لو كانت نفسها ناقضة لما حصلت طهارة لشخص أصلا لان تحت كل جلدة دما لكن قال في فتح القدير الظاهر ان الناقض النجس الخارج وبينه بما حاصله ان الناقض هو المؤثر للنقض والضد هو المؤثر في رفع ضده وصفة النجاسة الرافعة للطهارة انما هي قائمة بالخارج فالعلة للنقض هي النجاسة بشرط الخروج وتأيد هذا بظاهر الحديث ما الحدث قال ما يخرج من السبيلين فالعلة النجاسة والخروج علة العلة واضافة الحكم الى العلة أولى من اضافته الى علة العلة فاندفع بهذا ما قالوا من لزوم عدم حصول طهارة لشخص على تقدير اضافة النقض الى النجاسة اذ لا يلزم الا لو قلنا بان الخروج ليس شرطا في عمل العلة ولا علة العلة وشمل كلامه جميع النواقض الحقيقية وهو مجمل وهو قسمان خارج من السبيلين وخارج من غيرهما فالاول ناقض مطلقا فتنقض الدودة الخارجة من الدبر والذكر والفرج كذا في الخانية وفي السراج انه بالاجماع فما في التبيين من ان الدودة الخارجة من فرجها على الخلاف ففيه نظر وعلل في البدائع بكون الدودة ناقضة أنها نجسة لتولدها من النجاسة وذكر الاسبيجابي ان فيها طريقتين احداهما ما ذكرناه والثانية ان الناقض ما عليها واختاره الزيلعي وهو في الحصاة مسلم ولا يرد على المصنف الريح الخارجة من الذكر وفرج المرأة فانها لا تنقض الوضوء على الصحيح لان الخارج منهما اختلاج وليس بريح خارجة ولو سلم فليست بمنبعثة عن محل النجاسة والريح لا ينقض الا لذلك لا لان عينها نجسة لان الصحيح ان عينها طاهرة حتى لو لبس سراويل مبتلة أو ابتل من أليتيه الموضع الذي يمر به الريح فخرج الريح لا يتنجس وهو قول العامة وما نقل عن الحلواني من انه كان لا يصلي بسراويله فورع منه كذا قالوا فاندفع بهذا ما ذكره مسكين في شرحه من ان كلام المصنف ليس على عمومه كما لايخفى ودخل أيضا ما لو أدخل أصبعه في دبره ولم يغيبها فانه تعتبر فيه البلة والرائحة وهو الصحيح لانه ليس بداخل من كل وجه كذا في شرح قاضيخان واستفيد منه انه اذا غيبه نقض مطلقا وكذا الذباب اذا طار ودخل في الدبر وخرج من غير بلة لا ينقض وكذا المحقنة اذا أدخلها ثم أخرجها ان لم يكن عليها بلة لا تنقض والاحوط أن يتوضأ كذا في منية المصلي وفي الخانية واذا أقطر في احليله دهنا ثم عاد فلا وضوء عليه بخلاف ما اذا احتقن بدهن ثم عاد اه والفرق بينهما ان في الثاني اختلط الدهن بالنجاسة بخلاف الاحليل للحائل عند أبي حنيفة كذا في فتح القدير فعلى هذا فعدم النقض قوله فقط وقد صرح به في المحيط فقال لا ينقض عند أبي حنيفة خلافا لابي يوسف والاحليل بكسر الهمزة مجرى البول من الذكر وفي الولوالجية وكل شئ اذا غيبه ثم أخرجه أو خرج فعليه الوضوء وقضاء الصوم لانه كان داخلا مطلقا فترتب عليه الخروج وكل شئ اذا أدخل بعضه وطرفه خارج لا ينقض الوضوء وليس عليه قضاء الصوم لانه غير داخل مطلقا فلا يترتب عليه الخروج اه والكلية الثانية مقيدة بعدم البلة كما في المحيط وفي البدائع لو احتشت في الفرج الداخل ونفذت البلة الى الجانب الآخر

(قوله وظاهره انه بالكسر أعم اه قال الشيخ خير الدين الرملي أقول فيه نظر فان المراد ماهو متنجس كالثوب كما صرح به ابن ملك وحينئذ ضبطه بالفتح متعين ويدخل فيه ماخرج متنجسا باعتبار خروج النجاسة التي به فصدق عليه خروج النجس فتأمل فانه بالفتح أشمل والله تعالى أعلم

وينقضه خروج نجس منه

(قوله وهي عبارة عن المعنى) أي والعلة عبارة عن المعنى والخروج كذلك هو معنى (قوله ليس شرطا في عمل العلة ولا علة العلة) معطوف على قوله ليس شرطا (قوله لان الصحيح ان عينها طاهرة) قال الرملي أقول فيشكل عليه بعدم دخول الخارجة من الدبر في كلامه الا ان يقال انها وان لم تكن عينها نجسة لكنها متنجسة فتدخل فيه سواء قرئ قوله نجس بالفتح أو بالكسر اذ لا فرق بينهما لغة فتأمل (قوله فلا يترتب عليه الخروج) وهذا ناظر الى الوضوء فقط بخلاف ما قبله (قوله والكلية الثانية مقيدة بعدم البلة) قال الرملي أقول هذا انما يتأتى في نقض الوضوء فأما في الصوم فلا تعلق له بالدخول فقط ثم في الكلية الاولى اشكال وهو انه يلزم على اطلاقها ان تحكم بنقض الوضوء بغير خارج نجس اذا خرج ذلك الشئ غير مبتل فتأمل

فان كانت القطنة عالية أو محاذية لحرف الفرج كان حدثا لوجود الخروج وان كانت القطنة متسفلة عنه لا ينقض لعدم الخروج وفي منية المصلي وان كانت احتشت في الفرج الخارج فابتل داخل الحشو انتقض نفذ او لم ينفذ وفي التبيين وان حشى احليله بقطنة فخرجه باتلال خارجه وفي الخانية المجبوب اذا خرج منه ما يشبه البول ان كان قادرا على امساكه ان شاء أمسكه وان شاء أرسله فهو بول ينقض الوضوء وان كان لا يقدر على امساكه لا ينقض ما لم يسل وفي فتح القدير والخنثى اذا تبين انه امرأة فذكره كالجرح أو رجل ففرجه كالجرح وينقض في الآخر بالظهور لكن قال في التبيين وأكثرهم على ايجاب الوضوء عليه فحاصله ان الخنثى ينتقض وضوءه بخروج البول من فرجيه جميعا سال أولا تبين حاله أولا وفي التوشيح يؤخذ في الخنثى المشكل بالاحوط وهو النقض وأما المفضاة وهي التي صار مسلك البول والغائط منها واحدا أو التي صار مسلك بولها ووطئها واحدا فيستحب لها الوضوء من الريح ولا يجب لان اليقين لا يزول بالشك وعن محمد وجوبه وبه أخذ أبو حفص للاحتياط ورجحه في فتح القدير بان الغالب في الريح كونها من الدبر بل لا نسبة لكونها من القبل به فيفيد غلبة ظن تقرب من اليقين وهو خصوصا في موضع الاحتياط له حكم اليقين فترجح الوجوب اه لكن ينبغي ترجيحه فيها بالمعنى الاول اما بالمعنى الثاني فلا لان الصحيح عدم النقض بالريح الخارجة من الفرج وقوله في الهداية لاحتمال خروجه من الدبر يشير الى المعنى الاول ولها حكمان آخران الاول لو طلقت ثلاثا وتزوجت بآخر لا تحل للاول ما لم تحبل لاحتمال الوطء في الدبر الثاني يحرم على زوجها جماعها الا أن يمكنه اتيانها في قبلها من غير تعد كذا في فتح القدير وينبغي أن يختصا بها بالمعنى الاول واما بالمعنى الثاني فلا كما يفيده التعليل المذكور وان كان بذكره شق له رأسان احداهما يخرج منه ماء يسيل في مجرى الذكر والاخرى في غيره ففي الاول ينقض بالظهور وفي الثاني بالسيلان وفي التوشيح باسوري خرج من دبره فان عالجه بيده أو بخرقة حتى أدخله تنتقض طهارته لانه يلتزق بيده شئ من النجاسة الا ان عطس فدخل بنفسه وذكر الحلواني ان تيقن خروج الدبر تنتقض طهارته بخروج النجاسة من الباطن الى الظاهر ويخرج على هذا الوخرج بعض الدودة فدخلت اه ثم الخروج في السبيلين يتحقق بالظهور فلو نزل البول الى قصبة الذكر لا ينقض والى القلفة فيه خلاف والصحيح النقض واستشكله الزيلعي هنا بأنهم قالوا لا يجب على الجنب ايصال الماء اليه لانه خلقة كقصبة الذكر وأجاب عنه في الغسل بأن الصحيح وجوب الايصال على الجنب فلا اشكال لكن في فتح القدير الصحيح المعتمد عدم وجوب الايصال في الغسل للحرج لا لانه خلقة فلا يرد الاشكال واستدلوا لكون الخارج من السبيلين ناقضا مطلقا بقوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط لانه اسم للموضع المطمئن من الارض يقصد للحاجة فالمجيء منه يكون لازما لقضاء الحاجة فاطلق اللازم وهو المجيء منه وأريد الملزوم وهو الحدث كناية كذا في غاية البيان والعناية وظاهر ما في فتح القدير ان اللازم خروج النجاسة والملزوم المجيء من الغائط واذا كان كناية عن اللازم فالحمل على أعم اللوازم أولى أخذا بالاحتياط في باب العبادات فكان جميع ما يخرج من بدن الانسان من النجاسة ناقضا معتادا كان أو غير معتاد فكان حجة على مالك وتعقبه في فتح القدير بانه انما يصح على ارادة أعم اللوازم للمجيء والخارج النجس مطلقا ليس منه للعلم بان الغائط لا يقصد قط لمريح فضلا عن جرح ابرة ونحوه فالاولى كونه فيما يحله ويستدل على الريح بالاجماع وعلى غيره بالخبر وهو ما رواه الدارقطني الوضوء مما خرج وليس مما دخل لكنه ضعيف وقوله صلى الله عليه وسلم للمستحاضة توضئي لوقت كل صلاة اه

(قوله لكن قال في التبيين الخ) قال في النهر الا ان الذي ينبغي التعويل عليه هو الاول (قوله لكن ينبغي ترجيحه فيها) أي ترجيح الوجوب في المفضاة بالمعنى الاول وهي انها التي صار مسلك البول والغائط منها واحدا وكذا على هذا المعنى القول بالاستحباب ويحتمل ان لا يكون كذلك تأمل (قوله وان كان بذكره شق) الذي في الخانية والتتارخانية جرح بدل شق (قوله لكن في فتح القدير الخ) ظاهر تعليله لعدم الوجوب بالحرج انه فيمن لا يمكنه فسخها فيحمل الاول على ما اذا أمكن فلا يكون منافاة بين القولين بالحمل على ذلك كما ذكره بعضهم ويكون وجوب الغسل مبنيا على ذلك أيضا (قوله مطلقا) أي معتادا كان أو غيره (قوله معتادا كان أو غير معتاد) بيان لعموم اللازم وهو الخروج أي لا يخص بالمعتاد

(قوله ولا يخفى ان المشايخ) تعقب لما قدمه عن فتح القدير من قوله فكان جميع ما يخرج من بدن الانسان الخ حيث عمم (قوله ومرادهم ان يتجاوز الى موضع تجب طهارته أو تندب الخ) قال في النهر هذا وهم وأنى يستدل بما في المعراج وقد علل المسئلة بما يمنع هذا الاستخراج فقال ما لفظه لو نزل الدم الى قصبة الانف انتقض بخلاف البول اذا نزل الى قصبة الذكر ولم يظهر فانه لم يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير وفي الانف وصل فان الاستنشاق في الجنابة فرض كذا في المبسوط اه وقد أفصح هذا التعليل عن كون المراد بالقصبة ما لان منها لانه الذي يجب غسله في الجنابة وكذا قال الشارح لو نزل الدم من الانف انتقض وضوءه اذا وصل الى ما لان منه لانه يجب تطهيره وحمل الوجوب في كلامه على الثبوت مما لا داعي اليه وعلى هذا فيجب ان يراد بالصماخ الخرق الذي يجب ايصال الماء اليه في الجنابة وبهذا ظهر ان كلامهم مناف لتلك الزيادة مع ان ملاحظتها في المجاوزة الى موضع من بدن أو ثوب أو مكان يقتضي ان الدم اذا وصل الى موضع يندب تطهيره من واحد من الثلاثة انتقض وهذا مما لم يعرف في فروعهم عرف ذلك من تتبعها بل المراد بالتجاوز السيلان ولو بالقوة كما قال بعض المتأخرين اه وأقول يتعين ان يحمل قول المعراج فان الاستنشاق في الجنابة فرض على معنى ان أصل الاستنشاق فرض وان يبقى أول كلامه على ظاهره من غير تأويل لما سيأتي قريبا عن غاية البيان ان النقض بالوصول الى قصبة الانف قول أصحابنا وان اشتراط الوصول الى ما لان منه قول زفر وان قول من قال اذا وصل الى ما لان منه لبيان الاتفاق وكان صاحب النهر لم يطلع على ذلك حتى قال ما قال وأما قوله مع ان ملاحظتها في المجاوزة الخ مما لا يتوهم من كلام صاحب البحر فضلا عن اقتضائه ما ذكره اذ لا شك ان مراده بالتجاوز السيلان كيف وقد قال في آخر كلامه والمراد بالوصول المذكور سيلانه فعلم انه لا وهم في كلامه وان قولهم لا ينافي تلك الزيادة وانه يتعين حمل الوجوب على الثبوت فتدبر منصفا (قوله بحيث لم يتلطخ رأس الجرح) أي لم يتجاوز الى محل يلحقه التطهير من البدن وانما قيد به ليبين انه غير مقيد بالبدن بناء على ما ذكره من التعميم السابق وفيه انه يقتضي والحالة هذه انه لو سال الى غير ما ذكر كبحر أو نهر مثلا أو عذرة أو غير ذلك لا ينتقض وهو باطل فكان الظاهر ابدال قوله أولا فناقض بشرط ان يصل الخ بقولنا بشرط ان يسيل ظاهر البدن أو يصل الى موضع تجب طهارته أو تندب من البدن فيدخل في شرط السيلان ظاهر البدن مسئلة الافتصاد حيث لم يتلطخ رأس الجرح ومسئلة الانف والاذن مما سال داخله تدخل في قولنا أو يصل الخ ولا يرد عليه ما مر فتدبر (قوله وقد أوضحه في غاية البيان والعناية) قال في غاية البيان قوله الى ما لان من الانف أي الى المارن وما بمعنى الذي فان قلت لم قيد بهذا القيد مع ان الرواية مسطورة في الكتب عن أصحابنا ان الدم اذا نزل الى قصبة الانف ينقض الوضوء ولا حاجة الى ان ينزل الى ما لان من الانف فاي فائدة في هذا القيد اذن سوى التكرار بلا فائدة لان هذا الحكم قد علم في أول الفصل من قوله والدم والقيح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير قلت بيانا لاتفاق أصحابنا جميعا لان عند زفر لا ينتقض الوضوء ما لم ينزل الدم الى ما لان من

ولا يخفى أن المشايخ انما استدلوا بالآية على مالك في نفيه ناقضية غير المعتاد من السبيلين ولم يستدلوا بها على الخارج من غيرهما والقياس أيضا حجة على مالك فالاصل الخارج النجس من السبيلين على وجه الاعتياد والفرع ما خرج منهما لا على وجه الاعتياد وأما الخارج من غير السبيلين فناقض بشرط أن يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير كذا قالوا ومرادهم أن يتجاوز الى موضع تجب طهارته أو تندب من بدن وثوب ومكان وانما فسرنا الحكم بالاعم من الواجب والمندوب لان ما اشتد من الانف لا تجب طهارته أصلا بل تندب لما أن المبالغة في الاستنشاق لغير الصائم مسنونة وان حدها أن يأخذ الماء بمنخريه حتى يصعد الى ما اشتد من الانف وقد صرح في معراج الدراية وغيره بأنه اذا نزل الدم الى قصبة الانف نقض وفي البدائع اذا نزل الدم الى صماخ الاذن يكون حدثا وفي الصحاح صماخ الاذن خرقها وليس ذلك الا لكونه يندب تطهيره في الغسل ونحوه وكذا اذا افتصد وخرج دم كثير وسال بحيث لم يتلطخ رأس الجرح فانه ينقض الوضوء لكونه وصل الى ثوب أو مكان يلحقهما حكم التطهير فتنبه لهذا فانه يدفع كلام كثير من الشارحين ولذا قال في فتح القدير لو خرج من جرح في العين دم فسال الى الجانب الآخر منها لا ينقض لانه لا يلحقه حكم هو وجوب التطهير أو ندبه فقول بعضهم المراد أن يصل الى موضع تجب طهارته محمول على أن المراد بالوجوب الثبوت وقول الحدادي اذا نزل الدم الى قصبة الانف لا ينقض محمول على أنه لم يصل الى ما يسن ايصال الماء اليه في الاستنشاق فهو في حكم الباطن حينئذ توفيقا بين العبارات وقول من قال اذا نزل الدم الى ما لان من الانف نقض لا يقتضي عدم النقض اذا وصل الى ما اشتد منه لا بالمفهوم والصريح بخلافه وقد أوضحه في غاية البيان والعناية

الانف لعدم الظهور قبل ذلك اه وهو شاهد قوى على ما قاله فلا تغتر بتزييف صاحب النهر والله تعالى ولى التوفيق (قوله واختاره السرخسى) عبارة الفتح بعد نقله عبارة الدراية واختار السرخسى الاول وهو أولى اه والاول فى عبارة الفتح هو قول أبى يوسف وكذا ذكر فى الدراية قوله أولا ثم ذكر قول محمد ثانيا ثم قال والصحيح الاول فليراجع (قوله والنفطة) هى القرحة التى امتلأت وحان قشرها وهى من قولهم انتفط فلان اذا امتلأ غضبا قال فى الجمهرة تنفطت يد الرجل اذا رق جلدها من العمل وصار فيها كالماء والكف نفيطة ومنفوطة كذا فى غاية البيان وقال أيضا بعده هذا أى النقض اذا كانت النفطة أصلها دما وقد تكون من الابتداء ماء (قوله نعم هذا التفصيل حسن الخ) قال بعض الافاضل فيه ان الماء من فروع الدم كما قاله الزيلعى لانه ينضج فيصير صديدا (قوله وهذا التعليل يقتضى انه أمر استحباب الخ) رده فى النهر بان الامر للوجوب حقيقة وهذا الاحتمال راجح وبان فى فتح القدير صرح بالوجوب وكذا فى المجتبى قال يجب عليه الوضوء والناس عنه غافلون (قوله فهو كذلك يجمع كله) أقول التشبيه غير ظاهر اذ ما قبله ليس فيه جمع بل النظر فى انه لو لم يأخذه لسال بنفسه وبينهما فرق ظاهر فان الخارج اذا ترك ربما لا يسيل لانسداد المخرج بما خرج فاذا مسحه وخرج غيره مما لا يسيل وفعل ذلك مرارا لا ينتقض وضوءه مع ان ذلك الممسوح فى كل مرة اذا جمع ربما يكون سائلا وأما هذا فيقتضى النقض بذلك وبينهما منافاة ظاهرة وانظر ما الفرق بين ما اذا أخذه بخرقة أو ألقى عليه ترابا حيث يجمع فى الثانية دون الاولى ثم ظهر ان المراد بالجمع هو النظر فيه لو ترك قال فى التتارخانية يجمع جميع ما نشف فلو كان بحيث لو تركه سال جعل حدثا وانما يعرف ذلك بالاجتهاد وغالب الظن (قوله ولو ربط الجرح الى آخر كلامه) أقول يفهم من هذا حكم ماء الحمصة لو نفذ الى الرباط ويقيد بما قيده به فى الفتح فالحكم فيها مع السيلان وعدمه فما ليس له قوة السيلان اذا أصاب الثوب منه ولو كان فى محال كثيرة لا ينجس لان المحل المصاب لا يصل منه اليه الا بلل غير سائل وهو طاهر وكذا باقى المحل وكذلك اذا أصاب مائعا لا ينجسه على الصحيح وهذه مسئلة عمت بها البلوى وكثر السؤال عنها وللشرنبلالى فيها رسالة لا بأس بذكر حاصلها وذلك انه قال بعد سرد النقول فبهذا علمت ان ماء الحمصة الذى لا يسيل بقوة نفسه طاهر لا ينقض الوضوء ولا ينجس الثوب ولا الخرقة الموضوعة عليه ولا الماء اذا أصابه فلو كان له قوة السيلان بنفسه يكون ذلك السائل الخارج نجسا ناقضا للوضوء ويلزم غسل ما أصابه من الثوب ولا يجوز لصاحبه الصلاة حال سيلانه فانه ناقض للوضوء نجس ولا يصير به صاحب عذر لانه هو الذى لا يقدر على رد عذره ولو بالربط والحشو الذى يمنع خروج النجس وصاحب الحمصة التى يسيل الخارج منها بوضعها اذا ترك الوضع لا يبقى بالمحل شئ يسيل فلا تتصور له طهارة ولا صحة صلاة حينئذ لقدرته على المنع بترك الوضع فلا يبقى له مخلص مع الوضع والسيلان الا بالتقليد مع مراعاة الشروط فى مذهب من قلده احترازا عن التلفيق الباطل هذا حاصل ما ذكره رحمه الله تعالى

والمراد بالوصول المذكور سيلانه واختلف فى حده ففى المحيط حده أن يعلو وينحدر عن أبى يوسف وعن محمد اذا انتفخ على رأس الجرح وصار أكبر من رأسه نقض والصحيح الاول وفى الدراية جعل قول محمد أصح واختاره السرخسى وفى فتح القدير أنه الاولى وفى مبسوط شيخ الاسلام تورم رأس الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض ما لم يجاوز الورم لانه لا يجب غسل موضع الورم فلم يتجاوزه الى موضع يلحقه التطهير ثم الجرح والنفطة وماء السرة والثدى والاذن والعين اذا كان لعلة سواء على الاصح وعن الحسن أن ماء النفطة لا ينقض قال الحلوانى وفيه توسعة لمن به جرب أو جدرى كذا فى المعراج وفى التبيين والقيح الخارج من الاذن أو الصديد ان كان بدون الوجع لا ينقض ومع الوجع ينقض لانه دليل الجرح روى ذلك عن الحلوانى اه وفيه نظر بل الظاهر اذا كان الخارج قيحا أو صديدا انتقض سواء كان مع وجع أو بدونه لانهما لا يخرجان الا عن علة نعم هذا التفصيل حسن فيما اذا كان الخارج ماء ليس غير وفيه أيضا ولو كان فى عينيه رمد أو عمش يسيل منهما الدموع قالوا يؤمر بالوضوء لوقت كل صلاة لاحتمال أن يكون صديدا أو قيحا اه وهذا التعليل يقتضى أنه أمر استحباب فان الشك والاحتمال فى كونه ناقضا لا يوجب الحكم بالنقض اذ اليقين لا يزول بالشك نعم اذا علم من طريق غلبة الظن باخبار الاطباء أو بعلامات تغلب على ظن المبتلى يجب ولو كان الدم فى الجرح فأخذه بخرقة أو أكله الذباب فازداد فى مكانه فان كان بحيث يزيد ويسيل لو لم يأخذه بنفسه بطل وضوءه والا فلا وكذلك اذا ألقى عليه تراب أو رماد ثم ظهر ثانيا وتربه ثم وثم فهو كذلك يجمع كله قال فى الذخيرة قالوا وانما يجمع اذا كان فى مجلس واحد مرة بعد أخرى أما اذا كان فى مجالس مختلفة لا يجمع ولو ربط الجرح فنفذت البلة الى طاق لا الى الخارج نقض قال فى فتح القدير ويجب

أن يكون معناه اذا كان بحيث لولا الرباط سال لان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا ينجس ما لم يكن كذلك لانه ليس بحدث وفي المحيط مص القراد فامتلأ ان كان صغيرا لا ينقض كما لو مص الذباب وان كان كبيرا انقض كمص العلقة اهـ وعللوه بأن الدم في الكبير يكون سائلا قالوا ولا ينقض ما ظهر من موضعه ولم يرتق كالنقطة اذا قشرت ولا ما ارتقى عن موضعه ولم يسل كالدم المرتقى من مغرز الابرة والحاصل في الخلال من الاسنان وفي الخبز من العض وفي الاصبع من ادخاله في الانف وفي منية المصلي ولو استنثر فسقطت من أنفه كتلة دم لم تنقض وضوءه وان قطرت قطرة دم انتقض اهـ وأما ما سال بعصر وكان بحيث لو لم يعصر لم يسل قالوا لا ينقض لانه ليس بخارج وانما هو مخرج وهو مختار صاحب الهداية وقال شمس الائمة ينقض وهو حدث عمد عنده وهو الاصح كذا في فتح القدير معزيا الى الكافي لانه لا تأثير يظهر للاخراج وعدمه في هذا الحكم بل لكونه خارجا نجسا وذلك يتحقق مع الاخراج كما يتحقق مع عدمه فصار كالفصد كيف وجميع الادلة الموردة من السنة والقياس يفيد تعليق النقض بالخارج النجس وهو ثابت في المخرج اهـ وضعفه في العناية بأن الاخراج ليس بمنصوص عليه وان كان يستلزمه فكان ثبوته غير قصدي ولا معتبر به اهـ وهذا كله مذهبنا واستدلوا له بأحاديث ضعفها في فتح القدير وأحسن ما يستدل به حديث فاطمة والقياس أما الاول فرواه البخاري عن عائشة جاءت فاطمة بنت أبي حبيش الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة قال لا انما ذلك عرق وليست بالحيضة فاذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا أدبرت فاغسلي عنك الدم قال هشام بن عروة قال أبي ثم توضئي لكل صلاة حتى يجيء ذلك الوقت وما قيل انه من كلام عروة دفع بأنه خلاف الظاهر لانه لما كان على مشاكلة الاول لزم كونه من قائل الاول فكان حجة لنا لانه علل وجوب الوضوء بأنه دم عرق وكل الدماء كذلك وأما القياس فبيانه ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة شرعا وقد عقل في الاصل وهو الخارج من السبيلين ان زوال الطهارة عنده وهو الحكم انما هو بسبب انه نجس خارج من البدن اذ لم يظهر لكونه من خصوص السبيلين تأثير وقد وجد في الخارج من غيرهما وفيه المناط فيتعدى الحكم اليه فالاصل الخارج من السبيلين وحكمه زوال الطهارة وعلته خروج النجاسة من البدن وخصوص المحل ملغى والفرع الخارج النجس من غيرهما وفيه المناط فيتعدى اليه زوال الطهارة التي موجبها الوضوء فثبت ان موجب هذا القياس ثبوت زوال طهارة الوضوء واذا صار زائل الطهارة فعند ارادة الصلاة يتوجه عليه خطاب الوضوء وهو تطهير الاعضاء الاربعة واذا صار خروج النجاسة من غير السبيلين كخروجها من السبيلين يرد أن يقال لما اشترطتم في الفرع السيلان أو ملء الفم في القيء مع عدم اشتراطه في الاصل فاجيب بأن النقض بالخروج وحقيقته من الباطن الى الظاهر وذلك بالظهور في السبيلين يتحقق وفي غيرهما بالسيلان الى موضع يلحقه التطهير لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها فتكون بادية لا خارجة والفم ظاهر من وجه باطن من وجه فاعتبر ظاهرا في ملء الفم باطنا فيما دونه (قوله وفي ملء فيه) أي وينقضه قيء ملأ فم المتوضئ أفرده بالذكر وان كان داخلا في الاول لمخالفته في حد الخروج كذا في التبيين وانما يفرد الخارج من غير السبيلين مع مخالفته للخارج منهما

(قوله وضعفه في العناية الخ) أقول لا يذهب عنك ان تضعيف العناية لا يصادم قول شمس الائمة وهو الاصح وفي حاشية اخي زاده على صدر الشريعة قوله اذا عصر القرحة قيل عدم النقض ههنا على اختيار الظهيرية والهداية وذهب صاحب التتمة والخلاصة والكافي والسرخسي الى ان المخرج ناقض كالخارج قياسا على الحجامة والفصد ومص العلقة وقال الاتقاني وهذا هو المختار عندي لان الاحتياط فيه وان كان الرفق بالناس في الاول وتحقيقه عندي ان الخروج لازم الاخراج ولا بد من وجود اللازم عند وجود الملزوم فيحصل الناقض حينئذ لا محالة

وفي ملء فاه

فافهم اهـ كلامه وأما وجه القول الاول فلان علة النقض هي الخروج بالطبع والسيلان وقد انتفى والقياس على المذكورات غير مستقيم لان في كل منها يخرج الدم بعد قطع الجلدة فهو بمنزلة ارتفاع المانع حتى صرحوا بان المص اذا كان بحيث لا يسيل الدم بعد سقوط العلقة لا ينقض وما نحن فيه ليس كذلك لان علة الخروج هي العصر فانه يشبه شق زق الغير ثم عصره والمص يشبه شقه ثم تركه فانه يضمن في الاول دون الثاني اهـ

واذا تأملت لم يحزك ردما أتى به فتأمل قاله الرملي أقول أي لم يحزك رد ما وجه به أخي زاده القول الاول وكان مراده به منع قوله ان علة النقض هي الخروج بالطبع والسيلان بل العلة هي كونه خارجا نجسا وذلك يتحقق مع الاخراج كما ذكره الشارح ويدل عليه ما ذكره أيضا من أن جميع الادلة الموردة من السنة والقياس تفيد تعليق النقض بالخارج النجس وهو ثابت في المخرج

كما في الوافي لما ان السيلان مستفاد من الخروج كما قدمناه بخلاف ملء الفم وقد تقدم الدليل لمذهبنا وهو مذهب العشرة المبشرين بالجنة ومن تابعهم واختلف في حد ملء الفم فصحح في المعراج وغيره انه ما لا يمكن امساكه الا بكلفة وصحح في الينابيع انه ما لا يقدر على امساكه ووجهه ان النجس حينئذ يخرج ظاهرا لان هذا القيء ليس الا من قعر المعدة فالظاهر انه مستصحب للنجس بخلاف القليل فانه من أعلى المعدة فلا يستصحبه ولان للفم بطونا معتبرا شرعا حتى لو ابتلع الصائم ريقه لا يفسد صومه كما لو انتقلت النجاسة من محل الى آخر في الجوف وظهورا حتى لا يفسد الصوم بادخال الماء فيه فراعينا الشبهين فلا ينقض القليل ملاحظة للبطون وينقض الكثير للآخر لخروج النجس ظاهرا (قوله ولو مرة أو علقا أو طعاما أو ماء) بيان لعدم الفرق بين أنواع القيء والعلق ما اشتدت حمرته وجمد أطلق في الطعام والماء قال الحسن اذا تناول طعاما أو ماء ثم قاء من ساعته لا ينقض لانه طاهر حيث لم يستحل وانما اتصل به قليل القيء فلا يكون حدثا فلا يكون نجسا وكذا الصبي اذا ارتضع وقاء من ساعته وصححه في المعراج وغيره ومحل الاختلاف ما اذا وصل الى معدته ولم يستقر اما لو قاء قبل الوصول اليها وهو في المريء فانه لا ينقض اتفاقا كما ذكره الزاهدي وفي فتح القدير لو قاء دودا كثيرا أو حية ملأت فاه لا ينقض لان ما يتصل به قليل وهو غير ناقض اه وقد يقال ينبغي على قول من حكم بنجاسة الدود ان ينقض اذا ملأ الفم (قوله لا بلغما) عطف على مرة أي لا ينقضه بلغم أطلقه فشمل ما اذا كان من الرأس أو من الجوف ملأ الفم أو لا مخلوطا بطعام أو لا الا اذا كان الطعام ملء الفم وعند أبي يوسف ينقض المرتقي من الجوف ان ملأ الفم كسائر أنواع القيء لانه يتنجس في المعدة بالمجاورة بخلاف النازل من الرأس فانها ليست محل النجاسة ولهما انه لزج صقيل لا يتداخله أجزاء النجاسة فصار كالبزاق وما يتصل به من القيء قليل ولا يرد ما اذا وقع البلغم في النجاسة فانه يحكم بنجاسته لان كلامنا فيما اذا كان في الباطن واما اذا انفصل قلت ثخانته وازدادت رقته فقبلها هكذا في كثير من الكتب وهو ظاهر في ان البلغم ليس نجسا اتفاقا وانما نجسه أبو يوسف للمجاورة وهما حكما بطهارته وان الخلاف في الصاعد من المعدة فاندفع به قول من قال ان البلغم نجس عند أبي يوسف لانه احدى الطبائع الاربع حتى قال في الخلاصة ان من صلى ومعه خرقة المخاط لا تجوز صلاته عند أبي يوسف ان كان كثيرا فاحشا اذ لو كان كذلك لاستوى النازل من الرأس والمرتقي من الجوف وقد قالوا لا اختلاف في طهارة الاول واندفع به ما في البدائع انه لا خلاف في المسئلة في الحقيقة بان جواب أبي يوسف في الصاعد من المعدة وانه حدث بالاجماع لانه نجس وجوابهما في الصاعد من حواشي الحلق واطراف الرئة وانه ليس بحدث اجماعا لانه طاهر فينظر ان كان صافيا غير مخلوط بالطعام تبين انه لم يصعد من المعدة فلا يكون حدثا وان كان مخلوطا بشيء من ذلك تبين انه صعد منها فيكون حدثا وهذا هو الاصح اه ويدل على ضعفه ان المنقول في الكتب المعتمدة ان البلغم اذا كان مخلوطا بالطعام لا ينقض الا اذا كان الطعام غالبا بحيث لو انفرد ملأ الفم أما اذا كان الطعام مغلوبا فلا ينقض مع تحقق كونه من المعدة قال في الخلاصة فان استويا ينقض وفي صلاة الحسن قال العبرة للغالب ولو استويا يعتبر كل على حدة قال في فتح القدير وبجزه هذا أولى من بجز ما في الخلاصة وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان الخلاف في البلغم وهو ما كان منعقدا متجمدا أما البزاق وهو ما لا يكون متجمدا فلا ينقض بالاجماع وذكر العلامة يعقوب باشاه ان في قولهما ان ما يتصل بالبلغم من القيء قليل وهو غير ناقض اشارة الى انه ينبغي أن ينتقض الوضوء بقيء البلغم اذا تكرر جدا مع اتحاد المجلس أو السبب

وتداخلها فيه بخلاف البلغم اه (قوله لانه احدى الطبائع الاربع) قال في غاية البيان وما قيل ان السوداء احدى الطبائع الاربعة ففيه نظر عندي لانها تعد من الاخلاط لا من الطبائع الا ترى ان الاطباء قالوا الاخلاط أربعة الدم والمرة السوداء والمرة الصفراء والبلغم فطبع الاول حار رطب والثاني بارد يابس والثالث حار يابس والرابع بارد رطب فعلم ان لكل واحد من الاربعة طبعا

ولو مرة أو علقا أو طعاما أو ماء لا بلغما

لا ان ذاته طبع اه فما ذكره في السوداء يجري في البلغم والله تعالى أعلم (قوله لا ينقض الا اذا كان الطعام غالبا الخ) ظاهره ان الضمير في قوله لا ينقض راجع الى البلغم وهو غير صحيح لانه اذا كان الطعام غالبا يكون الناقض هو الطعام لا البلغم وعبارة التتارخانية وان قاء طعاما أو ما أشبهه مختلطا بالبلغم ينظر ان كانت الغلبة للطعام وكان بحال لو انفرد الطعام بنفسه كان ملء الفم نقض وضوءه وان كانت الغلبة للبلغم وكان بحال لو انفرد البلغم لا يملأ الفم كانت المسئلة على الاختلاف اه أي بين أبي يوسف وبينهما

وبيانه

و يبلغ بالجمع حد الكثرة اه وقد يقال الظاهر عدم اعتباره لانه انما يجمع اذا كان غير مستهلك أما اذا كان مغلوبا مستهلكا فلا وصرحوا في باب الانجاس ان نجاسة القيء مغلظة وفي معراج الدراية وعن أبي حنيفة قاء طعاما أو ماء فاصاب انسانا شبرا في شبر لا يمنع وفي المجتبى الاصح انه لا يمنع مالم يفحش اه وهو صريح في أن نجاسته مخففة وحمله في فتح القدير على ما اذا قاء من ساعته وهو غير صحيح لانه حينئذ طاهر كما قدمنا انه غير ناقض والحقوا بالقيء ماء فم النائم اذا صعد من الجوف بأن كان أصفر أومنتنا وهو مختار أبي نصر وصحح في الخلاصة طهارته وعند أبي يوسف نجس ولو نزل من الرأس فطاهر اتفاقا وفي التجنيس انه طاهر كيفما كان وعليه الفتوى (قوله أودما غلب عليه البصاق) معطوف على البلغم أي لا ينقض الدم الخارج من الفم المغلوب بالبصاق لان الحكم للغالب فصار كأنه كله بزاق قيد بغلبة البزاق لانه لو كان مغلوبا والدم غالب نقض لانه سال بقوة نفسه وان استويا نقض أيضا لاحتمال سيلانه بنفسه أو أساله غيره فوجد الحدث من وجه فرجحنا جانب الوجود احتياطا بخلاف ما اذا شك في الحدث لانه لم يوجد الا مجرد الشك ولا عبرة له مع اليقين كذا في المحيط قالوا علامة كون الدم غالبا أو مساويا ان يكون أحمر وعلامة كونه مغلوبا أن يكون أصفر وقيدنا بكونه خارجا من الفم الخ لانه لو كان صاعدا من الجوف مائعا غير مخلوط بشيء فعند محمد ينقض ان ملأ الفم كسائر أنواع القيء وعندهما ان سال بقوة نفسه نقض الوضوء وان كان قليلا لان المعدة ليست بمحل الدم فيكون من قرحة في الجوف كذا في الهداية واختلف التصحيح فصحح في البدائع قولهما قال وبه أخذ عامة المشايخ وقال الزيلعي انه المختار وصحح في المحيط قول محمد وكذا في السراج معزيا الى الوجيز ولو كان مائعا نازلا من الرأس نقض قل أو كثر باجماع أصحابنا ولو كان علقا فمحمدا يعتبر فيه ملء الفم بالاتفاق لانه سوداء محترقة وأما الصاعد من الجوف المختلط بالبزاق فحكمه ما بيناه في الخارج من الفم المختلط بالبزاق لا فرق في المخلوط بالبزاق بين كونه من الفم أو الجوف وهو ظاهر اطلاق الشارحين كصاحب المعراج وغاية البيان وجامع قاضيخان والكافي والينابيع والمضمرات وصرح بعدم الفرق في شرح مسكين ونقل ابن الملك في شرحه على المجمع ان الدم الصاعد من الجوف اذا غلبه البزاق لا ينقض اتفاقا وظاهر كلام الزيلعي ان الدم الصاعد من الجوف المختلط بالبزاق ينقض قليله وكثيره على المختار ولا

(قوله و يبلغ بالجمع حد الكثرة) اي يبلغ ما يتصل به من القيء حدها (قوله وحمله في فتح القدير) عبارته هكذا ويمكن حمله على ما اذا قاء من ساعته بناء على انه اذا فحش غلب على الظن كون المتصل به القدر المانع وبما دونه ما دونه انتهت فالذي يفهم من كلامه ان الناقض هو الذي يغلب على الظن من اتصال القدر المانع وهو ملء الفم فلا وجه للردوا التخطئة ومثله في النهر لكن نظر فيه العلامة نوح أفندي في حاشية الدرر بان النجس اذا اتصل بالطاهر يصير نجسا اه أي بخلاف البلغم على قولهما لانه للزوجته لا تتداخله اجزاء النجاسة كما مر فلذا اعتبر ملء الفم فيما خالطه (قوله ولو كان علقا الخ) الضمير راجع الى الصاعد من الجوف فهو مقابل قوله مائعا الواقع في قوله لو كان صاعدا من الجوف مائعا أما لو كان علقا نازلا من الرأس فانه لا ينقض اتفاقا لانه خرج عن كونه دما كما في المنية وشرحها للشيخ ابراهيم الحلبي فصار الحاصل انه اذا قاء دما فاما ان يكون من الرأس أو من الجوف سائلا أو علقا والسائل النازل من الرأس ينقض اتفاقا وان قل والصاعد من الجوف كذلك عندهما وعند محمد ان ملأ الفم والعلق النازل من الرأس لا ينقض

أودما غلب عليه البصاق

اتفاقا وكذلك الصاعد من الجوف لا ينقض اتفاقا الا ان يملأ الفم كما في شرح المنية (قوله وظاهر كلام الزيلعي ان الدم الصاعد من الجوف الخ) اعترض عليه العلامة المقدسي كما نقل عنه بما معناه لم نجد ذلك في كلام الزيلعي بل ذكر الدم مطلقا عن قيد الاختلاط اه وأقول قال الزيلعي ولو قاء دما ان نزل من الرأس نقض قل أو كثر باجماع أصحابنا وان صعد من الجوف فروى عن أبي حنيفة مثله وروى الحسن عنه انه يعتبر ملء الفم وهو قول محمد والمختار ان كان علقا يعتبر ملء الفم لانه ليس بدم وانما هو سوداء محترقة وان كان مائعا نقض وان قل ثم قال فيما اذا غلب عليه البصاق وان خرج من الجوف فقد ذكرنا تفاصيله واختلاف الروايات فيه اه فذكر حكم ما غلب عليه البزاق ثم قال هذا اذا خرج من نفس الفم فان خرج من الجوف الخ فمراده بقوله فان خرج يعني الدم لا بقيد كونه غلب عليه البزاق بدليل قوله فقد ذكرنا تفاصيله الخ فان الذي ذكر تفاصيله الدم لا بهذا القيد لان تفاصيله ما اذا كان جامدا أو مائعا ملأ الفم أولا والذي غلب عليه البزاق لا يتصور فيه ان يكون ملء الفم فعلم ان مراده ما ذكرنا وان اراده بالقليل ما لا يملأ الفم و بالكثير ما يملؤه على ان الخارج من الجوف لا يخالطه البزاق الا بعد وصوله الى الفم لان البزاق

يخفى عدم صحته لمخالفته المنقول مع عدم تعقل فرق بين الخارج من الفم والخارج من الجوف المختلطين بالبزاق وقد استفيد مما ذكرواهنا ان ماخرج من المعدة لا ينقض مالم يملأ الفم ومالم يخرج منها كالدم ينقض قليله وكثيره اذا وصل الى موضع يلحقه حكم التطهير وانما كان كذلك لان الفم له تعلق بالمعدة من حيث ان وصول الطعام اليها منه فكان منها لا تصاله بها فجوز أن يلحق بها فى حق ماخرج منها اذا كان قليلا بخلاف الدم لان المعدة ليست بموضعه ولا ضرورة فى حكم الدم فيكون له حكم الظاهر من كل وجه كذا فى معراج الدراية وفى شرح النقاية ولو كان فى البزاق عروق الدم فهو عفو وفى السراج الوهاج وان استعط فخرج السعوط الى الفم ان ملأ الفم نقض وان خرج من الاذنين لا ينقض وفيه تامل وحمله بعضهم على انه وصل الى الجوف فى المسئلة الاولى ثم خرج والا فهو لم يصل الى موضع النجاسة لكن فى البدائع خلاف فى النقض فى المسئلة الاولى ووجه القول بالنقض بما ذكرنا وقال السراج الهندى علامة كونه وصل الى الجوف أن يتغير والتغير أن يستحيل الى نتن وفساد فحينئذ يكون نجسا والبزاق بالزاى والسين والصاد لغات كما فى شرح المنية واعلم ان حكم الصوم كحكم الوضوء هنا حتى اذا ابتلع البصاق وفيه دم ان كان الدم غالبا أو كانا سواء افطر والا فلا (قوله والسبب يجمع متفرقه) أى متفرق القىء وصورته لو قاء مرارا كل مرة دون ملء الفم ولو جمع ملأ الفم يجمع وينقض الوضوء ان اتحد السبب وهو الغثيان وهو مصدر غثت نفسه اذا جاشت وان اختلف السبب لا يجمع وتفسير اتحاده ان يقىء ثانيا قبل سكون النفس من الغثيان وان قاء ثانيا بعد سكون النفس كان مختلفا وهذا عند محمد وقال أبو يوسف يجمع ان اتحد المجلس يعنى اتحاد ما يحتوى عليه المجلس كما ذكره الحدادى لان للمجلس أثرا فى جمع المتفرقات ولهذا تتحد الاقوال المتفرقة فى النكاح والبيع وسائر العقود باتحاد المجلس وكذلك التلاوات المتعددة لآية السجدة تتحد باتحاد المجلس ولمحمد رحمه الله ان الحكم يثبت على حسب ثبوت السبب من الصحة والفساد فيتحد باتحاده ألا ترى انه اذا جرح جراحات ومات منها قبل البرء يتحد الموجب وان تخلل البرء اختلف قال المصنف فى الكافى والاصح قول محمد لان الاصل اضافة الاحكام الى الاسباب وانما ترك فى بعض الصور للضرورة كما فى سجدة التلاوة اذ لو اعتبر السبب لانتفى التداخل لان كل تلاوة سبب وفى الاقارير اعتبر المجلس للعرف وفى الايجاب والقبول لدفع الضرر اهـ ثم هذه المسئلة على أربعة أوجه اما أن يتحد السبب والمجلس أو يتعددا أو يتحد الاول دون الثانى أو على العكس ففى الاول يجمع اتفاقا وفى الثانى لا يجمع اتفاقا وفى الثالث يجمع عند محمد وفى الرابع يجمع عند أبى يوسف وقد نقلوا فى كتاب الغصب مسئلة اعتبر فيها محمد المجلس وأبو يوسف اعتبر السبب وهى رجل نزع خاتما من أصبع نائم ثم أعادها ان أعادها فى ذلك النوم يبرأ من الضمان اجماعا وان استيقظ قبل أن يعيدها ثم نام فى موضعه ولم يقم منه فاعادها فى النومة الثانية لا يبرأ من الضمان عند أبى يوسف لانه لما انتبه وجب ردها اليه فلما لم يردها اليه حتى نام لم يبرأ بالرد اليه وهو نائم بخلاف الاولى لان هنالك وجب الرد الى نائم وهنا لما استيقظ وجب الرد الى مستيقظ فلا يبرأ بالرد الى النائم وعند محمد يبرأ لانه مادام فى مجلسه ذلك لا ضمان عليه وان تكرر نومه ويقظته فان قام عن مجلسه ذلك ولم يردها اليه ثم نام فى موضع آخر فردها اليه لم يبرأ من الضمان اجماعا لاختلاف المجلس والسبب كذا فى السراج الوهاج معزيا الى الواقعات ولم يذكر لابى حنيفة فيها قولا وقال قاضيخان فى فتاواه من الغصب ولم يذكر فى هذه المسائل قول أبى حنيفة فان الصحيح من مذهبه انه لا يضمن الا بالتحويل اهـ والذى يظهر ان الخلاف فى مسئلة الغصب ليس بناء على اتحاد

محله الفم لا الجوف وبهذا يظهر الفرق بين الخارج من الفم والخارج من الجوف فان الخارج من الفم انما كان سيلانه بسبب البزاق وجعل غلبته على البزاق دليل سيلانه بنفسه بخلاف الخارج من الجوف فانه لا يصل الى الفم الا اذا كان سائلا بنفسه فالفرق بينهما واضح وبه يترجح كلام الزيلعى على كلام ابن ملك ويظهر ان اطلاق كلام الشارحين

والسبب يجمع متفرقه

فى محل التقييد فلم يكن كلام الزيلعى مخالفا للمنقول والله أعلم (قوله ومالم يخرج منها كالدم الخ) هذا فى غير الخارج من الجوف المختلط بالبزاق اذ حكمه حكم الخارج من الفم كما قدمه

السبب

السبب أو المجلس فان النوم ليس سببا في براءته بل السبب فيها انما هو رده الى صاحبه لكن أبو يوسف نظر الى انه لما أخذه وهو نائم ثم استيقظ وجب الرد اليه وهو مستيقظ فلما لم يرده حتى نام ثانيا لم يبرأ ومحمد نظر الى انه مادام في مجلسه لم يضمن وقد تكرر لفظ المعدة فلا بأس بضبطها وهي بفتح الميم وكسر العين وبكسر الميم واسكان العين كذا في شرح المهذب (قوله ونوم مضطجع ومتورك) بيان للنواقض الحكمية بعد الحقيقية والنوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد عن أداء الحقوق وللعلماء في النوم طريقتان ذكرهما في المبسوط وتبعه شراح الهداية احداهما ان النوم ليس بناقض انما الناقض ما لا يخلو عنه النائم فاقيم السبب الظاهر مقامه كما في السفر وكما اذا دخل الكنيف وشك في وضوئه فانه ينتقض وضوءه لجريان العادة عند الدخول في الخلاء بالتبرز الثانية ان عينه ناقض وصحح في السراج الوهاج الاول فاختاره الزيلعي مقتصرا عليه لانه لو كان ناقضا لاستوى وجوده في الصلاة وخارجها فما في التوشيح من ان عينه ليس بناقض اتفاقا فيه نظر ولما كان النوم مظنة الحدث أدير الحكم على ما يتحقق معه الاسترخاء على الكمال وهو في المضطجع والاضطجاع وضع الجنب على الارض يقال ضجع الرجل اذا وضع جنبه بالارض واضطجع مثله كذا في الصحاح ويلحق به المستلقي على قفاه والنائم المستلقي على وجهه وأما من نام واضعا أليتيه على عقبيه وصار شبه المنكب على وجهه واضعا بطنه على فخذيه لا ينتقض وضوءه كذا في النهاية والمعراج وعزاه في فتح القدير الى الذخيرة ثم قال وفي غيرها لو نام متربعا ورأسه على فخذيه نقض وهذا يخالف ما في الذخيرة اه وفي المحيط لو نام قاعدا واضعا أليتيه على عقبيه شبه المنكب قال محمد عليه الوضوء وقال أبو يوسف لا وضوء عليه وهو الاصح اه فافادان في المسئلة اختلافا بين الصاحبين وان ما في النهاية وغيرها هو الاصح اطلق في المضطجع فشمل المريض اذا نام في صلاته مضطجعا وفيه خلاف والصحيح النقض وقيل لا لان نومه قاعدا كنوم الصحيح قائما وأما التورك فلفظ مشترك فان كان بمعنى ان جلسته تكشف عن المخرج كما اذا نام على أحد وركيه أو معتمدا على أحد مرفقيه فهذا ناقض وهو مراد المصنف بدليل ما علل به في الكافي وان كان بمعنى أن يبسط قدميه من جانب ويلصق أليتيه بالارض فهذا غير ناقض كما في الخلاصة ولم يذكر المصنف الاستناد الى شئ لو أزيل عنه لسقط لانه لا ينقض في ظاهر المذهب عن أبي حنيفة اذا لم تكن مقعدته زائلة عن الارض كما في الخلاصة وبه أخذ عامة المشايخ وهو الاصح كما في البدائع وان كان مختار القدوري النقض وأما اذا كانت مقعدته زائلة فانه ينقض اتفاقا وهو بمعنى التورك فلذا تركه وفي الخلاصة ولو نام على رأس التنور وهو جالس قد أدلى رجليه كان حدثا وفي المنتقى ولو نام محتبيا ورأسه على ركبتيه لا ينقض وفي المحيط لو نام على دابة وهي عريانة قالوا ان كان في حالة الصعود والاستواء لا يكون حدثا وان كان في حالة الهبوط يكون حدثا لان مقعدته متجافية عن ظهر الدابة اه وفي هذه المواضع التي يكون فيها حدثا فهو بمعنى التورك فلم يخرج عن كلام المصنف وقيد المصنف بنوم المضطجع والمتورك لانه لا ينقض نوم القائم ولا القاعد ولو في السرج أو المحمل كما في الخلاصة ولا الراكع ولا الساجد مطلقا ان كان في الصلاة وان كان خارجها فكذلك الا في السجود فانه يشترط أن يكون على الهيئة المسنونة له بان يكون رافعا بطنه عن فخذيه مجافيا عضديه عن جنبيه وان سجد على غير هذه الهيئة انتقض وضوءه لان في الوجه الاول الاستمساك باق

ونوم مضطجع ومتورك

(قوله وصحح في السراج الوهاج الاول) وقد سئل العلامة ابن الشلبي عن شخص به انفلات ريح هل ينتقض وضوءه بالنوم فاجاب بعدم النقض بناء على هذا قال ومن ذهب الى ان النوم نفسه ناقض لزم نقض وضوء من به انفلات الريح بالنوم اه أقول وهذا أحسن من قول النهر ينبغي أن يكون عينه أي النوم ناقضا اتفاقا في من فيه انفلات ريح اذ ما لا يخلو عنه النائم لو تحقق وجوده لم ينقض فالمتوهم أولى اه (قوله فافادان في المسئلة اختلافا بين الصاحبين) قال الرملي أقول ينبغي ان يترتب النقض على وجود الاستمساك وعدمه ويوفق بين القولين به ويلوح ذلك من تقييد صاحب النهاية والمحيط المسئلة بقوله واضعا أليتيه على عقبيه واطلاق مسئلة التربع فتأمل (قوله وقيل لا لان نومه قاعدا كنوم الصحيح) صوابه لان نومه مضطجعا لان الكلام فيه (قوله ولا الساجد مطلقا) أي سواء كان على الهيئة المسنونة أم لا كما يفسره ما بعده (قوله لان في الوجه الاول) وهو السجود على الهيئة المسنونة والمراد بالاستطلاق ما روي في حديث العينان وكاء السته فاذا نامت العينان انطلق الوكاء والوكاء الخيط الذي يربط به فم القربة والسته بالسين المهملة وبحرك الاست جمعه استاه وبالكسر وبضم والعجز أو حلقة الدبر قاموس

(قوله وهذا هو القياس فى الصلاة) أى النقض حالة النوم فى السجود على غير الهيئة المسنونة هو القياس فى الصلاة لعدم الاستمساك كما فى خارج الصلاة الا أنه ترك القياس فيها واعتبر فى خارجها للنص الوارد فيها وهو لا وضوء على من نام قائما أو راكعا أو ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا ذكره الزيلعى وغيره فان كان مراد الشارح بالنص هذا فهو كما ترى غير مقيد بالصلاة الا ان يقال ان المتبادر من قوله أو راكعا أو ساجدا أن يكون فى الصلاة (٧) * والاقرب أن يكون مراده ما فى معراج الدراية حيث قال وجه ظاهر الرواية ما روى انه عليه الصلاة والسلام قال اذا نام العبد فى سجوده يباهى الله تعالى به ملائكته فيقول انظروا الى عبدى روحه عندى وجسده فى طاعتى قال وانما يكون جسده فى الطاعة اذا بقى وضوءه وجعل هذا الحديث فى الاسرار من المشاهير * ثم ان الزيلعى قال بعد ما ذكر النص السابق وان كان خارج الصلاة فكذلك فى الصحيح ان كان على هيئة السجود بان كان رافعا بطنه عن فخذيه مجافيا عضديه عن جنبيه والا ينقض وضوءه اه فقول الشارح وصرح الزيلعى بانه الاصح الضمير المنصوب فيه يعود الى قوله ٤٠ وان كان خارجها فكذلك الا فى السجود الخ خلاف ما يوهمه ظاهر العبارة من انه

والاستطلاق منعدم بخلافه فى الوجه الثانى وهذا هو القياس فى الصلاة الا انا تركناه فيها بالنص كذا فى البدائع وصرح الزيلعى بانه الاصح وسجدة التلاوة فى هذا كالصلبية وكذا سجدة الشكر عند محمد خلافا لابى حنيفة كذا فى فتح القدير وكذا فى سجدتى السهو كذا فى الخلاصة وأطلق فى الهداية الصلاة فشمل ما كان عن تعمد وما عن غلبة وعن أبى يوسف اذا تعمد النوم فى الصلاة نقض والمختار الاول وفى فصل ما يفسد الصلاة من فتاوى قاضيخان لو نام فى ركوعه أو سجوده ان لم يتعمد لا تفسد وان تعمد فسدت فى السجود دون الركوع اه كأنه مبنى على قيام المسكة حينئذ فى الركوع دون السجود ومقتضى النظر أن يفصل فى ذلك السجود ان كان متجافيا لا تفسد والا تفسد كذا فى فتح القدير وقد يقال مقتضى الاصح المتقدم ان لا ينتقض بالنوم فى السجود مطلقا وينبغى حمل ما فى الخانية على رواية أبى يوسف وفى جامع الفقه أن النوم فى الركوع والسجود لا ينقض الوضوء ولو تعمده ولكن تفسد صلاته كذا فى شرح منظومة ابن وهبان وفى الخلاصة لو نام قاعدا فسقط على الارض عن أبى حنيفة أنه ان انتبه قبل أن يصيب جنبه الارض أو عند اصابة جنبه الارض بلا فصل لم ينتقض وضوءه وعن أبى يوسف أنه ينتقض وعن محمد أنه ان انتبه قبل أن تزايل مقعدته الارض لم ينتقض وضوءه وان زايل مقعدته الارض قبل أن ينتبه انتقض والفتوى على رواية أبى حنيفة قال شمس الائمة الحلوانى ظاهر المذهب عن أبى حنيفة كما روى عن محمد قيل هو المعتمد وسواء سقط أو لم يسقط وان نام جالسا وهو يتمايل ربما تزول مقعدته عن الارض وربما لا تزول قال شمس الائمة الحلوانى ظاهر المذهب أنه لا يكون حدثا ولو وضع يده على الارض فاستيقظ لا ينتقض الوضوء سواء وضع

بطن

راجع الى قوله وهذا هو القياس اذ هو أقرب والاحسن ارجاعه الى قوله كذا فى البدائع لان ما فى البدائع من التفصيل هو ما ذكره الزيلعى ومما يؤيد ان الضمير ليس راجعا الى ما هو القياس قوله الآتى مقتضى الاصح المتقدم الخ وبه سقط نسبة السهو الى المؤلف التى ذكرها فى النهر ثم انه يفهم من كلام الزيلعى ومن كلام الشارح أيضا ان عدم الفساد فى سجود الصلاة مطلقا متفق عليه مع انه نقل فى النهر عن عقد الفرائد ما نصه انما لا يفسد الوضوء بنوم الساجد فى الصلاة اذا كان على الهيئة المسنونة قيد به فى المحيط وهو الصحيح اه وكذلك ذكره الشرنبلالى فى متنه نور الايضاح حيث قال فى الاشياء التى لا تنقض الوضوء ومنها نوم مصلى ولو راكعا أو ساجدا اذا كان على جهة السنة فى ظاهر المذهب قال فى النهر الا ان هذا لم يوجد فى المحيط الرضوى اه (قوله وأطلق فى الهداية الصلاة) صوابه النوم بدل الصلاة (قوله وينبغى حمل ما فى الخانية على رواية أبى يوسف) وحينئذ الذى تقدم من رواية أبى يوسف انه اذا تعمد النوم فى الصلاة نقض وكذا فى الفتح وهى كما ترى غير مقيدة بالسجود تأمل ثم رأيت فى غاية البيان ما نصه وروى عن أبى يوسف رحمه الله تعالى فى الاملاء انه اذا تعمد النوم فى السجود ينقض وان غلبت عيناه فلا ينقض اه وبه يترجح الحمل المذكور ويكون المراد حينئذ مما تقدم من قوله فى الصلاة أى فى سجودها فقط فافهم ثم فى شرح الشيخ اسمعيل اعترض هذا الحمل بقوله أقول ولا يخفى انه لا يلزم من فساد الصلاة انتقاض الوضوء لما فى السراج لو قرأ أو ركع وسجد وهو نائم تفسد صلاته لانه زاد ركعة كاملة لا يعتد بها ولا ينتقض وضوءه اه ولم يحكم فى الخانية على الوضوء بالنقض والظاهران فى البحر غفولا عن ذلك فتدبره اه أقول والاقرب الاستدلال على انه لا يلزم من فساد الصلاة

(٧) ما بين النجمتين بالهامش فى قوله وهذا هو القياس هو من زيادة ولده على الحاشية

نقض الوضوء بما ذكره هنا من عبارة جوامع الفقه لكن قد يقال ان الظاهر ان ما في الخانية من الفساد مبني على نقض الوضوء لتفريقه بين الركوع والسجود تأمل (قوله والظاهر انه ليس بحدث) قال في معراج الدراية لانه نوم قليل

بطن الكف أو ظهر الكف ما لم يضع جنبه على الارض قبل التيقظ اه وقيد بالنوم لان النعاس مضطجعا الاذكره في المذهب والظاهر أنه ليس بحدث وقال أبو علي الدقاق وأبو علي الرازي ان كان لا يفهم عامة ما قيل عنده كان حدثا كذا في شروح الهداية وبهذا تبين ان ما في التبيين من على قول الشيخين لا على الظاهر وعليه يحمل ما في سنن البزار باسناد صحيح كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظرون الصلاة فيضعون جنوبهم فمنهم من ينام ثم يقوم الى الصلاة فان النوم مضطجعا ناقض الا في حق النبي صلى الله عليه وسلم صرح في القنية بانه من خصوصياته ولهذا ورد في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم نام حتى نفخ ثم قام الى الصلاة ولم يتوضأ لما ورد في حديث آخر ان عيني تنامان ولا ينام قلبي ولا يشكل عليه ما ورد في الصحيح من أنه نام ليلة التعريس حتى طلعت الشمس لان القلب يقظان يحس بالحدث وغيره مما يتعلق بالبدن ويشعر به القلب وليس طلوع الفجر والشمس من ذلك ولا هو مما يدرك بالقلب وانما يدرك بالعين وهي نائمة وهذا هو المشهور في كتب المحدثين والفقهاء كذا في شرح المهذب (قوله واغماء وجنون) أي وينقضه اغماء وجنون أما الاغماء فهو ضرب من المرض يضعف القوى ولا يزيل الحجا أي العقل بل يستره بخلاف الجنون فانه يزيله ولذا لم يعصم النبي صلى الله عليه وسلم من الاغماء كالامراض وعصم من الجنون وهو كالنوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى بطلت عباراته بل أشد منه لان النوم فترة أصلية واذا نبه انتبه والاغماء عارض لا يتنبه صاحبه اذا نبه فكان حدثا بكل حال ولذا أطلقه في المختصر بخلاف النوم فانه لا يكون حدثا الا اذا استرخت مفاصله غاية الاسترخاء فغلب الخروج حينئذ فأقيم السبب مقامه بخلافه في غير هذه الحالة فان الغالب فيها عدمه فلا يقام السبب مقامه فكان عدم النقض على أصل القياس الذي يقتضي أن غير الخارج لا ينقض وبهذا اندفع ما وقع في كثير من الكتب من ان القياس أن يكون النوم حدثا في الاحوال كلها وقد نقل النووي في شرح المهذب الاجماع على ناقضية الاغماء والجنون يقال أغمي عليه وهو مغمى عليه وغمي عليه فهو مغمى عليه ورجل غمى أي مغمى عليه وكذا الاثنان والجمع والمؤنث وقد ثناه بعضهم وجمعه فقال رجلان أغميان ورجال أغماء وأما الجنون فهو زوال العقل ونقضه ظاهر باعتبار عدم مبالاته وتمييز الحدث من غيره وعلله بعض المشايخ بغلبة الاسترخاء ورد بان المجنون قد يكون أقوى من الصحيح فالاولى ما قلناه كذا في العناية وأما العته فلم أر من ذكره من النواقض ولا بد من بيان حقيقته وحكمه أما الاول فهو آفة توجب الاختلال بالعقل بحيث يصير مختلط الكلام فاسد التدبير لانه لا يضرب ولا يشتم وأما الثاني فقد اختلف فيه على ثلاثة أقوال ففي أصول فخر الاسلام وشمس الائمة والمنار والمغني والتوضيح أنه كالصبي مع العقل في كل الاحكام فيوضع عنه الخطاب وفي التقويم لابي زيد الدبوسي أن حكمه حكم الصبي مع العقل الا في العبادات فانا لم نسقط عنه الوجوب به احتياطا في وقت الخطاب ورده صدر الاسلام أبو اليسر بانه نوع جنون فمنع الوجوب لانه لا يقف على العواقب وفي أصول البستي أن المعتوه ليس بمكلف بأداء العبادات كالصبي العاقل الا انه اذا زال العته توجه عليه الخطاب بالاداء حالا وبقضاء ما مضى اذا لم يكن فيه حرج كالقليل فقد صرح بأنه يقضي القليل دون الكثير وان لم يكن مخاطبا فيما قبل كالنائم والمغمى عليه دون الصبي اذا بلغ وهو أقرب الى التحقيق كذا في شرح المغني للهندي وظاهر

(قوله وبهذا تبين ان ما في التبيين على قول الشيخين) أي الدقاق والرازي وعبارة التبيين هكذا والنعاس نوعان ثقيل وهو حدث في حالة الاضطجاع وخفيف وهو ليس بحدث فيهما والفاصل بينهما انه ان كان يسمع ما قيل عنده فهو خفيف والا فهو ثقيل انتهت وليس فيها التقييد

واغماء وجنون

بالفهم فهو غير ما ذكره الشيخان الا ان يعتبر تقييد السماع بالفهم فيمكن حمله عليه لكن ليس فيه لفظ عامة المشعرة بفهم البعض بل ظاهره عدم سماع الجميع الا ان يقال عامة بمعنى الجميع لكن يبقى فيه اشكال وهو انه اذا كان المراد به انه لا يسمع ولا يفهم جميع ما قيل عنده فهو نائم لا ناعس والا فما الفرق بينهما على ان الذي في معراج الدراية من كلام الشيخين وان كان يسهو حرفا أو حرفين فلا اه فعامة ليس بمعنى الجميع ويمكن ان يحمل السماع على الفهم كما قال شيخنا

ويقدر لفظ أكثر في كلام الزيلعي أي ان كان يفهم أكثر ما قيل عنده فهو خفيف والا فهو كثير فتوافق الكلامان هذا غاية ما يمكن في هذا المحل فليتأمل (قوله وعليه يحمل ما في سنن البزار) أي يحمل النوم فيه على النعاس

كلام الكل الاتفاق على صحة أدائه العبادات أما من جعله مكلفا بها فظاهر وكذا من لم يجعله مكلفا لانه جعله كالصبي العاقل وقد صرحوا بصحة عباداته فيفهم منه ان العته لا ينقض الوضوء والله سبحانه الموفق (قوله وسكر) أي وينقضه سكر وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمتنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير أن يزيله ولذا بقي أهلا للخطاب وقيل انه يزيله وتكليفه مع زوال عقله بطريق الزجر عليه والتحقيق الاول لما ذكره الحكيم الترمذي في نوادره العقل في الرأس وشعاعه في الصدر والقلب فالقلب يهتدي بنوره لتدبير الامور وتمييز الحسن من القبيح فاذا شرب الخمر خلص أثرها الى الصدر فحال بينه وبين نور العقل فيبقى الصدر مظلما فلم ينتفع القلب بنور العقل فسمى ذلك سكرا لانه سكر حاجز بينه وبين العقل وقد اختلف في حده هنا ففي الخلاصة والولوالجية والينابيع ونقله في المضمرات والتبيين عن صدر الاسلام وعزاه مسكين الى شرح المبسوط أن حده هو حده في وجوب الحد وهو من لا يعرف الرجل من المرأة وقال شمس الائمة الحلواني هو من حصل في مشيته اختلال وصححه في المجتبى وشرح الوقاية والمضمرات وشرح مسكين قالوا وكذا الجواب في الحنث اذا حلف أنه ليس بسكران وكان على الصفة التي قلنا يحنث في يمينه وان لم يكن بحال لا يعرف الرجل من المرأة وقد ذكر ابن وهبان في منظومته أن السكر يبطل الوضوء والصلاة وهو محمول على أنه شرب المسكر فقام الى الصلاة قبل أن يصير الى هذه الحالة ثم صار في أثنائها الى حالة لو مشى فيها يتحرك (قوله وقهقهة مصل بالغ) أي وينقضه قهقهة وهي في اللغة معروفة وهو أن يقول قه قه وقهقه بمعنى واصطلاحا ما يكون مسموعا له ولجيرانه بدت أسنانه أولا وظاهر كلام المصنف وجماعة ان القهقهة من الاحداث وقال بعضهم انها ليست حدثا فانما يجب الوضوء بها عقوبة وزجرا وهو ظاهر كلام جماعة منهم القاضي أبو زيد الدبوسي في الاسرار وهو موافق للقياس لانها ليست خارجا نجسا بل هي صوت كالبكاء والكلام وفائدة الخلاف أن من جعلها حدثا منع جواز مس المصحف معها كسائر الاحداث ومن أوجب الوضوء عقوبة جوز مس المصحف معها هكذا نقل الخلاف وفائدته في معراج الدراية وينبغي ترجيح الثاني لموافقته القياس وسلامته مما يقال من أنها ليست نجاسة ولا سببها وموافقته الاحاديث فانها على ما رووا ليس فيها الا الامر باعادة الوضوء والصلاة ولا يلزم منه كونها من الاحداث ولذا وقع الاختلاف في قهقهة النائم في الصلاة وصححوا في الاصول والفروع أنها لا تنقض الوضوء ولا تبطل الصلاة بناء على أنها انما أوجبت اعادة الوضوء بطريق الزجر والعقوبة والنائم ليس من أهلها وهذا يرجح ما ذكرناه لكن سوى فخر الاسلام بين كلام النائم وقهقهته في أن كلا منهما لا يبطل الصلاة والمذهب ان الكلام مفسد للصلاة كما صرح به في النوازل بأنه المختار فحينئذ تكون القهقهة من النائم مفسدة للصلاة لا الوضوء وهو مختار ابن الهمام في تحريره لان جعلها حدثا للجناية ولا جناية من النائم فتبقى كلاما بلا قصد فيفسد كالساهي به اه وفي النصاب وعليه الفتوى وفي الولوالجية وهو المختار وفي المبتغى تكلم النائم في الصلاة مفسد في الاصح بخلاف القهقهة اه ولا يخفى ما فيه فان القهقهة كلام على ما صرحوا به وفي المعراج أن قهقهة النائم تبطلهما وبه أخذ عامة المتأخرين احتياطا وكذا وقع الاختلاف في الناسي كونه في الصلاة فجزم الزيلعي بانه لا فرق بين الناسي والعامد وذكر في المعراج ان في الساهي والناسي روايتين ولعل وجه الرواية القائلة بعدم النقض انه كالنائم اذ لا جناية الا بالقصد ولا يخفى ترجيح الرواية

كلام المصنف وجماعة الخ) فيه كما قال في النهر ان ظاهر كلامه الثاني بدليل قوله بالغ اذ لو كانت حدثا لاستوى فيها البالغ وغيره (قوله وفائدة الخلاف الخ) قال في النهر وينبغي ان يظهر أيضا في كتابة القرآن وأما حل الطواف بهذا الوضوء ففيه تردد والحاق الطواف بالصلاة يؤذن بانه لا يجوز فتدبره (قوله وينبغي ترجيح الثاني الخ) أيده في النهر بقوله ولذا رجحوا عدم النقض بقهقهة النائم اه لكن أورد ان فيه تبعيض الاحكام

وسكر وقهقهة مصل بالغ

والشئ اذا ثبت يثبت بجميع أحكامه والجواب ان النص ورد بابطالها الوضوء في حق الصلاة فقط ولا يمكن قياس غير الصلاة عليها لمخالفتها للقياس ولان ابطالها الوضوء في حق الصلاة لوجود الجناية بها على الصلاة وأورد أيضا انه يلزم على هذا القول انه لو أدى الصلاة لم يكن فيه الا الحرمة فقط مع وجوب الاعادة وهذا ابطال للمذهب لموافقة القياس والجواب انه انما يرد ذلك لو كان معنى هذا القول وجوب اعادة الوضوء زجرا مع بقائه وليس كذلك بل معناه كما قلنا انها مبطلة للوضوء في حق الصلاة وان لم تكن حدثا تأمل (قوله لكن سوى فخر الاسلام بين كلام النائم وقهقهته) حينئذ لا محل لهذا الاستدراك هنا فتأمل ... القائلة

القائلة بالنقض لما أن للصلاة حالة مذكرة لا يعذر بالنسيان فيها الا ترى ان الكلام ناسيا مفسد لها بخلاف النوم ولا فرق بين كونه متوضئا أو متيمما واتفقوا على انها لا تبطل الغسل واختلفوا هل تنقض الوضوء الذى فى ضمن الغسل فعلى قول عامة المشايخ لا تنقض وصحح المتأخرون كقاضيخان النقض عقوبة له مع اتفاقهم على بطلان صلاته كما نبه عليه فى المضمرات وفى قهقهة البانى فى الطريق بعد الوضوء روايتان كذا فى المعراج وجزم الزيلعى بالنقض قيل وهو الاحوط ولا نزاع فى بطلان صلاته قيد بقوله مصل احترازا عن غيره وأطلقها فانصرفت الى ما لها ركوع وسجود أو ما يقوم مقامهما من الايماء لعذر أو راكبا يومئ بالنفل أو بالفرض حيث يجوز فلا تنقض القهقهة فى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة لكن يبطلان قيدنا بقولنا حيث يجوز لانه لو كان راكبا يومئ بالتطوع فى المصر أو القرية فقهقه لا ينتقض وضوءه لعدم جواز صلاته عند أبى حنيفة وقال أبو يوسف ينتقض لصحة صلاته عنده ولو نسى البانى المسح فقهقه قبل القيام الى الصلاة نقض وبعده لا ينقض لبطلان الصلاة بالقيام اليها وهو من مسائل الامتحان كذا فى المعراج وأفاد اطلاقه انها تنقض بعد القعود قدر التشهد خلافا لزفر ولو عند السلام كذا فى المبتغى أو فى سجود السهو وكذا فى المحيط ولو ضحك القوم بعدما أحدث الامام متعمدا الاوضوء عليهم وكذا بعدما تكلم الامام وكذا بعد سلام الامام هو الاصح كذا فى الخلاصة وقيل اذا قهقهوا بعد سلامه بطل وضوءهم والخلاف مبنى على انه بعد سلام الامام هل هو فى الصلاة الى ان يسلم بنفسه أولا وفى البدائع ان قهقه الامام والقوم معا أو قهقه القوم ثم الامام بطلت طهارة الكل وان قهقه الامام أولا ثم القوم انتقض وضوءه دونهم وفى فتح القدير ولو قهقه بعد كلام الامام متعمدا فسدت طهارته على الاصح على خلاف ما فى الخلاصة بخلافه بعد حدثه عمدا اهـ ولم يبين الفرق بين كلام الامام عمدا وحدثه عمدا والفرق بينهما ان الكلام قاطع للصلاة لا مفسد لها اذ لم يفوت شرط الصلاة وهو الطهارة فلم يفسد به شئ من صلاة المأمومين ولو مسبوقا فينتقض وضوءهم بقهقهتهم بخلاف حدثه عمدا لتفويته الطهارة فافسدت جزأ يلاقيه فيفسد من صلاة المأموم كذلك فقهقهتهم بعد ذلك تكون بعد الخروج من الصلاة فلا تنقض وسيأتى ان شاء الله تعالى فى باب الحدث تحقيق الفرق بابسط من هذا ولو ان محدثا غسل بعض أعضاء الوضوء ففنى الماء فتيمم وشرع فى الصلاة فقهقه ثم وجد الماء عند أبى يوسف يغسل باقى الاعضاء ويصلى وعندهما يغسل جميعها بناء على ان القهقهة هل تبطل ما غسل من أعضاء الوضوء وعنده لا وعندهما نعم كذا فى الخلاصة واذا كان شارعا فى صلاة فرض وبطل الوصف ثم قهقه من قال ببطلان الاصل لا تنتقض طهارته بالقهقهة ومن قال بعدمه انتقضت كما اذا تذكر فائتة والترتيب فرض أو دخل وقت العصر فى الجمعة أو طلعت الشمس فى الفجر ومن اقتدى بامام لا يصح اقتداؤه به ثم قهقه لا ينتقض وضوءه اتفاقا وكذا من قهقه بعد بطلان صلاته وكذا اذا قهقه بعد خروجه كما اذا سلم قبل الامام بعد القعود ثم قهقه كذا فى الخانية وقيد بالبلوغ لان قهقهة الصبى لا تنقض وضوءه لكن تبطل صلاته كذا فى كثير من الكتب ونقل فى السراج الوهاج الاجماع على عدم نقض وضوئه وفيه نظر فقد ذكر فى معراج الدراية ان فى المسئلة ثلاثة أقوال الاول ما ذكرناه الثانى عن نجم الائمة البخارى عن سلمة بن شداد انها تنقض الوضوء دون الصلاة الثالث عن أبى القاسم انها تبطلهما الا انه يقال لما كان القولان الاخيران ضعيفين كانا كالعدم ووجه الاول انها انما أوجبت اعادة الوضوء عقوبة وزجرا والصبى ليس من أهلها والاثر ورد فى صلاة كاملة فيقتصر عليها فلا تتعدى

(قوله ولو نسى البانى المسح فقهقه قبل القيام الى الصلاة نقض الخ) أى قهقه فى طريقه وهذا بناء على ما جزم به الزيلعى من احدى الروايتين السابقتين (قوله أو فى سجود السهو) قال الرملى ذكر فى التتارخانية انه المختار وذكر فى منية المصلى عدم النقض فيه وقد علمت انه خلاف المختار وممن ذكر النقض الشيخ الامام محمد الغزى فى شرح زاد الفقير والله تعالى أعلم (قوله فلم يفسد به شئ من صلاة المأمومين ولا مسبوقا) أى ولو كان أحد المأمومين مسبوقا

الى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة وصلاة الصبي وصلاة الباني بعد الوضوء على احدى الروايتين وصلاة النائم على احد القولين وهذا كله مذهبنا وقالت الائمة الثلاثة لا تنقض أصلا قياسا على عدم نقضها خارج الصلاة ولنا ان القياس ذلك لكن تركناه فيما اذا كانت القهقهة في ذات ركوع وسجود بما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسلا ومسندا بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس اذ دخل رجل فتردى في حفرة وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهو في الصلاة فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك أن يعيد الوضوء والصلاة وتمامه في فتح القدير وما قيل بانه لا يظن الضحك بالصحابة خلفه قهقهة أجيب عنه بانه كان يصلي خلفه الصحابيون والمنافقون والاعراب الجهال فالضاحك لعله كان بعض الاحداث أو المنافقين أو بعض الاعراب لغلبة الجهل عليهم كما بال اعرابي في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وهو نظير قوله تعالى وتركوك قائما فانه لم يتركه كبار الصحابة باللهو وقال في العناية وهذا من باب حسن الظن بهم رضي الله عنهم والا فليس الضحك كبيرة وهم ليسوا من الصغائر بمعصومين ولا عن الكبائر على تقدير كونه كبيرة اه والمنقول في الاصول ان الصحابة عدول فهم محفوظون من المعاصي وقيد بالقهقهة لان الضحك بفتح الضاد وكسر الحاء هذا أصله ويجوز اسكان الحاء مع فتح الضاد وكسرها فهي أربعة أوجه كذا في شرح المهذب وهو في اللغة أعم من القهقهة وهي من افراده وفي الاصطلاح ما كان مسموعا له فقط وحكمه انه لا ينقض الوضوء بل يبطل الصلاة واما التبسم وهو ما لا صوت فيه أصلا بأن تبدو أسنانه فقط فحكمه انه لا يبطلهما لانه صلى الله عليه وسلم تبسم في الصلاة حين أتاه جبريل عليه السلام وأخبره أن من صلى عليك مرة صلى الله عليه بها عشرا كما في البدائع وقال جابر بن عبد الله ما رآني رسول الله صلى الله عليه وسلم الا تبسم ولو في الصلاة كما في النهاية والعناية وظاهر كلامهم ان التبسم في الصلاة غير مكروه ولذا قال في الاختيار ولا حكم للتبسم وقد رأيت في كلام بعضهم انه لو اتى بحرفين من القهقهة انتقض وضوءه عملا بعدم تبعيض الحدث لانه اذا وقع بعضه وقع كله قياسا لوقوعه على ارتفاعه بجامع ان كلا منهما لا يتبعض اه وقد يقال ان الحكم وهو النقض معلق بالقهقهة فاذا وجد بعضها لا يوجد الحكم ولا بعضه لما عرف في الاصول ان المشروط لا يتوزع على أجزاء الشرط فقوله لانه اذا وقع بعضه ممنوع كما لا يخفى (قوله ومباشرة فاحشة) يعني ان من النواقض الحكمية المباشرة الفاحشة وهي ان يباشر امرأته متجردين ولاقى فرجه فرجها مع انتشار الآلة ولم ير بللا ولم يشترط بعضهم ملاقاة الفرج والظاهر الاول كذا ذكره الزيلعي لكن المنقول في البدائع ان في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف لم يشترط مماستهما وشرط ذلك في النوادر وذكره الكرخي أيضا اه فعلم ان ظاهر الرواية عدم الاشتراط وكذا ذكر في الينابيع وقال وروى الحسن انه يشترط وهو أظهر اه فقول من قال الظاهر الاشتراط أراد من جهة الدراية لا الرواية وصحح الاسبيجابي اشتراطه بعد ان ذكر ان ظاهر الرواية عدمه والقياس ان لا يكون حدثا وهو قول محمد لان السبب انما يقام مقام المسبب في موضع لا يمكن الوقوف على المسبب من غير حرج والوقوف على المسبب هنا ممكن بلا حرج لان الحال حال يقظة فلا حاجة الى الاقامة وجه الاستحسان وهو قولهما ما روي ان أبا اليسر بائع العسل سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اني أصبت من امرأتي كل شئ الا الجماع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ وصل ركعتين كذا في البدائع والله أعلم بصحة هذا الحديث ولانه يندر عدم مذي مع هذه الحالة والغالب كالمتحقق في مقام وجوب الاحتياط والاصل أن السبب الظاهر يقوم

(قوله فهي أربعة أوجه) المذكور هنا ثلاثة لكن وجد في بعض النسخ ويجوز كسرهما

ومباشرة فاحشة

مقام الامر الباطن وذلك بطريق قيام هذه المباشرة مقام خروج النجس كذا في المصفى وفي الحقائق شرح المنظومة معزيا الى فتاوى العتابي روى عن أصحابنا انه لا ينقض ما لم يظهر شئ هو الصحيح ولا يعتمد على هذا التصحيح فقد صرح في التحفة كما نقله شارح المنية ان الصحيح قولهما وهو المذكور في المتون وفي فتح القدير معزيا الى القنية وكذا المباشرة بين الرجل والغلام وكذا بين الرجلين توجب الوضوء عليهما وفي شرح منية المصلي معزيا اليها أيضا ان الوضوء يجب على المرأة من المباشرة أيضا قال ولم أقف عليه الا في القنية وفيه تأمل فانهم لم يذكروا في مباشرة الرجل للمرأة على قولهما الا على الرجل اه وقد يقال لا حاجة الى التنصيص على الحكم في المرأة فان من المعلوم ان كل حكم ثبت للرجال ثبت للنساء لانهن شقائق الرجال الا ما نص عليه قال في المستصفى الاصل في النساء ان لا يذكرن لان مبنى حالهن على الستر ولهذا لم يذكرن في القرآن حتى شكون فنزل قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الا اذا كان الحكم مخصوصا بهن كمسئلة الصغيرة الآتية في الغسل اه ولانه قد وقع في كثير من عبارات علمائنا ان المباشرة الفاحشة تنقض الوضوء ولم يقيدوا بوضوء الرجل فكان وضوءها داخلا فيه كما لا يخفى (قوله لا خروج دودة من جرح) بالرفع عطف على خروج نجس أي لا ينقض الوضوء خروج دودة من جرح قيد به لان الدودة الخارجة من أحد السبيلين تنقض الوضوء والفرق بينهما من ثلاثة أوجه الاول ان الدودة لا تخلو عن قليل بلة تكون معها او تستصحبها وثلث البلة قليل نجاسة وقليل النجاسة اذا خرجت من أحد السبيلين انتقض الوضوء ومن غيرهما غير ناقضة الثاني ان الدودة حيوان وهو طاهر في الاصل والشئ الطاهر اذا خرج من السبيلين نقض الوضوء كالريح بخلاف غير السبيلين كالدمع والعرق الثالث ان الدودة في الجرح متولدة من اللحم فصار كما لو انفصل قطعة من اللحم فانه لا ينقض وأما في السبيلين تتولد من النجاسة فتكون في الخروج كالنجاسة الخارجة من أحدهما والخارج من السبيلين ناقض وقد قدمنا انه لا فرق بين الدودة الخارجة من الدبر والقبل والذكر وبه يندفع ما ذكره صدر الشريعة ان الدودة من الاحليل لا تنقض وان الدودة من القبل فيها اختلاف المشايخ وفي شرح مسكين معزيا الى الذخيرة ان كان الماء يسيل من الجرح ينقض الوضوء ولا ينافيه ما في السراج الوهاج انه لو دخل الماء في الجرح ثم خرج لا ينقض كما لا يخفى بادنى تأمل (قوله ومس ذكر) بالرفع عطف على المنفي أي لا ينقض الوضوء مس الذكر وكذا مس الدبر والفرج مطلقا خلافا للشافعي فان المس لواحد من الثلاثة ناقض للوضوء اذا كان بباطن الاصابع واستدل النووي له في شرح المهذب بما روت بسرة بنت صفوان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ وهو حديث حسن رواه مالك في الموطأ وأبو داود والترمذي وابن ماجه بأسانيد صحيحة ولنا ما رواه الجماعة أصحاب السنن الا ابن ماجه عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق ابن علي عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلاة فقال هل هو الا بضعة منك وقد رواه ابن حبان في صحيحه قال الترمذي هذا الحديث أحسن شئ يروى في هذا الباب وأصح ورواه الطحاوي أيضا وقال هذا حديث مستقيم الاسناد غير مضطرب في اسناده ومتنه فهذا حديث صحيح معارض لحديث بسرة بنت صفوان ويرجح حديث طلق على حديث بسرة بان حديث الرجال أقوى لانهم أحفظ للعلم وأضبط ولهذا جعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل وقد أسند الطحاوي الى ابن المديني انه قال حديث ملازم ابن عمرو أحسن من حديث بسرة وعن عمرو بن علي الفلاس انه قال حديث طلق عندنا أثبت من حديث بسرة بنت صفوان وقول النووي في شرح المهذب ان حديث

(قوله وثلث البلة قليل نجاسة الخ) اطلاق النجاسة على القليل الخارج من السبيلين ظاهر واما الخارج من غيرهما ففيه ان الصحيح ان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا كما سيأتي وقد أشار في غاية البيان الى الجواب عنه بانه أطلق عليه ذلك لما انه عند محمد رحمه الله نجس أو يريد حقيقته اللغوية لا الشرعية (قوله ولا ينافيه ما في السراج الوهاج الخ) قال الرملي لان الماء الاول المراد به الذي مادته من البدن

لا خروج دودة من جرح ومس ذكر

(قوله اذا كان بباطن الاصابع) المراد بباطن الكف وما بينهما من الاصابع لا خصوص الاصابع كما قال القاضي زكريا الشافعي في المنهج ومس فرج آدمي أو محل قطعه ببطن كف والمراد ببطن الكف كما قال في شرحه ما يستتر عند وضع احدى الراحتين على الاخرى مع تحامل يسير قال وخرج ببطن الكف غيره كرؤس الاصابع وما بينها وحرفها وحرف الراحة واختص الحكم ببطن الكف وهو الراحة مع بطون الاصابع لان التلذذ انما يكون به اه

طلق اتفق الحفاظ على ضعفه لا يخفى ما فيه اذ قد علمت ما قاله الترمذي وغيره ان حديث بسرة ضعفه جماعة حتى قال يحيى بن معين ثلاثة أحاديث لم تصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم منها حديث مس الذكر وقول النووي أيضا ترجيحا لحديث بسرة بان حديث طلق منسوخ لان قدومه على النبي صلى الله عليه وسلم كان في السنة الاولى من الهجرة ورسول الله صلى الله عليه وسلم يبني مسجده وراوي حديث بسرة أبو هريرة وانما قدم أبو هريرة على النبي صلى الله عليه وسلم سنة سبع من الهجرة فغير لازم لان ورود طلق اذ ذاك ثم رجوعه لا ينفي عوده بعد ذلك وهم قد رووا عنه حديثا ضعيفا من مس ذكره فليتوضأ وقالوا سمع من النبي صلى الله عليه وسلم الناسخ والمنسوخ ولان حديث طلق غير قابل للنسخ لانه صدر على سبيل التعليل فانه عليه الصلاة والسلام ذكر ان الذكر قطعة لحم فلا تأثير لمسه في الانتقاض وهذا المعنى لا يقبل النسخ كذا في معراج الدراية وقول النووي أيضا ان حديث طلق محمول على المس فوق حائل لانه قال سألته عن مس الذكر في الصلاة والظاهر ان الانسان لا يمس ذكره في الصلاة بلا حائل مردود بان تعليله صلى الله عليه وسلم بقوله هل هو الا بضعة منك يأبى الحمل والبضعة بفتح الموحدة القطعة من اللحم وفي شرح الآثار للطحاوي لا نعلم أحدا من الصحابة أفتى بالوضوء من مس الذكر الا ابن عمر وقد خالفه في ذلك أكثرهم وأسند عن ابن عيينة انه عد جماعة لم يكونوا يعرفون الحديث يعني حديث بسرة ومن رأيناه يحدث عنهم سخرنا منه ومما يدل على انقطاع حديث بسرة باطنا ان أمر النواقض مما يحتاج الخاص والعام اليه وقد ثبت عن علي وعمار بن ياسر وعبد الله ابن مسعود وعبد الله بن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وأبي الدرداء وسعد بن أبي وقاص انهم لا يرون النقض وان روي عن غيرهم خلافه وفي السنن للدارقطني حدثنا محمد بن الحسن النقاش أخبرنا عبد الله بن يحيى القاضي السرخسي أخبرنا رجاء بن مرجا الحافظ قال اجتمعنا في مسجد الخيف أنا وأحمد بن حنبل وعلي بن المديني ويحيى بن معين فتناظرنا في مس الذكر فقال يحيى بن معين يتوضأ منه وقال علي بن المديني بقول الكوفيين وتقلد قولهم واحتج يحيى بن معين بحديث بسرة بنت صفوان واحتج علي بن المديني بحديث قيس بن طلق وقال ليحيى كيف تتقلد اسناد بسرة ومروان أرسل شرطيا حتى رد جوابها اليه وقال يحيى وقد أكثر الناس في قيس بن طلق ولا يحتج بحديثه فقال ابن حنبل كلا الامرين على ما قلتما فقال يحيى حدثنا مالك عن نافع عن ابن عمر أنه توضأ من مس الذكر فقال ابن المديني كان ابن مسعود يقول لا يتوضأ منه وانما هو بضعة من جسدك فقال يحيى عمن قال عن سفيان عن أبي قيس عن هذيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر فابن مسعود أولى أن يتبع فقال ابن حنبل نعم ولكن أبو قيس لا يحتج بحديثه فقال حدثني أبو نعيم أخبرنا مسعر عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما أبالي مسسته أو أنفي فقال ابن حنبل عمار وابن عمر استويا فمن شاء أخذ بهذا ومن شاء أخذ بهذا اهـ وان سلكنا طريق الجمع جعل مس الذكر كناية عما يخرج منه وهو من أسرار البلاغة يسكتون عن ذكر الشيء ويرمزون عليه بذكر ما هو من روادفه فلما كان مس الذكر غالبا يرادف خروج الحدث منه ويلازمه عبر به عنه كما عبر الله تعالى بالمجيء من الغائط عما يقصد لاجله ويحل فيه فيتطابق طريقا الكتاب والسنة في التعبير فيصار الى هذا لدفع التعارض والله الموفق للصواب ويستحب لمن مس ذكره أن يغسل يده صرح به صاحب المبسوط وهذا أحد ما حمل به حديث بسرة فقال أو المراد بالوضوء غسل اليد استحبابا كما في قوله الوضوء قبل

(قوله اذ قد علمت ما قاله الترمذي الخ) أقول لم يعلم ذلك مما تقدم بل الذي في تخريج أحاديث الهداية للحافظ ابن حجر قال بعد أن ذكر حديث بسرة ورواه الترمذي والنسائي وابن ماجه من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن مروان به قال الترمذي حسن صحيح اهـ فليتأمل (قوله وان روي عن غيرهم خلافه) لا ينافي ذلك ما قدمه عن شرح الآثار لان روايته عنهم لا تقتضي افتاءهم به ولا أنهم يروونه فافهم

(قوله لكن في البدائع ما يفيد الاستحباب الخ) قال في النهر ما في البدائع انما هو فيما اذا استنجى بالاحجار دون الماء ولو ثبت بده لا مطلقا وذلك انه قال ان الحديث أعني قوله صلى الله عليه وسلم من مس ذكره فليتوضأ محمول على غسل اليدين لان الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا يستنجون بالاحجار دون الماء فاذا امسوه بأيديهم كانت تتلوث خصوصا في أيام الصيف فامروا بالغسل اه ولا يخفى ان اطلاق السرخسي أولى عملا بعموم من اه ويؤيد هذا أن الغسل عند التلوث قد يكون واجبا فيكون أمرا بازالة النجاسة وهو واجب لا مستحب فالاولى حمله على غسل اليد مطلقا كما قاله السرخسي ومما يدل على ماذكره من حمل حديث بسرة على ذلك ماذكره الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الهداية وعن مصعب بن سعيد قال مسست ذكري ومعي المصحف فقال لي أبي توضأ ثم أخرج من طريقه قال فقال لي ابي قم فاغسل يدك اه ولعل حكمة الامر بالغسل كون ذلك محل خروج النجاسة فربما تكون في اليد أو المحل رطوبة سيما عند الاستنجاء وذلك مظنة للتلوث أو هو تعبدي والله تعالى أعلم (قوله وظاهره ان المضمضة والاستنشاق ليستا شرطين في الغسل المسنون) قال العلامة الشيخ محمد الغزي في المنح فيه نظر لانه ان أراد ان كلا منهما ليس فرض في الاغتسال المسنون فسلم وان أراد انهما ليسا بشرط في تحصيل السنة فممنوع ولعل مراد صاحب السراج الاول ولا كلام فيه اه

وامرأة وفرض الغسل غسل فمه وأنفه وبدنه

الطعام ينفي الفقر و بعده ينفي اللمم لكن في البدائع ما يفيد تقييد الاستحباب بما اذا كان الاستنجاء بالاحجار دون الماء وهو حسن كما لا يخفى (قوله وامرأة) بالجر عطف على ذكر أي مس بشرة المرأة لا ينقض الوضوء مطلقا سواء كان بشهوة أو لا وقال الشافعي ينتقض وضوء اللامس مطلقا كان بشهوة وقصد أو لا وله في الملموس قولان أصحهما النقض الا اذا لمس ذات رحم محرم أو صغيرة لا تشتهى فانه لا ينقض على الاصح بخلاف العجوز فالصحيح النقض وهذه المسئلة قد وقع الاختلاف فيها في الصدر الاول وهو اختلاف معتبر حتى قال بعض مشايخنا ينبغي لمن يؤم أن يحتاط فيه فذهب عمر وابن مسعود وعبد الله بن عمر وجماعة من التابعين كمذهب الشافعي ومذهب علي وابن عباس وجماعة من التابعين كمذهبنا استدل الشافعي بقوله تعالى أو لامستم النساء فان اللمس يطلق على الجس باليد قال تعالى فلمسوه بايديهم و بقول أهل اللغة اللمس يكون باليد و بغيرها وقد يكون بالجماع فنعمل بمقتضى اللمس مطلقا فمتى التقت البشرتان انتقض سواء كان بيد أو جماع ولائمتنا في الجواب عن هذا أوجه أحدها ماذكره الاصوليون كفخر الاسلام البزدوي ان حقيقة اللمس يكون باليد وان الجماع مجاز فيه لكن المجاز مراد بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بالآية فبطلت الحقيقة لانه يستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد ثانيهما وهو المذكور في بعض كتب الفقه ان اللمس اذا قرن بالمرأة كان حقيقة في الجماع يؤيده ان الملامسة مفاعلة من اللمس وذلك يكون بين اثنين فصاعدا وعندهم لا يشترط اللمس من الطرفين ثالثها ان اللمس مشترك بين اللمس باليد وبين الجماع ورجحنا الحمل على الجماع بالمعنى وذلك انه سبحانه وتعالى أفاض في بيان حكم الحدثين الاصغر والاكبر عند القدرة على الماء بقوله اذا قمتم الى الصلاة الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فبين انه الغسل ثم شرع في بيان الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى أو على سفر الى قوله فتيمموا صعيدا الخ فاذا حملت الآية على الجماع كان بيانا لحكم الحدثين الاصغر والاكبر عند عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده فيتم الغرض لان بالناس حاجة الى بيانهما خلاف ماذهبوا اليه من كونه باليد فانه يكون تكرارا محضا لانه قد علم الحدث الاصغر بقوله أو جاء أحد منكم من الغائط ويدل عليه من السنة حديث عائشة الصحيح الذي رواه مسلم في صحيحه في كتاب الصلاة قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم اني أعوذ برضاك من سخطك الى آخر الدعاء وفي رواية للبيهقي باسناد صحيح فالتمست بيدي فوقعت يدي على بطن قدميه وهما منصوبتان وهو ساجد وحديث عائشة أيضا في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهي معترضة بينه وبين القبلة فاذا أراد أن يسجد غمز رجلها فقبضتها وفي رواية النسائي باسناد صحيح فاذا أراد أن يوتر مسني برجله وقول النووي في شرح المهذب انه يحتمل كونه فوق حائل بعيد كما لا يخفى والله أعلم بالصواب (قوله وفرض الغسل غسل فمه وأنفه وبدنه) قد تقدم وجه تقديم الوضوء على الغسل والواو في قوله وفرض اما للاستئناف أو للعطف على قوله فرض الوضوء والفرض مصدر بمعنى المفروض لان المصدر يذكر ويراد به الزمان والمكان والفاعل والمفعول كذا في الكشاف وقوله الغسل يعني غسل الجنابة والحيض والنفاس كذا في السراج الوهاج وظاهره أن المضمضة والاستنشاق ليستا شرطين في الغسل المسنون حتى يصح بدونهما ثم اعلم ان الكلام في

الغسل في مواضع في تفسيره لغة وشرعا وفي سببه وركنه وشرائطه وسننه وآدابه وصفته وحكمه اما تفسيره لغة فهو بالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به أيضا ومنه في حديث ميمونة فوضعت له غسلا كذا في المغرب وقال النووي انه بفتح الغين وضمها لغتان والفتح أفصح وأشهر عند أهل اللغة والضم هو الذي تستعمله الفقهاء أو أكثرهم واصطلاحا هو المعنى الاول اللغوي وهو غسل البدن وقد تقدم تفسير الغسل بالفتح لغة وشرعا وأما ركنه فهو اسالة الماء على جميع ما يمكن اسالته عليه من البدن من غير حرج مرة واحدة حتى لو بقيت لمعة لم يصبها الماء لم يجز الغسل وان كانت يسيرة لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أمر الله سبحانه وتعالى بالاطهر بضم الهاء لان أصله تطهر فادغمت التاء في الطاء لقرب المخرج فجيء بحرف الوصل ليتوصل بها الى النطق فصار اطهروا وبعض من لا خبرة له ولا دراية يقرأ بالاطهار وما ذاك الا لحرمانه من العربية كذا في غاية البيان وهو تطهير جميع البدن واسم البدن يقع على الظاهر والباطن الا أن ما يتعذر ايصال الماء اليه خارج عن قضية النص وكذا ما يتعسر لان المتعسر منفي كالمتعذر كداخل العينين فان في غسلهما من الحرج ما لا يخفى فان العين شحم لا تقبل الماء وقد كف بصر من تكلف له من الصحابة كابن عمر وابن عباس ولهذا لا تغسل العين اذا اكتحل بكحل نجس ولهذا وجبت المضمضة والاستنشاق في الغسل لانه لا حرج في غسلهما فشملهما نص الكتاب من غير معارض كما شملهما قوله صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة رواه الترمذي من غير معارض والبشرة ظاهر الجلد بخلافهما في الوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه ولا تقع المواجهة بداخلهما وأما قوله صلى الله عليه وسلم عشر من الفطرة وذكر منها المضمضة والاستنشاق لا يعارضه اذ كونهما من الفطرة لا ينفي الوجوب لانها الدين وهو أعم منه قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة والمراد أعلى الواجبات على ما هو أعلى الاقوال وهو على هذا فلا حاجة الى حمل المروي على حالة الحدث بدليل قوله صلى الله عليه وسلم انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء كانه يعني ما عن أبي هريرة انه صلى الله عليه وسلم جعل المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثا فريضة لكن انعقد الاجماع على خروج اثنين منها وهو ضعيف كذا في فتح القدير والمراد بأعلى الواجبات الاسلام لكن قال أبو نصر الدبوسي كما نقله عنه الحاوي الحصيري لا يصح أن يقال ان المولود يولد على الاسلام لان من حكم باسلامه مرة لم ينقل أبدا الى غيره ولا يقر عليه بل معناه انه يولد على الخلقة القابلة للاسلام بحيث انه لو نظر الى خلقته وتفكر فيها على حسب ما يجب لدلته على ربوبيته تعالى ووحدانيته ولو شرب الماء عبا أجزأه عن المضمضة لا مصا وعن أبي يوسف لا الا أن يمجه وفي الواقعات لا يخرج بالشرب على وجه السنة أو غيره ما لم يمجه وهو أحوط كذا في الخلاصة وقد يقال ان الاحوط الخروج ووجه كونه أحوط انه قيل ان المج من شرط المضمضة والصحيح انها ليست بشرط فكان الاحتياط الخروج عن الجنابة لان الاحتياط

(قوله لمعة) بضم اللام ومن فتحها فقد أخطأ وهي قطعة من البدن او العضو لم يصبه الماء في الاغتسال او الوضوء وأصله في اللغة قطعة من نبت أخذت في اليبس اه تعريفات (قوله بالاطهر) بضم الهاء أي مشددة وبتشديد الطاء أيضا وهو مصدر اطهر من باب التفعيل أصله تطهر قلبت التاء طاء ثم أدغمت ثم جيء بهمزة الوصل للنطق بالساكن (قوله واسم البدن يقع على الظاهر والباطن الخ) نقل الشيخ عن المغرب وغيره ان البدن من المنكب الى الالية قال وحينئذ فالرأس والعنق واليد والرجل خارجة لغة داخلة تبعا شرعا اه (قوله من غير معارض) متعلق بقوله شملهما الثاني (قوله كأنه يعني ما عن أبي هريرة الخ) الظاهر ان فاعل يعني ضمير يعود الى الحامل المفهوم من المصدر في قوله فلا حاجة الى حمل المروي والمعنى كأن الحامل قصد بالحديث الذي استدل به ما روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه تأمل (قوله والصحيح انها ليست بشرط) الاولى تذكير الضميرين لانهما يعودان على المج (قوله فكان الاحتياط الخروج عن الجنابة لان الاحتياط الخ) أقول شنع عليه العلامة المقدسي فيما نقل عنه بما لا ينبغي ذكره وكذا أخو الشارح في النهر فقال أني يكون هذا وجها لكون المج أحوط ولا أرى هذا الا من طغيان القلم بل الوجه هو ان الماج خارج عن العهدة

بيقين بخلاف غيره وهذا هو معنى الاحتياط اه قلت وهذا مبني على ما في بعض النسخ من سقوط قوله العمل وقد يقال ان الاحوط الخروج بعد قوله كذا في الخلاصة واما على ما في عامة النسخ من وجود ذلك فلا يرد ذلك فيكون قوله ووجه كونه أحوط أي كون الخروج بدون المج احوط توجيها لقوله وقد يقال الخ لا لكلام الخلاصة ويكون ذلك من العمل بأقوى الدليلين لان الصحيح ان المج ليس بشرط وتصحيحه لقوة دليله وحينئذ فلا ملام على الشارح ولا غبار واما قول صاحب المنح قلت

العمل باقوى الدليلين وأقواهما هنا الخروج بناء على الصحيح كما لا يخفى ولو كان سنه مجوفا أو بين أسنانه
طعام أو درن رطب يجزيه لان الماء لطيف يصل الى كل موضع غالبا كذا فى التجنيس ثم قال ذكر
الصدر الشهيد حسام الدين فى موضع آخر اذا كان فى اسنانه كوات يبقى فيها الطعام لا يجزيه ما لم
يخرجه ويجرى الماء عليها وفى فتاوى الفضلى والفقيه أبى الليث خلاف هذا فالاحتياط أن يفعل اه
وفى معراج الدراية الاصح انه يجزيه والدرن اليابس فى الانف كالخبز الممضوغ والعجين يمنع تمام
الاغتسال وكذا جلد السمك والوسخ والدرن لا يمنع والتراب والطين فى الظفر لا يمنع لان الماء ينفذ فيه
وما على ظفر الصباغ يمنع وقيل لا يمنع للضرورة قال فى المضمرات وعليه الفتوى والصحيح انه لا فرق بين
القروى والمدنى اه ولو بقى على جسده خرء برغوث أو ونيم ذباب أى ذرقه لم يصل الماء تحته جازت طهارته
ويجب تحريك القرط والخاتم الضيقين ولو لم يكن قرط فدخل الماء الثقب عند مروره أجزأه كالسرة
والا أدخله كذا فى فتح القدير ولا يتكلف فى ادخال شئ سوى الماء من خشب ونحوه كذا فى شرح
الوقاية ويدخل القلفة استحبابا على ما ننبه وتغسل فرجها الخارج وجوبا فى الغسل وسنة فى الوضوء
كذا فى المحيط لانه كالفم ولا تدخل أصابعها فى قبلها وبه يفتى ولو كان فى الانسان قرحة فبرأت
وارتفع قشرها وأطراف القرحة متصلة بالجلد الا الطرف الذى كان يخرج منه القيح فانه يرتفع
ولا يصل الماء الى ما تحت القشرة أجزأه وضوءه وفى معناه الغسل كذا فى النوازل لابى الليث ونقله
الهندى أيضا ويجوز للجنب أن يذكر اسم الله تعالى ويأكل ويشرب اذا تمضمض هكذا قيد فى فتح
القدير وظاهره انه لا يجوز له قبل المضمضة لكن ذكر فى البزازية ما يفيد ان هذا على رواية نجاسة الماء
المستعمل ولفظها ويحل للجنب شرب الماء قبل المضمضة على وجه السنة وان لا على وجهها لا لانه شارب
الماء المستعمل وانه نجس اه فينبغى على الرواية المختارة الصحيحة المفتى بها من طهارة الماء المستعمل أن
يباح الشرب مطلقا ويستفاد منه أن انفصال الماء عن العضو أعم من أن يكون الى الباطن أو الى
الظاهر والمنقول فى فتاوى قاضيخان الجنب اذا أراد أن يأكل أو يشرب فالمستحب له أن يغسل يديه وفاه
وان ترك لا بأس واختلفوا فى الحائض قال بعضهم هى والجنب سواء وقال بعضهم لا يستحب ههنا لان
بالغسل لا تزول نجاسة الحيض عن الفم واليد بخلاف الجنابة اه فاحفظه وللجنب أن يعاود أهله قبل
أن يغتسل الا اذا احتلم فانه لا يأتى أهله ما لم يغتسل كذا فى المبتغى وأقره عليه فى فتح القدير وتعقبه فى
شرح منية المصلى بان ظاهر الاحاديث فيه يفيد الاستحباب لا نفى الجواز المفاد من ظاهر كلامه ويجوز
نقل البلة فى الغسل من عضو الى عضو اذا كان متقاطرا بخلاف الوضوء ولا يضره ما انتضح من غسله فى
انائه بخلاف ما لو قطر كله فى الاناء وسيأتى تمامه فى بحث الماء المستعمل ان شاء الله تعالى وأما شرائطه فما
تقدم من شرائط الوضوء وأما حكمه فاستباحة ما لا يحل الا به وأما سننه وآدابه وصفته وسببه فستأتى
مفصلة ان شاء الله تعالى ولا بأس بايراد حديث مسلم بتمامه والتكلم على بعض معانيه روى مسلم باسناده
عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر من الفطرة قص الشارب واعفاء اللحية
والسواك واستنشاق الماء وقص الاظفار وغسل البراجم ونتف الابط وحلق العانة وانتقاص الماء قال
مصعب أحد رواته ونسيت العاشرة الا أن تكون المضمضة وانتقاص الماء بالقاف والصاد المهملة
الاستنجاء وقيل انتقاص البول بسبب استعمال الماء فى غسل مذاكيره وقال الجمهور الانتضاح وهو
نضح الفرج بماء قليل لينفى عنه الوسواس فاذا أراه الشيطان ذلك أحاله على الماء وقد صرح بذلك
مشايخنا فى كتبهم لكن قالوا ان هذه الحيلة انما تنفعه اذا كان العهد قريبا بحيث لم يجف البلل

بل الظاهر الاول لانه اذا لم
يخرج عن الجنابة
على قول ولم يخرج على
آخر بخلاف ما اذا مجه
فانه يخرج عنهما اتفاقا
الخ فهو غير موافق لما
ذكره الشارح من معنى
الاحتياط على الصحيح بل
هو مبنى على ما قاله
صاحب النهر من أنه
الخروج عن العهدة
بيقين كما هو مبنى كلام
الخلاصة فافهم (قوله
ويحل للجنب شرب الماء
قبل المضمضة على وجه
السنة الخ) ليتأمل فى
وجه الفرق بين ما اذا
كان شربه على وجه
السنة وبين عدمه فانه
لم يظهر لنا اذ فى كل منهما
سقط الفرض (قوله وقيل
انتقاص البول الخ)
الظاهر ان المراد به انه
اذا غسل مذاكيره بالماء
البارد ينتقص البول أى
يسرع فى استنقائه كما
قالوا فى الهدى انه لا يحلبه
بل ينضح ضرعه بالنقاخ
أى الماء البارد لينقطع
جريانه تأمل

(قوله والاستحداد الخ) ليس فيما ذكره من الحديث ذكر الاستحداد بل الذى مر هو الحلق (قوله بفتح الباء والجيم) عطف على فتح والاولى ما فى بعض النسخ و بالجيم باعادة الباء الجارة (قوله ولا يخفى ما فيه الخ) يمكن ان يقال ان مراده بالسنة الطريقة وهى ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم (قوله واما قوله فى فتح القدير ان فعل الخ) أقول هذا الكلام فى هذا المقام خارج عن الانتظام من خمسة وجوه ولولا ضرورة بيانه لكان الاولى لمثلى حفظ لسانه فأقول أما الوجه الاول فلان ادعاء المحقق ان اطهر من باب فعل ليس كما قال بل هو من باب التفعل كما تقدم ٥٠ فى كلام الشارح عن غاية البيان وحينئذ فلا يترتب عليه ماذكره بعد وكأن الشارح لم يبين ذلك اعتمادا على ماقدمه ولعل المحقق الكمال تفطن لهذا فأضرب فيما وجد بخطه عنه واقتصر على قوله لان صيغة التفعل للمبالغة كماذكره فى النهر وأما الثانى فلأن قول الشارح ان صيغة اطهروا يجوز ان تكون من قبيل التكثير فى المفعول ممنوع

أما أولا فلان اطهروا أمر من تطهر القوم كما علمت وهو لازم وأما ثانيا فلانا وان قلنا ان ماذكره هنا انما هو على سبيل التنزل مع الكمال من انه أمر من طهر فلا مفعول فيه أيضا فلا يكون من التكثير فى المفعول وأما ثالثا فلانا وان تنزلنا وقلنا كما قال بعضهم على مافيه من أن صيغة الجمع فى حكم قضايا متعددة وادعينا بناء على ذلك ان معنى اطهروا ليطهر كل واحد منكم بدنه فيكون فيه مفعول فى المعنى فنقول لا يكون من التكثير فى المفعول أيضا لان بدن كل أحد واحد لا تعدد فيه فيكون من في التكثير فى الفعل كما قال الكمال وأما الثالث فلان قوله وقوله ان التكثير فى المفعول يستدعى كثرة المفعول مسلم فيما اذا كان الفعل لا تكثير فيه غير صحيح لما قال العلامة شيخ الاسلام زكريا فى شرح الشافية ان التكثير فى الفاعل أو المفعول يستلزم التكثير فى الفعل ولا عكس اهـ وقوله كموتت الابل غير صحيح أيضا من وجهين الاول ان فيه تكثير الفعل لما علمت الثانى انه من التكثير فى الفاعل لا المفعول كما هو ظاهر كلامه وأما الرابع فلان قوله أما اذا كان فى الفعل تكثير الخ صحيح وأما قوله وان كان

أما اذا كان بعيدا اوجف البلل ثم رأى بللا بعيد الوضوء والاستحداد حلق العانة سمى استحدادا لاستعمال الحديدة وهى الموسى وهو سنة والمراد بالعانة الشعر فوق ذكر الرجل وحواليه الى السرة واعفاء اللحية توفيرها والبراجم بفتح الباء والجيم جمع برجمة بضم الباء والجيم وهى عقد الاصابع ومفاصلها كلها قال بعض العلماء ويلتحق بالبراجم ما يجتمع من الوسخ فى معاطف الاذن وقعر الصماخ فيزيله بالمسح وكذلك جميع الاوساخ وأما الفطرة فقد تقدم من المحقق الكمال انها الدين وهو قول البعض وذهب أكثر العلماء الى أنها السنة وهى فى الاصل الخلقة وفى بعض هذه الخصال ما هو واجب عند بعض العلماء ولا يمتنع قرن الواجب بغيره كما قال الله تعالى كلوا من ثمره اذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده فان الايتاء واجب والاكل ليس بواجب كذا ذكر النووى ولا يخفى ما فيه فان العطف فى الآية ليس نظير ما فى الحديث فان الفطرة اذا فسرت بالسنة يقتضى ان جميع المعدود من السنة فانه اذا قيل جاء عشرة من الرجال لا يجوز أن يكون فيهم من ليس منهم فالاولى فى الفطرة تفسيرها بالدين وقد تقدم معنى المضمضة والاستنشاق وان المبالغة فيهما سنة فى الوضوء وكذلك فى الغسل لقوله صلى الله عليه وسلم بالغ فى الاستنشاق الا أن تكون صائما وهو حديث صحيح ذكره النووى والصارف له عن الوجوب الاتفاق على عدمه كما نقله السراج الهندى واعلم ان الحديث الذى ذكره فى فتح القدير وهو تحت كل شعرة جنابة الخ وان رواه أبو داود والترمذى كماذكره الهندى فقد ضعفه النووى ونقل ضعفه عن الشافعى ويحيى بن معين والبخارى وأبى داود وغيرهم والله أعلم (قوله لا دلكه) اى لا يفترض ذلك بدنه فى الغسل وقد تقدم انه امرار اليد على الاعضاء المغسولة فلو أفاض الماء فوصل الى جميع بدنه ولم يمسه بيده أجزأه غسله وكذا الوضوء قال النووى وبه قال العلماء كافة الا مالكا والمزنى فانهما شرطاه فى صحة الغسل والوضوء واحتجا بان الغسل هو امرار اليد ولا يقال لواقف فى المطر اغتسل ونقل فى فتح القدير انه رواية عن أبى يوسف أيضا قال وكأن وجهه خصوص صيغة اطهروا فان فعل للتكثير اما فى الفعل نحو جولت وطوفت أو فى الفاعل نحو موتت الابل أو فى المفعول نحو غلقت الابواب والثانى يستدعى كثرة الفاعل فلا يقال فى شاة واحدة موتت والثالث كثرة المفعول فلا يقال فى باب واحد غلقته وان غلقه مرارا كما قيل فتعين كثرة الفعل وهو بالدلك اهـ ولم يجب عنه والذى ذكره الشارحون هنا ان المأمور به فى النص هو التطهير ولا يتوقف ذلك على الدلك فمن شرطه فقد زاد فى النص وهو نسخ وذكر النووى انه يحتج بقوله صلى الله عليه وسلم لابى ذر رضى الله عنه فاذا وجدت الماء فامسه جلدك ولم يأمره بزيادة وهو حديث صحيح وقولهم لا تسمى الافاضة غسلا ممنوع اهـ وأما قوله فى فتح القدير ان فعل للتكثير الى قوله فتعين كثرة الفعل قد يقال ان صيغة اطهروا يجوز أن تكون من قبيل التكثير

الفاعل والمفعول واحدا فغير صحيح اذ كيف يكون التكثير في المفعول والمفعول واحد بل لا يصح ذلك التركيب الا ان يستقيم فيه تكثير الفعل كما كتبه سيده في آخر كلام الجاربردي عن شرح المفصل فيكون من التكثير في الفعل لا المفعول ولذا قال المحقق الرضي في شرح الشافية تقول ذبحت الشاة ولا تقول ذبحتها وأغلقت الباب مرة وتقول لا غلقته بل تقول ذبحت الغنم وغلقت الابواب اه ولعل مراده ان قطعت الثوب فيه تكثير المفعول باعتبار ان كل قطعة بمنزلة مفعول ولكن لا يخفى بعده مع انه لا يسمى مفعولا اصطلاحا على انه لا يجديه نفعا في مدعاه لان طهرت البدن ليس نظيره بل مثل ذبحت الشاة وقد علمت امتناع صيغة التفعل فيه مع ان الشارح كتبه سيده فان قيل لا نسلم ان طهرت البدن ليس نظير قطعت الثوب على المعنى الذي حملت كلامه عليه لان كل عضو طهر بمنزلة مفعول مستقل فهو نظيره قلت ليس كذلك لما سيأتي في كلام الشارح ان المصحح عدم تجزي الطهارة فلا يوصف العضو بالطهارة قبل تمامها وأما الخامس فلان ما استشهد به من كلام المحقق الجاربردي على ٥١ ما ادعاه من انه للتكثير في المفعول

في المفعول وقوله ان التكثير في المفعول يستدعي كثرة المفعول مسلم فيما اذا كان الفعل لا تكثير فيه كموتت الابل أما اذا كان في الفعل تكثير فيجوز أن يكون فعل للتكثير في المفعول وان كان الفاعل والمفعول واحدا كقطعت الثوب فان التكثير فيه للتكثير في الفعل وان كان المفعول واحدا وطهر من هذا القبيل لانك تقول طهرت البدن يشهد لهذا ما ذكره المحقق العلامة أحمد الجاربردي في شرح الشافية للمحقق ابن الحاجب في التصريف بما لفظه قوله وفعل للتكثير وهو اما في الفعل نحو جولت وطوفت أو في الفاعل نحو موتت الابل أو في المفعول نحو غلقت الابواب فان فقد ذلك لم يسغ استعماله فلذلك كان موتت الشاة لشاة واحدة خطأ لان هذا الفعل لا يستقيم تكثيره بالنسبة الى الشاة اذ لا يستقيم تكثيرها وهي واحدة وليس ثم مفعول ليكون التكثير له وينبغي أن يعلم أن هذا بخلاف قولك قطعت الثوب فان ذلك سائغ وان كان الفاعل واحدا ذكره المصنف في شرح المفصل ثم قال فيه ان قوله في المفصل ولا يقال للواحد لم يرد به الاما لم يستقم فيه تكثير الفعل اه (قوله وادخال الماء داخل الجلدة للاقلف) أي لا يجب على الذي لم يختتن أن يدخل الماء داخل الجلدة في غسله من الجنابة وغيرها للحرج الحاصل لو قلنا بالوجوب لا لكونه خلقة كقصبة الذكر وهذا هو الصحيح المعتمد وبه يندفع ماذكره الزيلعي من أنه مشكل لانه اذا وصل البول الى القلفة انتقض وضوءه فجعلوه كالخارج في هذا الحكم وفي حق الغسل كالداخل حتى لا يجب ايصال الماء اليه وقال الكردري يجب ايصال الماء اليه عند بعض المشايخ وهو الصحيح فعلى هذا الاشكال فيه اه فان هذا الاشكال انما نشأ من تعليله لعدم الوجوب بأنه خلقة كقصبة الذكر وأما على ما علل به تبعا للفتح القدير فلا اشكال فيه أصلا لكن في البدائع انه لا حرج في ايصال الماء الى داخل القلفة وصحح انه لا بد من الادخال واختاره صاحب الهداية في مختارات النوازل وقد تقدم ان ادخال الماء داخلها مستحب كما ان الدلك مستحب لكن قيده في منية المصلي بكونه في المرة الاولى ولعله لكونها سابقة في الوجود على ما بعدها فهي بالدلك أولى لان السبق من أسباب الترجيح (قوله وسننه أن يغسل يديه وفرجه

ليس فيه شئ يشهد له بل فيه ما يشهد عليه كما لا يخفى فان قوله وينبغي أن يعلم ان هذا بخلاف قولك قطعت الثوب فانه سائغ معناه انه سائغ لانه يصح أن يكون من التكثير في

وادخال الماء داخل الجلدة للاقلف وسننه أن يغسل يديه وفرجه

الفعل فانه لا ينافيه كون المفعول فيه واحدا وهو الثوب ولهذا نقل بعده تأويل عبارة المفصل فان ظاهرها لا يجوز الاتيان بصيغة التفعل في هذا المثال فحملها ابن الحاجب على ان مراده بعدم الجواز اذا لم يستقم فيه تكثير الفعل مثل ذبحت الشاة لا اذا استقام مثل قطعت الثوب وقد ذكر ذلك العلامة الجاربردي توطئة لرد ما نقله بعد ذلك عن بعض شراح الشافية من ان المراد بالتكثير في المفعول أنه لا يستعمل غلقت بالتضعيف الا اذا كان المفعول جمعا حتى لو كان واحدا وغلق مرات كثيرة لم يستعمل الا غلق بلا تضعيف الا على سبيل المجاز اه قال الجاربردي وهذا يخالف ظاهر ما ذكره المصنف في شرح المفصل اه ووجه المخالفة ظاهر فان مقتضاه أن لا يكون من التكثير في الفعل أيضا ثم ان ما نقله الشارح عن الجاربردي من قوله وان كان الفاعل واحدا يغلب على ظني أنه سبق قلم وان الصواب وان كان المفعول واحدا تأمل وبما تلوناه عليك علمت عدم استقامة هذا الكلام في هذا المقام ولا بدع فانه لا عصمة الا للانبياء والملائكة الكرام عليهم أفضل الصلاة والسلام (قوله وهذا هو الصحيح المعتمد) عن هذا نشأ ما في شرح التنوير للحصكفي عن المسعودي أنه ان أمكن فسخ القلفة بلا مشقة يجب والا لا اه وعلى هذا التفصيل المختار مشي الشرنبلالي في متنه نور الايضاح وفي حاشيته على الدرر

(قوله سواء كان محدثا أولا) قال الرملي أقول يفهم منه أن الجنب قد لا يكون محدثا وفيه تأمل لان خروج المني ينقض الوضوء لانه نجس عندنا وكان ماذكره مذهب الشافعية اه * وأقول يمكن تصويره على مذهبنا أيضا في كافر توضأ ثم أسلم وهو جنب تأمل * (قوله ولان تقديم غسل الفرج الخ) نظر في هذا التعليل في النهر بأن الكلام في السنية لا الندب ودفعه بعض الفضلاء بأن مراد صاحب البحر نقض حصر تقديمه ٥٢ في كونه لنجاسته بجواز كونه لغيره أيضا (قوله والظاهر أن الاختلاف في الأولوية الخ)

قال في النهر لقائل أن يقول لا نسلم ذلك بل هو في الجواز وذلك أن وجوب الغسل للصلاة وإذا كان في مستنقع الماء يحتاج على رواية النجاسة إلى غسلهما فلم يفد الغسل فائدته فوجب التأخير تحاميا عن الإسراف ويلزم على ما اختاره أولوية التأخير مع النجاسة أيضا إذ لا فرق بين نجاسة ونجاسة وليس بالواقع

ونجاسة لو كانت على بدنه ثم يتوضأ ثم يفيض الماء على بدنه ثلاثا

فتأمله اه أقول لا يخفى أن المؤلف بنى الاختلاف على رواية الطهارة المفتى بها أما على رواية النجاسة فلا كلام له في أنه لا فائدة في التأخير لما سننقله عن الهندي والمحيط هذا وفي شرح الشيخ إسمعيل على الدرر بعد نقل عبارة النهر قال ما نصه وأقول كون الوجوب للصلاة فقط ممنوع وقوله فلم يفد إلى قوله تحاميا عن الإسراف غير صحيح لانه يباح به حينئذ مس المصحف بل ما عدا الصلاة من لانهما المحرمات لزوال الحدث وهلا تكفي هذه الفائدة وبعد حصولها كيف يقال بالإسراف وأن الواجب الترك إذ قد لا يصلي إذ ذاك وقوله إذ لا فرق بين نجاسة ونجاسة غير مسلم أيضا بل الفرق واضح لان الحقيقية إذا كانت على البدن ولاقاها الماء لا يسقط به الحدث حينئذ لكونه تنجس بها الآن إذا تطهر المحل منها فانه يرتفع به الحدث أيضا ولما في ذلك من انتشارها في البدن بخلاف

ونجاسة لو كانت على بدنه ثم يتوضأ ثم يفيض الماء على بدنه ثلاثا) لما روى الجماعة عن ميمونة قالت وضعت للنبي صلى الله عليه وسلم ماء يغتسل به فأفرغ على يديه فغسلهما مرتين أو ثلاثا ثم أفرغ بيمينه على شماله فغسل مذاكيره ثم دلك يده بالأرض ثم تمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ويديه ثم غسل رأسه ثلاثا ثم أفرغ على جسده ثم تنحى عن مقامه فغسل قدميه فهذا الحديث مشتمل على بيان السنة والفريضة فاستفيد منه استحباب تقديم غسل اليدين والموالاة بأنهما آلة التطهير فيبتدأ بتنظيفهما واستحباب تقديم غسل الفرج قبلا أو دبرا سواء كان عليه نجاسة أو لا كتقديم الوضوء على غسل الباقي سواء كان محدثا أو لا وبه يندفع ما ذكره الزيلعي بأنه كان يغنيه أن يقول ونجاسة عن قوله وفرجه لان الفرج إنما يغسل لأجل النجاسة اه ولان تقديم غسل الفرج لم ينحصر كونه للنجاسة بل لها أو لانه لو غسله في أثناء غسله ربما تنتقض طهارته عند من يرى ذلك كما أشار إليه القاضي عياض والخروج من الخلاف مستحب عندنا واتفق العلماء على عدم وجوب الوضوء في الغسل إلا داود الظاهري فقال بالوجوب في غسل الجنابة وإذا توضأ أولا لا يأتي به ثانيا بعد الغسل فقد اتفق العلماء على أنه لا يستحب وضوآن ذكره النووي في شرح مسلم يعني لا يستحب وضوآن للغسل أما إذا توضأ بعد الغسل واختلف المجلس على مذهبنا أو فصل بينهما بصلاة كما هو مذهب الشافعي فيستحب وفي الحديث أيضا استحباب أن يدلك المستنجي بالماء يده بالتراب أو بالحائط ليذهب الاستقذار منها وفيه استحباب تقديم غسل الرأس في الصب وقد اختلف فيه فقال الحلواني يفيض الماء على منكبه الأيمن ثلاثا ثم الأيسر ثلاثا ثم على سائر جسده وقيل يبدأ بالأيمن ثم بالأيسر ثم بالرأس وقيل يبدأ بالرأس وهو ظاهر لفظ الهداية وظاهر حديث ميمونة المتقدم وبه يضعف ما صححه صاحب الدرر والغرر من أنه يؤخر الرأس وكذا صححه في المجتبى وفي قوله ثم يتوضأ إشارات * الأولى أنه يمسح رأسه في هذا الوضوء وهو الصحيح لانه روي في بعض الروايات أنه صلى الله عليه وسلم توضأ وضوءه للصلاة وهو اسم للغسل والمسح وفي البدائع أنه ظاهر الرواية الثانية أنه لا يؤخر غسل قدميه وفيه خلاف ففي المبسوط والهداية أنه يؤخر غسل قدميه إذا كان في مستنقع الماء أي مجتمعه ولا يقدم وعند بعض مشايخنا وهو الأصح من مذهب الشافعي أنه لا يؤخر مطلقا وأكثر مشايخنا على أنه يؤخر مطلقا وأصل الاختلاف ما وقع من روايتي عائشة وميمونة ففي رواية عائشة أنه توضأ وضوءه للصلاة ولم يذكر فيها تأخير القدمين فالظاهر تقديم غسلهما فأخذ بهذه الشافعي وبعض مشايخنا لطول الصحبة والضبط في الحديث وفي رواية ميمونة صرحا تأخير غسلهما فأخذ بها أكثر مشايخنا لشهرتها وفي المجتبى الأصح التفصيل وهو المذكور في الهداية ووجهه التوفيق بين الروايتين بحمل ما روت عائشة على ما إذا لم يكن في مجتمع الماء وحمل ما روت ميمونة على ما إذا كان في مجتمع الماء والظاهر أن الاختلاف في الأولوية لا في الجواز فقول المشايخ القائلين بالتأخير أنه لا فائدة في تقديم غسلهما

لانهما يتلوثان بالغسلات بعد فيحتاج الى غسلهما ثانيا معناه انه لا تحصل الفائدة الكاملة فى تقديم
غسلهما وانما قلنا هذا لانه لو قدم غسلهما ولم يغسلهما ثانيا وخرج عن الجنابة وجازت صلاته على
ماهو المفتى به لان الماء الذى أصابهما من الارض المجتمع فيها الغسلات مستعمل والماء المستعمل
طاهر على المفتى به وليس الذى أصاب قدميه من صبه على بقية بدنه غير ما اجتمع فى الارض مستعملا
أما على رواية عدم التجزى فظاهر وأما على رواية التجزى فلا يوصف هذا الماء بالاستعمال الا بعد
انفصاله عن جميع البدن فالماء الذى أصاب القدم غير مستعمل لان البدن كله فى الغسل كعضو
واحد حتى يجوز نقل البلة فيه من عضو الى آخر فحينئذ لا حاجة الى غسلهما ثانيا الا على سبيل التنزه
والافضلية لا اللزوم لان الماء المستعمل الذى أصابه من مجتمع الغسلات وان كان طاهرا فقد انتقل
اليه الحدث حتى تعافه الطباع السليمة وقد صرح به الهندى فقال وهذا انما يتأتى على رواية نجاسة
الماء المستعمل أيضا ويدل على هذا ماذكره فى المحيط بقوله وانما لا يغسل رجليه لان غسلهما لا يفيد
لانهما يتنجسان ثانيا باجتماع الغسلات فعلم منه انه على رواية نجاسة الماء المستعمل وعليها فمعنى قولهم
لا يفيد أنه لا يفيد فائدة تامة والا فقد أفاد التقديم فائدة وهى حل القرآن ومس المصحف وان كانت
قدماه متنجستين بالماء المستعمل وبهذا ظهر فساد ماذكره ابن الملك فى شرح المجمع من أن عدم الفائدة
على رواية عدم التجزى أما على رواية التجزى فغسلهما مفيد لان الجنابة تزول عن رجليه اذا غسلهما
فى الوضوء ويكون طاهرا فى مجتمع الماء بعد غسل سائر جسده فانه فهم من رواية عدم التجزى انه لو
غسل رجليه أولا ثم غسل باقى بدنه يجب عليه اعادة غسل رجليه لاجل عدم ارتفاع الجنابة عنهما
وهذا ذهول عظيم وسهو كبير فانهم اتفقوا على ان فرض غسل القدمين قد سقط بتقدمه ولكن هل
زالت الجنابة عنهما أوهو موقوف على غسل الباقى فرواية التجزى قائلة بالاول ورواية عدم التجزى
قائلة بالثانى لا انها قائلة بوجوب اعادة غسل الرجلين وفائدة اختلاف الروايتين انه لو تمضمض الجنب
أو غسل يديه هل يحل له قراءة القرآن ومس المصحف فعلى رواية التجزى يحل له لزوال الجنابة عنه
وعلى رواية عدم التجزى لا يحل له لعدم الزوال الآن وقد صحح المشايخ هذه الرواية وقد اندفع بما ذكرنا
أيضا ما استشكله بعض المحشين من زوال الجنابة بصب الماء من الرأس كما هو العادة على رواية
التجزى وقال كما لا يخفى ولم يجب عنه وهو سهو ومنشؤه سوء فهم فانهم اتفقوا على ان البدن فى الغسل
كعضو واحد واتفقوا على أن الماء لا يصير مستعملا الا بعد الانفصال عن العضو فعلى رواية التجزى
لا يصير مستعملا الا اذا انفصل عن جميع البدن وان زالت الجنابة عن كل عضو انفصل عنه الماء
وهذا ظاهر لا يخفى والذى يظهر ان القائلين بالتأخير انما استحبوه ليكون الافتتاح والاختتام باعضاء
الوضوء أخذا من حديث ميمونة قال القاضى عياض فى شرح مسلم وليس فيه تصريح بل هو محتمل
لان قولها توضأ وضوءه للصلاة الاظهر فيه اكمال وضوئه وقولها آخرا ثم تنحى فغسل رجليه يحتمل
ان يكون لما نالهما من تلك البقعة اه فعلى هذا يغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقا أعنى سواء
غسلهما أولا كمالا للوضوء أو لم يغسلهما وسواء أصابهما طين أو كانتا فى مستنقع الماء المستعمل أو لم
يكن شئ من ذلك ثم لا يخفى تعين غسلهما فى حق الواحد منا بعد الفراغ من الغسل اذا كانتا فى
مستنقع الماء وكان على البدن نجاسة من منى أو غيره والله سبحانه وتعالى أعلم وفى الذخيرة نقلا عن
العيون خاض الرجل فى ماء الحمام بعد ما غسل قدميه فان لم يعلم ان فى الحمام جنبا أجزأه ان لا يغسل
قدميه وان علم فى الحمام جنبا قد اغتسل يلزمه أن يغسل قدميه اذا خرج قال رحمه الله فى واقعاته وعلى

نجس الرجلين من الماء
المستعمل فانه لا يكون الا
بعد انفصاله وتمام
الطهارة اه (قوله وقد
صرح به الهندى فقال
الخ) أقول لا يخفى ان ما بنى
عليه كلامه من الاختلاف
فى الاولوية هو ان الماء
المستعمل طاهر وماذكره
هنا مبنى على نجاسته وعليه
فلا يكون الاختلاف فى
الاولوية بل فى اللزوم
وعدمه اذ لا شبهة فى لزوم
غسلهما بناء عليه فكيف
يقوى به كلامه مع انه
ينابذ مرامه (قوله فانه فهم
من رواية عدم التجزى
الخ) أخذ ذلك من قوله
لان الجنابة تزول عن
رجليه الخ فان مفهومه
انه على رواية عدم التجزى
خلاف ذلك وانه لا فائدة
فى غسلهما أولا وانه يجب
اعادة غسلهما

(قوله ولم أر من صرح باستحبابه الا صاحب منية المصلي الخ) قال الشرنبلالي في امداد الفتاح واستدل له شارح المنية الحلبي بما روته عائشة رضي الله تعالى عنها قالت كان للنبي صلى الله عليه وسلم خرقة يتنشف بها بعد الوضوء رواه الترمذي وهو ضعيف ولكن يجوز العمل بالضعيف في الفضائل اه ولا يخفى ان المدعى التنشيف بعد الغسل والمروي في الوضوء اه

وقد يقال لا فرق بينهما على انه سيأتي قريبا ان آداب الغسل هي آداب الوضوء سوى استقبال القبلة تأمل (قول المصنف ولا تنقض ضفيرة الخ) قال في النهر بالبناء للمفعول لقوله ان بل أصلها اذ لو بناه للفاعل لقال ان بلت كذا في الشرح وفيه نظر بما المانع من أن يكون الاول مبنيا للفاعل والثاني للمفعول نعم الانسب كون الفعلين على نسق واحد

ولا تنقض ضفيرة ان بل أصلها

وفيه ايماء الى وجوب غسل أثنائها لو كانت منقوضة لعدم الحرج ومن ثم رجح في المعراج وجوب النقض في الاتراك والعلوية ودعوى الحرج فيهما أيضا ممنوعة بقي ان بناءه للمفعول يؤذن بعدم وجوب النقض فيهما أيضا وقد سبق ان الراجح خلافه والجواب ان التنوين بدل عن المضاف اليه أي ضفيرة المرأة وحذفها اختصارا كما في الشرح وبهذا علم ان قوله في البحر ان ظاهر الكتاب الاكتفاء بالوصول الى الاصول ولو منقوضة غير ظاهر واذا لم يجب مع الضفر الوصول الى   و يقول الاثناء فالذوائب أولى وهو الاصح وهذا أولى مما في صلاة البقالي من ترجيح الوجوب وان جاوزت القدمين اه والاشارة بقوله وبهذا علم الخ الى ما ذكره من الايماء وتأمل ما المراد بقوله واذا لم يجب مع الضفر الخ فان الذوائب هي الضفائر وما وجه الاولوية

بما اخترناه في الماء المستعمل ينبغي ان لا يلزمه غسل القدمين لكن استثنى الجنب في الكتاب فانه موضع الاستثناء وغيره قال انما استثنى الجنب لان الجنب يكون على بدنه قذر ظاهرا وغالبا حتى لو لم يكن كان الماء المستعمل للمحدث والجنب سواء و يكون طاهرا على رواية محمد ولا يلزمه غسل الرجلين وهو الظاهر اه وفي بقية حديث ميمونة ثم أتيته بالمنديل فرده قال النووي فيه استحباب ترك تنشيف الاعضاء وقال الامام لا خلاف في انه لا يحرم تنشيف الماء عن الاعضاء ولا يستحب ولكن هل يكره فيه خلاف بين الصحابة وقال القاضي يحتمل رده للمنديل لشئ رآه أو لاستعجاله في الصلاة أو تواضعا أو خلافا للعادة أهل الترفه ويكون الحديث الآخر في انه كانت له خرقة يتنشف بها عند الضرورة وشدة البرد لا لدفع برد الماء عن أعضائه اه والمنقول في معراج الدراية وغيرها انه لا بأس بالتمسح بالمنديل للمتوضئ والمغتسل الا انه ينبغي ان لا يبالغ و يستقصي فيبقى أثر الوضوء على أعضائه ولم أر من صرح باستحبابه الا صاحب منية المصلي فقال و يستحب ان يمسح بمنديل بعد الغسل الاشارة الثالثة ان جميع السنن والمندوبات في الوضوء ثابتة في هذا الوضوء والغسل فتسن النية و يندب التلفظ بها قال في البدائع وأما آداب الغسل فهي آداب الوضوء لكن يستثنى منه ان من آداب الوضوء استقبال القبلة بخلاف الغسل لانه يكون غالبا مع كشف العورة بخلاف الوضوء كذا في شرح منية المصلي ومن مكروهاته الاسراف وتقدم تفسيره ولهذا قدر محمد رحمه الله في ظاهر الرواية الصاع للغسل والمد للوضوء وهو تقدير أدنى الكفاية عادة وليس بتقدير لازم حتى أن من أسبغ بدون ذلك اجزاه وان لم يكفه زاد عليه لان طباع الناس وأحوالهم تختلف كذا في البدائع ونقل النووي الاجماع على عدم لزوم التقدير وفي الخلاصة والافضل ان لا يقتصر على الصاع في الغسل بل يغتسل بأزيد منه بعد ان لا يؤدي الى الوسواس فان أدى لا يستعمل الا قدر الحاجة اه ولا يخفى ما فيه فان ظاهره انه يزيد على الصاع وان لم يكن به حاجة مع ان الثابت في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بالصاع و يتوضأ بالمد وفي البخاري اغتساله صلى الله عليه وسلم بالصاع من رواية جابر وعائشة كما نقله النووي في شرح المهذب فكان الاقتصار على ما فعله صلى الله عليه وسلم أفضل اذا اكتفى به وقد قالوا ان مكث في الماء الجاري قدر الوضوء والغسل فقد أكمل السنة والا فلا اه و يقاس على ما لو توضأ في الحوض الكبير أو وقف في المطر كما لا يخفى (قوله ولا تنقض ضفيرة ان بل أصلها) أي ولا يجب على المرأة ان تنقض ضفيرتها ان بلت في الاغتسال أصل شعرها والضفيرة بالضاد المعجمة الذؤابة من الضفر وهو فتل الشعر وادخال بعضه في بعض ولا يقال بالظاء والاصل فيه ما رواه مسلم وغيره عن أم سلمة قالت قلت يا رسول الله اني امرأة أشد ضفر رأسي أفأنقضه لغسل الجنابة فقال لا انما يكفيك ان تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين وفي رواية أفأنقضه للحيض والجنابة وفي حديث عائشة بنحو معناه قال في فتح القدير ومقتضى هذا الحديث عدم وجوب الايصال الى الاصول لكن قال في المبسوط وانما شرط تبليغ الماء أصول الشعر لحديث حذيفة فانه كان يجلس الى جنب امرأته اذا اغتسلت

ويقول ياهذه ابلغي الماء أصول شعرك وشؤن رأسك وهو مجمع عظام الرأس ذكره القاضي عياض وأورد صاحب المعراج ان حديث أم سلمة معارض للكتاب وأجاب تارة بالمنع فان مؤدى الكتاب غسل البدن والشعر ليس منه بل متصل به نظرا الى أصوله فعملنا بمقتضى الاتصال في حق الرجال حتى قلنا يجب النقض على الاتراك والعلويين على الصحيح و يجب عليها الايصال الى أثناء شعرها اذا كان منقوضا لعدم الحرج وبمقتضى الانفصال في حق النساء دفعا للحرج اذ لا يمكنهن حلقه وتارة بانه خص من الآية مواضع الضرورة كداخل العينين فيخص بالحديث بعده وأما أمر عبد الله بن عمرو ابن العاص رضي الله عنهما بنقض النساء رؤسهن اذا اغتسلن فيحتمل انه أراد ايجاب ذلك عليهن في شعور لا يصل الماء اليها أو يكون مذهبا له أنه يجب النقض بكل حال كما هو مذهب النخعي أو لا يكون بلغه حديث أم سلمة وعائشة ويحتمل انه كان يأمرهن بذلك على الاستحباب والاحتياط لا على الوجوب كذا ذكره النووي في شرح مسلم وفي الهداية وليس عليها بل ذوائبها هو الصحيح وقال بعضهم يجب بلها ثلاثا مع كل بلة عصرة وفي صلاة البقالي الصحيح انه يجب غسل الذوائب وان جاوزت القدمين والمختار عدم الوجوب كما صرح به في الجامع الحسامي كما نقله عنه في المضمرات للعصر المذكور في الحديث والحاصل ان في المسئلة ثلاثة أقوال الاول الاكتفاء بالوصول الى الاصول منقوضا كان أو معقوصا وهو ظاهر المذهب كما هو ظاهر الذخيرة و يدل عليه الاحاديث الواردة في هذا الباب الثاني الاكتفاء بالوصول الى الاصول اذا كان مضفورا ووجوب الايصال الى أثنائه اذا كان منقوضا ومشى عليه جماعة منهم صاحب المحيط والبدائع والكافي الثالث وجوب بل الذوائب مع العصر وصحح كما قدمناه ولو ألزقت المرأة رأسها بالطيب بحيث لا يصل الماء الى أصول الشعر وجب عليها ازالته وثمن ماء غسل المرأة ووضوئها على الزوج وان كانت غنية كذا في فتح القدير فصار كماء الشرب لان هذا مما لا بد منه وظاهره انه لا فرق بين غسل الجنابة وغيره من الواجب وذكر في السراج الوهاج تفصيلا في غسل الحيض فقال اذا انقطع لاقل من عشرة فعلى الزوج لاحتياجه الى وطئها بعد الغسل وان انقطع لعشرة فعليها لانها هي المحتاجة اليه للصلاة وقد يقال ان ما تحتاج اليه المرأة مما لا بد لها منه واجب عليه سواء كان هو محتاجا اليه أو لا فالاوجه اطلاق ما قدمناه (قوله وفرض عند مني ذي دفق وشهوة عند انفصاله) أي وفرض الغسل واختلف المشايخ في سبب وجوبه فظاهر ما في الهداية ان انزال المني ونحوه سبب له فانه قال المعاني الموجبة للغسل انزال المني الى آخره وتعقبه في النهاية بان هذه معان موجبة للجنابة لا للغسل على المذهب الصحيح من علمائنا فانها تنقضه فكيف توجبه ورده في غاية البيان بان المراد ان الغسل يجب بهذه المعاني على طريق البدل وانما يتوجه ما اعترض به اذا كانت هذه المعاني موجبة لوجود الغسل لا لوجوبه ورد أيضا بانها تنقض ما كان وتوجب ما سيكون فلا منافاة وأجاب في المستصفى أيضا بان هذه المعاني شروط في الوجوب لا أسباب فاضيف الوجوب الى الشرط مجازا كقولهم صدقة الفطر لان السبب يتعلق به الوجود والوجوب والشرط يضاف اليه الوجود فشارك الشرط السبب في الوجود وقال في الكافي وانما قال عند مني ولم يقل بمني لان سبب وجوب الغسل الصلاة أو ارادة ما لا يحل مع الجنابة والانزال والالتقاء وفي مبسوط شيخ الاسلام سبب وجوب الغسل ارادة ما لا يحل فعله عند عامة المشايخ وتعقبه في غاية البيان بان الغسل يجب اذا وجد أحد هذه المعاني وجدت الارادة أو لا فكيف

وفرض عند مني ذي دفق وشهوة عند انفصاله

(قوله ابلغي الماء أصول شعرك وشؤن رأسك الخ) قال في الحلية والشؤن بضم الشين المعجمة بعدها همزة في الاصل الخطوط التي في عظم الجمجمة وهو مجتمع شعب عظامها الواحد شأن والمراد ههنا أصول شعر رأسها (قوله منقوضا كان أو معقوصا) أي مضفورا قال في القاموس عقص شعره يعقصه ضفره وفتله والعقصة بالكسر العقيصة والضفيرة (قوله وهو ظاهر المذهب كما هو ظاهر الذخيرة) أي ان ظاهر كلام الذخيرة ان هذا هو المذهب قال شارح المنية العلامة ابن أمير حاج الحلبي وهذا فيما يظهر من الذخيرة انه ظاهر المذهب اه فما في بعض النسخ من قوله وهو ظاهر المتن غير صحيح بل ظاهر المتن هو القول الثاني اه (قوله يجب بهذه المعاني على طريق البدل) أي انه أي معنى اذا وجد من هذه المعاني يجب به الغسل ولا مدخل لهذا في ازدفا الاولى الاقتصار على قوله وانما يتوجه الخ

(قوله ورد أيضا) أي ردما تعقب به في النهاية وهذا الرد يؤول في المعنى الى ما في غاية البيان (قوله لكن هذا انما يستقيم الخ) هذه
الجملة من هنا الى قوله لما في ضياء الحلوم موجودة في بعض النسخ بين قوله الآتي فانه بمعنى صبه صبا وقوله وقال الشافعي والموجود
فيها بعد قوله هنا كذا في المغرب وفي ضياء الحلوم الى قوله وقال الشافعي ولا يخفى على المتأمل ان هذا الموجود في بعض النسخ كما
قلنا أحسن (قوله ويمكن ان يقال ان المراد بكون الانزال الخ) لم يظهر لهذا مدخل في هذا المحل فليتأمل (قوله وقوله

يكون سببا وقيل السبب الجنابة ورد أيضا لوجوده في الحيض والنفاس واختار في غاية البيان ان
السبب الجنابة أو ما في معناه ليدخل الحيض والنفاس ويرد بما قدمناه في أول الكتاب من انه
يوجد الحدث والجنابة ولا يجب الوضوء والغسل كما اذا كان قبل الوقت فالاولى ان يقال سببه
وجوب ما لا يحل مع الجنابة وهذا هو الذي اختاره في فتح القدير اعلم ان الأمة مجمعة الآن على وجوب
الغسل بالجماع وان لم يكن معه انزال وعلى وجوبه بالانزال وكانت جماعة من الصحابة على انه
لا يجب الا بالانزال ثم رجع بعضهم وانعقد الاجماع بعد الآخرين وفي الباب حديث انما الماء
من الماء مع حديث أبي بن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الرجل يأتي أهله ثم لا ينزل
قال يغسل ذكره ويتوضأ وفيه الحديث الآخر اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب
الغسل وان لم ينزل قال العلماء العمل على هذا الحديث واما حديث الماء من الماء فالجمهور من الصحابة
ومن بعدهم قالوا انه منسوخ ويعنون بالنسخ ان الغسل من الجماع بغير انزال كان ساقطا ثم صار
واجبا وذهب ابن عباس وغيره الى انه ليس منسوخا بل المراد به نفي وجوب الغسل بالرؤية في النوم اذا
لم ينزل وهذا الحكم باق بلا شك وأما حديث أبي بن كعب ففيه جوابان أحدهما انه منسوخ
والثاني انه محمول على ما اذا باشرها فيما سوى الفرج كذا ذكر النووي في شرح مسلم لكن عندنا يشترط
في وجوب الغسل بالانزال أن يكون انفصال المني عن شهوة وهو ما ذكره بقوله عند مني ذي دفق وشهوة
يقال دفق الماء دفقا صبه صبا فيه دفع وشدة كذا في المغرب وفي ضياء الحلوم دفق الماء دفقا صبه
ودفق الماء دفوقا يتعدى ولا يتعدى وعبر عنه في الهداية بقوله انزال المني على وجه الدفق والشهوة
والاولى ان يقال نزول المني دون الانزال لانه يلزم من النزول الانزال دون العكس فان من احتلم أو وجد
على فخذه يجب عليه الغسل بلا قصد الانزال ذكره الهندي فعلى هذا التقدير يكون ذكر الدفق
اشتراطا للخروج من رأس الذكر فانه يقال دفق الماء دفوقا بمعنى خرج من محله بخلاف دفق دفقا
فانه بمعنى صبه صبا لكن هذا انما يستقيم على قول أبي يوسف اما عندهما لا يستقيم لانهما لم يجعلا
الدفق شرطا بل تكفي الشهوة حتى قالا بوجوبه اذا زايل المني من مكانه بشهوة وان خرج بلا دفق كذا
في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما وأجاب عنه في العناية وغاية البيان بانه لا حصر في كلامه فيستقيم
غايته يلزم ترك بعض موجباته عندهما في موضع بيانها اه ولا يخفى ما فيه ويمكن أن يقال ان المراد
بكون الانزال على وجه الشهوة أن يكون للشهوة دخل في الانزال سواء كانت مقارنة أو سابقة عليه
مقارنة للانفصال هذا وعبارة المصنف أشد اشكالا لانه يرد عليها ما ورد على عبارة القدوري من انها
لا تشمل مني المرأة لان ماءها لا يكون دافقا كماء الرجل وانما ينزل من صدرها الى فرجها كما ذكره
الولوالجي في فتاواه ويرد على عبارة المختصر خاصة التناقض في التركيب لان اشتراط الدفق يفسد
اشتراط خروج المني بشهوة من رأس الذكر وقوله عند انفصاله ينفيه فلو حذف الدفق لكان أولى

عند انفصاله ينفيه) وحينئذ فلا يستقيم حمله على قول أبي يوسف رحمه الله أيضا لانه انما يشترط الشهوة والدفق عند الخروج عن رأس الذكر لا عند الانفصال وأقول وبالله التوفيق يمكن توجيه كلام المصنف على وجه لا يرد عليه شئ مما ذكر ولكن مع نوع من التكلف وذلك بان يحمل الدفق على انه مصدر اللازم كما يذكره الشارح أي ذي دفع أو على ما قال ابن عطية كما نقله في النهر انه يصح أن يكون الماء دافقا لان بعضه يدفق بعضا أي يدفعه فمنه دافق ومنه مدفوق والظرف في قوله عند انفصاله متعلق بقوله فرض كالظرف في قوله عند مني والمراد بالانفصال الخروج وحينئذ يكون صادقا بالقولين لان الشهوة لم تقيد بكونها عند الانفصال ولا
عند الخروج أو الظرف الاول متعلق بفرض وهو على تقدير مضاف أي عند خروج مني والثاني متعلق بالدفق وهذا وقد
أقرب من الاول وعليهما فذكر الشهوة تصريح بما علم التزاما فلا يكون مستدركا كما قيل لتغاير مفهوميهما وان استلزم أحدهما
الآخر وسيأتي في كلام الشارح ما يشعر بهذا الوجه الثاني فيما بعد والدفق على تفسيريه المارين يصح أن يكون قبل
الخروج ويشمل كلامه مني المرأة لانه يندفع عند خروجه أو يدفع بعضه بعضا ويندفع أيضا التناقض عن كلامه وهذ

وقد يقال ان الدفق بمعنى الدفوق مصدر اللازم وقال الشافعي ان انزاله موجب للغسل كان عن شهوة أولا واستدلوا له بقوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء أي الاغتسال من الانزال وهو قول محمد وزفر كما نقله في معراج الدراية وفي الذخيرة وهو مختار بعض المشايخ واستدل في الهداية لنا بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وهو في اللغة اسم لمن قضى شهوته فكان وجوب الاغتسال معلقا بالجنابة لا بخروج المني وأورد على هذا ان ظاهره الاستدلال بمفهوم الشرط ولم يجب عنه وقد يقال ليس هذا استدلالا بمفهوم الشرط بل لما كان الحكم معلقا بشرط ولم يوجد كان الحكم معدوما بالعدم الاصلي لا أن عدم الشرط أوجب عدم الحكم وهذا لا يخفى على من اشتغل باصول أصحابنا قال في التنقيح وعندنا العدم لا يثبت بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي وأجاب في الهداية عن الحديث بانه محمول على الخروج عن شهوة قال الشارحون وانما حمل على هذا لان العام اذا لم يمكن اجراؤه على العموم يراد أخص الخصوص لتيقنه وهنا يمتنع اجراؤه على العموم لانه لا يجب الغسل بانزال المذي والودي والبول بالاجماع والانزال عن شهوة مراد بالاجماع فلا يكون غيره وهو انزال المني لا عن شهوة مرادا ولا يخفى ان هذا المسلك لو صح لكان أوفق بقول أبي يوسف لان أخص الخصوص الذي أريد بالاجماع ما يكون عن شهوة عند الخروج والانفصال جميعا فالاولى ما قدمناه من انه منسوخ أو محمول على صورة الاحتلام ولما كان ماذكرناه واردا عدل والله أعلم عن طريقة الشارحين في فتح القدير فقال والحديث محمول على الخروج عن شهوة لان اللام للعهد الذهني أي الماء المعهود والذي به عهدهم هو الخارج عن شهوة كيف وربما يأتي على أكثر الناس جميع عمره ولا يرى هذا الماء مجردا عنها على ان كون المني يكون عن غير شهوة ممنوع فان عائشة أخذت في تفسيرها اياه الشهوة على ما روى ابن المنذر ان المني هو الماء الاعظم الذي منه الشهوة وفيه الغسل وكذا عن قتادة وعكرمة فلا يتصور مني الا من خروجه عن شهوة والا يفسد الضابط ثم اتفق أصحاب المذهب انه لا يجب الغسل اذا انفصل عن مقره من الصلب بشهوة الا اذا خرج على رأس الذكر وانما الخلاف في انه هل يشترط مقارنة الشهوة الخروج فعند أبي يوسف نعم وعندهما لا وقد أشار الى اختيار قولهما بقوله عند انفصاله أي فرض الغسل عند خروج مني موصوف بالدفق والشهوة عند الانفصال عن محله عندهما وجه قول أبي يوسف ان وجوب الغسل متعلق بانفصال المني وخروجه وقد شرطت الشهوة عند انفصاله فتشترط عند خروجه ولهما ان الجنابة قضاء الشهوة بالانزال فاذا وجدت مع الانفصال صدق اسمها وكان مقتضى هذا ثبوت حكمها وان لم يخرج لكن لا خلاف في عدم ثبوت الحكم الا بالخروج فيثبت بذلك الانفصال من وجه وهو أقوى مما بقي والاحتياط واجب وهو العمل بالاقوى من الوجهين فوجب وأورد في النهاية الريح الخارجة من المفضاة لانها ان خرجت من القبل لا يجب الوضوء وان خرجت من الدبر وجب فينبغي ترجيح جانب الوجوب احتياطا كما قالا هنا وأجاب بان الشك هناك جاء من الاصل فتعارض الدليل الموجب وغير الموجب التساوي بهما في القوة فتساقطا فعملنا بالاصل الثابت بيقين وهو الطهارة أما ههنا جاء دليل عدم الوجوب

التقرير مع انه غير بعيد كل البعد خصوصا الثاني أولى من اهمال كلام المصنف بالمرة وخروجه عن الانتظام مع انهم قد يتكافون في كلام البلغاء بابعد من هذا كما لا يخفى على من له بذلك المام والله تعالى ولي الالهام (قوله أي الاغتسال من الانزال) الاولى ان يقال أي وجوب الماء من نزول المني ليكون فيه اشارة الى تقدير المضاف فيهما وليوافق قول الشافعي ومحمد وزفر رحمهم الله بوجوبه بالنزول لا بالانزال (قوله ولا يخفى ان هذا المسلك لو صح) كأنه يشير الى انه لا داعي الى حمل أل على الجنس أي جنس الماء النازل من مخرج الانسان بل هو بعيد لعدم توهم ارادة ذلك من الحديث فاللام للعهد الذهني كما يأتي عن الفتح وحينئذ لا يتم ما قاله الشارحون في تقرير كلام الهداية (قوله والا يفسد الضابط) أي الضابط الذي وصفته عائشة رضي الله عنها لتمييز المياه لتعطى احكامها وذلك حيث قالت كما في فتح القدير فاما المذي فالرجل يلاعب امرأته فيظهر على ذكره الشئ فيغسل ذكره وأنثييه ويتوضأ ولا يغتسل واما الودي فانه يكون بعد البول يغسل ذكره وأنثييه ويتوضأ ولا يغتسل واما المني فانه الماء الاعظم الى آخر ما مر (قوله وهو أقوى مما بقي) وهو الشهوة حالة الخروج كما يظهر من غاية البيان ومن الجواب الآتي ويكون حاصل ذلك ان الوجوب يتعلق بالانفصال والخروج جميعا لانه بمجرد الانفصال لا يجب اتفاقا فبالنظر الى وجود الشهوة حالة الانفصال يجب وبالنظر الى عدمها حالة الخروج لا فوجب من وجه دون وجه وثبوته بالاول أحوط لانه أقوى

(قوله من الوصف وهو الدفق) أى الذى هو لازم للخروج بشهوة (قوله وفيه نظر الخ) مأخوذ من شرح المنية لابن أمير حاج قال المقدسى وهذا مبنى على ما حمل كلام المبتغى عليه ولو حمل قوله بخلاف المرأة على انها لا تعيد أصلا لان ما يخرج منها يحتمل انه ماء الرجل فهذا وجه المخالفة (قوله وفيه نظر فان هذا الاحتمال ثابت الخ) أى كما ان الاحتمال موجود فى الانفصال عن مقره موجود أيضا فى الانفصال عن رأس الذكر فيحتمل انفصاله عن شهوة فيجب اتفاقا فلا يصح بناؤها على الخلاف من هذا الوجه المذكور ولا جعلها من ثمرته كالثلاثة السابقة (قوله أو فى الثانى والثالث) زاد بعضهم أو فى الثلاثة أخذا من كلامه وعليه فتكون على أربعة عشر وجها ثم ضبطها بقوله اما ان يعلم انه منى أو مذى أو ودى أو شك فى الاولين أو فى الطرفين أو فى الاخيرين أو فى الثلاثة وعلى كل اما ان يتذكر احتلاما أو لا فيجب الغسل اتفاقا فى سبع صور منها وهى ما اذا علم انه مذى أو شك فى الاولين أو فى الطرفين أو فى الاخيرين أو فى الثلاثة مع تذكر الاحتلام فيها أو علم انه منى مطلقا ولا يجب اتفاقا فيما اذا علم انه ودى مطلقا وفيما اذا علم انه مذى أو شك فى الاخيرين مع عدم تذكر الاحتلام ويجب عندهما فيما اذا شك فى الاولين أو فى الطرفين أو فى ثلاثة احتياطا ولا يجب عند أبى يوسف للشك فى وجود الموجب اهـ (قوله وفيما اذا تيقن انه مذى وتذكر الاحتلام) أقول ذكر العلامة ابن أمير حاج فى الحلية شرح المنية هذه المسئلة وذكر وجوب الغسل فيها بالاجماع ثم قال بعده هذا على ما فى كثير من الكتب المعتبرة وفى المصفى ذكر فى المحصر والمختلف والفتاوى الظهيرية انه اذا استيقظ فرأى مذيا وقد تذكر الاحتلام أو لم يتذكر فلا غسل عليه عند أبى يوسف وقالا عليه الغسل

من الوصف وهو الدفق ودليل الوجوب من الاصل وهو نفس وجود الماء مع الشهوة فكان فى ايجاب الاغتسال ترجيح لجانب الاصل على جانب الوصف وهو صحيح لان دليل الوجوب قد سبق هنا وهو مزايلة المنى عن مكانه على سبيل الشهوة ونحو وجه من العضو لا على سبيل الدفق بقاء ذلك والسبق من أسباب الترجيح فترجح جانب الوجوب لذلك واما هنالك فاقترن الدليلان على سبيل المدافعة فلا يثبت الحكم الحادث لتدافعهما بل يبقى ما كان على ما كان وفى المصفى وثمرة الاختلاف تظهر فى ثلاث فصول أحدها ان من احتلم فامسك ذكره حتى سكنت شهوته ثم خرج المنى يجب الغسل عندهما خلافا له والثانى اذا نظر الى امرأة بشهوة فزال المنى عن مكانه بشهوة فامسك ذكره حتى انكسرت شهوته ثم سال بعد ذلك لا عن دفق فعلى هذا الخلاف والثالث ان المجامع اذا اغتسل قبل ان يبول أو ينام ثم سال منه بقية المنى من غير شهوة بعد الاغتسال عندهما خلافا له فلو خرج بقية المنى بعد البول أو النوم أو المشى لا يجب الغسل اجماعا لانه مذى وليس بمنى لان البول والنوم والمشى يقطع مادة الشهوة اهـ وفى فتح القدير وكذا لا يعيد الصلاة التى صلاها بعد الغسل الاول قبل خروج ما تأخر من المنى اتفاقا وقيد المشى بالكثير فى المجتبى وأطلقه كثير والتقييد أوجه لان الخطوة والخطوتين لا يكون منهما ذلك كما لا يخفى وفى المبتغى بخلاف المرأة يعنى تعيد تلك الصلاة اذا كانت مكتوبة اذا اغتسلت ثانيا بخروج بقيته منها وفيه نظر ظاهر والذى يظهر انها كالرجل وفى المستصفى يعمل بقول أبى يوسف اذا كان فى بيت انسان واحتلم مثلا ويستحى من أهل البيت أو خاف ان يقع فى قلبهم ريبة بان طاف حول أهل بيتهم اهـ وفى السراج الوهاج والفتوى على قول أبى يوسف فى الضيف وعلى قولهما فى غيره اهـ ولو خرج منى بعد البول وذكره منتشر وجب الغسل وان لم يكن ذكره منتشرا لا يجب الغسل كذا فى فتاوى قاضيخان وغيره ومحله اذا وجد الشهوة يدل عليه تعليله فى التجنيس بان فى حالة الانتشار وجد الخروج والانفصال جميعا على وجه الدفق والشهوة وهذا يفيد اطلاق ما قدمناه من أن المنى الخارج بعد البول لا يوجب الغسل اجماعا قيل وعلى الخلاف المتقدم مستيقظ وجد بثوبه أو فخذه بللا ولم يتذكر احتلاما وشك فى انه مذى أو منى يجب عندهما لاحتمال انفصاله عن شهوة ثم نسى ورق هو بالهواء خلافا له وفيه نظر فان هذا الاحتمال ثابت فى الخروج كذلك كما هو ثابت فى الانفصال كذلك فالحق انها ليست بناء على الخلاف بل هو يقول لا يثبت وجوب الغسل بالشك فى وجود الموجب وهما احتاطا لقيام ذلك الاحتمال وقياسا على ما لو تذكر الاحتلام ورأى ماء رقيقا حيث يجب اتفاقا حملا للرقة على ما ذكرنا وقوله أقيس وأخذ به خلف ابن أيوب وأبو الليث كذا فى فتح القدير واعلم ان هذه المسئلة على اثنى عشر وجها لانه اما ان يتيقن انه منى أو مذى أو ودى أو شك فى الاول والثانى أو فى الاول والثالث أو فى الثانى والثالث وكل من هذه الستة اما ان تكون مع تذكر الاحتلام أو لا فيجب الغسل اتفاقا فيما اذا تيقن انه منى وتذكر الاحتلام أو لا وفيما اذا تيقن انه مذى وتذكر الاحتلام أو شك انه منى أو مذى أو منى أو ودى

فيحتمل أن يكون عن أبي يوسف روايتان وذكر في المختلفات اذا تيقن بالاحتلام وتيقن انه مذي فانه لا يجب الغسل عندهم جميعا اه أقول وعلى ما في المصنف يجري الخلاف أيضا فيما اذا شك انه مذي أو ودي مع تذكر الاحتلام وذلك بالطريق الاولى (قوله ولو وجد الزوجان بينهما ماء الخ) قال الرملي أقول احترز بقوله وجد الزوجان عن غيرهما فهو صريح في ان غيرهما لا يجب عليه تأمل ثم قال عند قوله والقياس أن لا يجب على واحد منهما هو صريح في غيرهما انه لا يلزم تأمل (قوله صححه في الظهيرية) يوهم انه صححه مع التقييد بدون تذكر ولا مميز وليس كذلك فانه قال ما نصه وفي الفتاوى اذا وجد في الفراش مني و يقول الزوج من المرأة وهي تقول من الزوج ان كان أبيض فمن الرجل وان كان أصفر فمن المرأة وقيل ان كان مدورا فمن المرأة وان كان غير مدور فمن الرجل والاصح انه يجب عليهما احتياطا لامر العبادة وأخذا بالثقة اه (قوله بوجود المني ٩٥ في احتلامهما) أي الرجل والمرأة المذكورين في عبارة فتح القدير (قوله والقائل بوجوبه في هذه الخلافية انما يوجبه على وجوده وان لم تره) قال في فتح القدير عقب هذا يدل على ذلك تعليله في التجنيس احتلمت ولم يخرج منها الماء ان وجدت شهوة الانزال كان عليها الغسل والا لا لان ماءها لا يكون دافقا كماء الرجل وانما ينزل من صدرها فهذا التعليل يفهمك ان المراد بعدم الخروج في قوله ولم يخرج منها لم تره خرج الخ والذي يفهم من كلام الفتح سابقا ولاحقا ان مراده انهم اتفقوا على انه اذا وجد المني فقد وجب الغسل ومحمد قال بوجوبه في هذه المسئلة بناء على وجود المني وان لم تره فقولهم لو احتلمت ولم يخرج الماء على معنى ولم تره خرج فيجب عند محمد لوجوده وان لم تره لكن لا يخفى ان غير محمد لا يقول بعدم الوجوب والحالة هذه فكيف يجعلون عدم الوجوب ظاهر الرواية اللهم الا ان يكون مراده الاعتراض عليهم في نقل الخلاف وانهم لم يفهموا قول محمد وان مراده بعدم الخروج عدم الرؤية ولا يخفى بعده لانهم قيدوا الوجوب عند غير محمد بما اذا خرج الى الفرج الخارج فان كان مراده بعدم الرؤية البصرية فهو مما لا يسع أحدا أن يخالف فيه وان كان العلمية فلم يحصل الاتفاق على تعلق الوجوب بوجود المني فالظاهر وجود الخلاف وان ما في التجنيس مبني على قول محمد وحينئذ لا دلالة له على ما ادعاه فليتأمل ثم رأيت شارح المنية العلامة الحلبي نازع الكمال فيما قال وذلك حيث قال أقول هذا لا يفيد كون الاوجه وجوب الغسل في المسئلة المختلف فيها فان ظاهر الرواية انها لا يجب عليها الغسل وبه أخذ الحلواني وقال في الخلاصة وهو الصحيح لحديث أم سليم

أو مذي أو ودي وتذكر الاحتلام في الكل ولا يجب الغسل اتفاقا فيما اذا تيقن انه ودي تذكر الاحتلام أولا أو شك انه مذي أو ودي ولم يتذكر الاحتلام أو تيقن انه مذي ولم يتذكر الاحتلام ويجب الغسل عندهما لا عند أبي يوسف فيما اذا شك انه مني أو مذي أو مني أو ودي ولم يتذكر الاحتلام فيهما وهذا التقسيم وان لم أجده فيما رأيت لكنه مقتضى عباراتهم لكن قال في فتح القدير التيقن متعذر مع النوم وفي الخلاصة ولسنا نوجب الغسل بالمذي لكن المني يرق باطالة المدة فتصير صورته صورة المذي لا حقيقة المذي اه وهذا كله في النائم اذا استيقظ فوجد البلل أما اذا غشي عليه فأفاق فوجد مذيا أو كان سكران فأفاق فوجد مذيا لا غسل عليه اتفاقا كذا في الخلاصة وغيرها والفرق بان المني والمذي لا بد له من سبب وقد ظهر في النوم تذكرا ولا لان النوم مظنة الاحتلام فيحال عليه ثم يحتمل انه مني رق بالهواء أو للغذاء فاعتبرناه منيا احتياطا ولا كذلك السكران والمغمى عليه لانه لم يظهر فيهما هذا السبب ولو وجد الزوجان بينهما ماء دون تذكر ولا مميز بأن لم يظهر غلظه ورقته ولا بياضه وصفرته يجب عليهما الغسل صححه في الظهيرية ولم يذكروا القيد فقالوا يجب عليهما وقيل اذا كان غليظا أبيض فعليه أو رقيقا أصفر فعليها فيتقيدونه بصورة نقل الخلاف والذي يظهر تقييد الوجوب عليهما بما ذكرنا فلا خلاف اذن كذا في فتح القدير وينبغي ان يقيد أيضا بما اذا لم يظهر كونه وقع طولا أو عرضا فان بعضهم قال ان وقع طولا فمن الرجل وان وقع عرضا فمن المرأة ولعله لضعف هذا النوع من التمييز عنده أعرض عنه وليس ببعيد فيما يظهر والقياس أنه لا يجب الغسل على واحد منهما لوقوع الشك واذا لم يجب عليهما لا يجوز لها ان تقتدي به والوجه فيه ظاهر ولا يخفى ان هذا كله فيما اذا لم يكن الفراش قد نام عليه غيرهما قبلهما واما اذا كان قد نام عليه غيرهما وكان المني المرئي يابسا فالظاهر انه لا يجب الغسل على واحد منهما ولو احتلمت المرأة ولم يخرج الماء الى ظاهر فرجها عن محمد يجب وفي ظاهر الرواية لا يجب لان خروج منيها الى فرجها الخارج شرط لوجوب الغسل عليها وعليه الفتوى كذا في معراج الدراية والذي حرره في فتح القدير وقال انه الحق الاتفاق على تعلق وجوب الغسل بوجود المني في احتلامهما والقائل بوجوبه في هذه الخلافية انما يوجبه على وجوده وان لم تره فالمراد بعدم الخروج في قولهم ولم يخرج منها لم تره خرج

فعلى هذا الاوجه وجوب الغسل في الخلافية والمراد بالرؤية في جواب النبي صلى الله عليه وسلم أم سليم لما سألته هل على المرأة من غسل اذا هي احتلمت قال نعم اذا رأت الماء العلم مطلقا فانها لو تيقنت الانزال بان استيقظت في فور الاحتلام فاحست بيدها البلل ثم نامت فاستيقظت حتى جف فلم تر بعينها شيئا لا يسع القول بان لا غسل عليها مع انه لا رؤية بصر بل رؤية علم ورأى تستعمل حقيقة في علم باتفاق أهل اللغة قال * رأيت الله أكبر كل شئ * اهـ ولو جومعت فيما دون الفرج فسبق الماء الى فرجها أو جومعت البكر لا غسل عليها الا اذا ظهر الحبل لانها لا تحبل الا اذا أنزلت وتعيد ما صلت ان لم تكن اغتسلت لانه ظهر انها صلت بلا طهارة ولو جومعت فاغتسلت ثم خرج منها مني الرجل لا غسل عليها ولو قالت معي جني يأتيني في النوم مرارا وأجد ما أجد اذا جامعني زوجي لا غسل عليها وفي فتح القدير ولا يخفى انه مقيد بما اذا لم تر الماء فان رأته صريحا وجب كانه احتلام وقد يقال ينبغي وجوب الغسل من غير انزال لوجود الايلاج لانها تعرف أنه يجامعها كما لا يخفى ولا يظهر هذا الاشتراط الا اذا لم يظهر لها في صورة الآدمي وفي فتاوى قاضيخان اذا استيقظ فوجد بللا في احليله وشك في انه مني أو مذي فعليه الغسل الا اذا كان ذكره منتشرا قبل النوم فلا يلزمه الغسل الا أن يكون أكبر رأيه انه مني فيلزمه الغسل وهذه المسئلة يكثر وقوعها والناس عنها غافلون وهذه تقييد الخلاف المتقدم بين أبي يوسف وصاحبيه بما اذا لم يكن ذكره منتشرا ثم ان

سواء كانت الرؤية بمعنى البصر أو بمعنى العلم فانها لم تر بعينها ولا علمت نحو وجه اللهم الا ان ادعى ان المراد بمعنى في الحديث برؤية زوال الحلم ولكن لا دليل له على ذلك فلا يقبل منه وذكر المصنف عن محمد انها يجب عليها الغسل وبه أخذ صاحب التجنيس معللا بما تقدم وهو ليس بقوي اذ لا أثر في نزول مائها من صدرها غير دافق في وجوب الغسل فان وجوب الغسل في الاحتلام متعلق بخروج المني من الفرج الداخل كما تعلق في حق الرجل بخروجه من رأس الذكر فكما ان الرجل لو انفصل منيه عن الصلب بالدفق والشهوة لا يجب عليه الغسل ما لم يخرج الى ما يلحقه حكم التطهير لا يجب عليها الغسل على ان في مسئلتنا لم يعلم انفصال منيها عن صدرها وانما حصل ذلك في النوم وأكثر ما يرى في النوم لا تحقق له فكيف يجب عليها الغسل نعم قال بعضهم لو كانت مستلقية وقت الاحتلام يجب عليها الغسل لاحتمال الخروج ثم العود فيجب الغسل احتياطا وهو وغيره بعد الامن حيث ان ماءها اذا لم ينزل دفقا بل سيلانا يلزم اما عدم الخروج ان لم يكن الفرج في صبب أو عدم العود ان كان في صبب فليتامل (قوله فانها لا تحبل الا اذا أنزلت) أقول لا يخفى ان الحبل يتوقف على انفصال الماء عن مقره لا على نحو وجه فالظاهر ان وجوب الغسل مبني على الرواية السابقة عن محمد تأمل ثم رأيت العلامة الحلبي صرح بذلك في شرح المنية الكبير جازما بذلك فقال ولا شك انه مبني على وجوب الغسل عليها بمجرد انفصال منيها الى رحمها وهو خلاف الاصح الذي هو ظاهر الرواية قال في التاترخانية وفي ظاهر الرواية يشترط الخروج من الفرج الداخل الى الفرج الخارج لوجوب الغسل حتى لو انفصل منيها عن مكانه ولم يخرج عن الفرج الداخل الى الفرج الخارج لا غسل عليها وفي النصاب وهو الاصح اهـ فالحمد لله رب العالمين (قوله فاغتسلت ثم خرج منها مني الرجل لا غسل عليها) قال الرملي أقول وعليها الوضوء كما صرح به في التتارخانية نقلا عن مجموع النوازل (قوله وقد يقال ينبغي وجوب الغسل من غير انزال) لا يخفى ان هذا مما لا ينبغي لان الكلام فيما اذا كان يأتيها في النوم وهي في هذه الحالة لو رأت انه جامعها اما انه انسي لا يجب عليها الغسل ما لم تنزل نعم لو كانت تراه في حالة اليقظة يتأتى ما قال وكانه نسي التقييد بالنوم والا فلا وجه له كما علمت ثم رأيت الشيخ اسمعيل ضبط قوله في النوم بالياء المثناة التحتية (قوله الا اذا لم يظهر لها في صورة الآدمي) أقول هذا التقييد مأخوذ من شرح المنية لابن أمير حاج الحلبي فانه قال ينبغي أن يكون هذا اذا لم يظهر لها في صورة آدمي أما اذا ظهر لها في صورة رجل من بني آدم فانه يجب عليها الغسل بمجرد ايلاج قدر الحشفة من ذكره وكذا اذا ظهر للرجل من الانس جنية في صورة آدمية فوطئها فانه يجب عليه الغسل بمجرد ايلاج حشفته فيها الحاقا له بايلاج آدمي لآدمية لوجود المجانسة الصورية الا أن يقال انما يتم هذا لو لم يوجد بينهما مباينة معنوية وهي محققة ومن ثم علل به بعضهم حرمة التناكح بينهما فينبغي حينئذ أن لا يجب الا بالانزال كما في وطء البهيمة والميتة ثم أورد وأجاب ثم قال نعم لو ظهر لها في صورة آدمي فوطئها غير عالمة بانه جني أو ظهرت له جنية كذلك فوطئها كذلك ثم علما بما كان في نفس الامر وجب الغسل عليهما فيما يظهر لانتفاء ما يفيد قصور السببية (قوله الا اذا كان ذكره منتشرا قبل النوم الخ) قيد في المنية عدم وجوب الغسل في هذه الصورة بما اذا نام قائما أو قاعدا أما اذا نام مضطجعا فعليه الغسل وعزاه الى المحيط والذخيرة

أبا حنيفة في هذه المسئلة ومسئلة المباشرة الفاحشة ومسئلة الفأرة المتفسخة أخذ بالاحتياط وأبا يوسف وافقه في الاحتياط في مسئلة المباشرة الفاحشة لوجود فعل هو سبب خروج المذي وخالفه في الفصلين الاخيرين لانعدام الفعل منه ومحمدا وافقه في الاحتياط في مسئلة النائم لانه غافل عن نفسه فكان عنده موضع الاحتياط بخلاف الفصلين الاخيرين فان المباشر ليس بغافل عن نفسه فيحس بما يخرج منه كذا في المبسوط وفي المحيط ولو ان رجلا عزبا به فرط شهوة له ان يستمني بعلاج لتسكن شهوته ولا يكون مأجورا عليه ليته يجوز راسا برأس هكذا روى عن أبي حنيفة وفي الخلاصة معزيا الى الاصل المراهق لا يجب عليه الغسل لكن يمنع من الصلاة حتى يغتسل وكذا لو أراد الصلاة بدون الوضوء وكذا المراهقة اه وفي القنية لو أنزل الصبي مع الدفق وكان سبب بلوغه فالظاهر انه لا يلزمه الغسل اه قال بعض المتأخرين ولا يخفى انه على هذا لا بد من توجيه المتون ولم يذكر توجيهها وقد يقال ان غير المكلف مخصوص من اطلاق عباراتهم فقولهم وموجبه انزال مني معناه ان انزال المني موجب للغسل على المكلف لا على غيره وسيأتي خلاف هذا في آخر بحث الغسل ان شاء الله تعالى واعلم أنه كما ينتقض الوضوء بنزول البول الى القلفة يجب الغسل بوصول المني اليها ذكره في البدائع (قوله وتوارى حشفة في قبل أو دبر عليهما) أي وفرض الغسل عند غيبوبة ما فوق الختان وكذلك غيبوبة مقدار الحشفة من مقطوعها في قبل امرأة يجامع مثلها أو دبر على الفاعل والمفعول به وان لم ينزل والتعبير بغيبوبة الحشفة أولى من التعبير بالتقاء الختانين لتناوله الايلاج في الدبر ولان الثابت في الفرج محاذاتهما لا التقاؤهما لان ختان الرجل هو موضع القطع وهو ما دون حزة الحشفة وختان المرأة موضع قطع جلدة منها كعرف الديك فوق الفرج وذلك لان مدخل الذكر هو مخرج المني والولد والحيض وفوق مدخل الذكر مخرج البول كاحليل الرجل وبينهما جلدة رقيقة يقطع منها في الختان فحصل ان ختان المرأة متسفل تحت مخرج البول وتحت مخرج البول مدخل الذكر فاذا غابت الحشفة في الفرج فقد حاذى ختانه ختانها ولكن يقال لموضع ختان المرأة الخفاض فذكر الختانين بطريق التغليب قيدنا بالتوارى لان مجرد التلاقي لا يوجب الغسل ولكن ينقض الوضوء على الخلاف المتقدم وقيدنا بكونه في قبل امرأة لان التوارى في فرج البهيمة لا يوجب الغسل الا بالانزال وقيدنا بكونها يجامع مثلها لان التوارى في الميتة والصغيرة لا يوجب الغسل الا بالانزال وقد تقدم الدليل من السنة والاجماع على وجوب الغسل بالايلاج وان لم يكن معه انزال وهو بعمومه يشمل الصغيرة والبهيمة واليه ذهب الشافعي لكن أصحابنا رضي الله عنهم منعوه الا ان ينزل لان وصف الجنابة متوقف على خروج المني ظاهرا أو حكما عند كمال سببه مع خفاء خروجه لقلته وتكسله في المجرى لضعف الدفق بعدم بلوغ الشهوة منتهاها كما يجده المجامع في اثناء الجماع من اللذة بمقاربة المزايلة فيجب حينئذ اقامة السبب مقامه وهذا علة كون الايلاج فيه الغسل فتعدى الحكم الى الايلاج في الدبر وعلى الملاط به اذ ربما يلتذ فينزل ويخفى لما قلنا وأخرجوا ما ذكرنا لكنه يستلزم تخصيص النص بالمعنى ابتداء كذا في فتح القدير وحاصله ان الموجب انزال المني حقيقة أو تقديرا عند كمال سببه وفيما ذكرناه لم يوجد حقيقة ولا تقديرا لنقصان سببه لكن هذا يستلزم تخصيص النص بالمعنى ابتداء والعام لا يخصص بالمعنى ابتداء عندنا فيحتاج أئمتنا الى الجواب عن هذا

(قوله له أن يستمني بعلاج لتسكن شهوته) أما اذا قصد قضاء الشهوة فلا يحل كما في كتاب الصوم من امداد الفتاح عن الخلاصة وصرح بالاثم اذا داوم عليه (قوله ولا يكون مأجورا عليه) قال في امداد الفتاح وقيل يؤجر اذا خاف الشهوة كذا في الكفاية عن الواقعات اه (قوله لا ان التوارى في فرج البهيمة لا يوجب الغسل الا بالانزال) قال الرملي أقول علم به بانه ناقص في انقضاء الشهوة بمنزلة الاستمناء بالكف وقالوا الايلاج في الميتة بمنزلة الايلاج في البهائم وهذا صريح في عدم نقض الوضوء به ما لم يخرج منه شئ وبه صرح ابن ملك في شرح المجمع في فصل ما يجب الغسل وما لا يجب وكذلك صرح به في توفيق العناية شرح الوقاية فلله الحمد والمنة فقد وافق بحثنا المنقول

(وتوارى حشفة في قبل أو دبر عليهما

(قوله لكن هذا يستلزم تخصيص النص بالمعنى) أي بالقياس ابتداء الخ لان قوله عليه الصلاة والسلام اذا التقى الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل يتناول الصغيرة والبهيمة والعام قطعي فيما يتناوله حتى يجوز نسخ الخاص به عندنا ولا يجوز تخصيصه ابتداء بظني كالقياس وخبر الواحد ما لم يخصص أولا بدليل مستقل لفظي مقارن فان خصص بذلك لا يبقى قطعيا على الصحيح فيخص بالقياس والآحاد على ما بسط في كتب الاصول [illegible] فانه تخصيص بالقياس ابتداء وهو لا يخصص القطعي [illegible] ان الحديث الآتي في

وهو اذا جلس بين شعبها الاربع الخ لم يظهر لى كونه من العام الذى عرفوه بانه ما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول ولعله استفيد من اضافة شعب الى الضمير فان الاضافة تأتى لما تأتى له الالف واللام والا فالظاهر انه من قسم المطلق فليتأمل (قوله ويحتاجوا أيضا) صوابه ويحتاجون

(قوله أما اذا كان العام ظنيا جاز تخصيصه بالقياس ابتداء) قال فى

و يحتاجوا أيضا الى الجواب عما ذكره النووى فى شرح المهذب بانه ينتقض بوطء العجوز الشوهاء المتناهية فى القبح العمياء البرصاء المقطعة الاطراف فانه يوجب الغسل بالاتفاق مع انه لا يقصد به لذة فى العادة ولم أجد عن هذين الايرادين جوابا وقد ظهر لى فى الجواب عن الاول ان هذا ليس تخصيصا للنص بالمعنى ابتداء وبيانه يحتاج الى مزيد كشف فأقول وبالله التوفيق انه قد ورد حديثان ظاهرهما التعارض الاول الماء من الماء ومقتضاه ان الغسل لا يجب بالتقاء الختانين من غير انزال فان الماء اسم جنس محلى بلام الاستغراق فمعناه جميع الاغتسال من المنى فيما يتعلق بعين الماء لا مطلقا لوجوبه بالحيض والنفاس والثانى حديث اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وان لم ينزل ومقتضاه عموم وجوب الغسل بغيبوبة الحشفة من غير انزال فيشمل الصغيرة والبهيمة والميتة فيعارض الاول واذا أمكن العمل بهما وجب فقال علماؤنا ان الموجب للغسل هو انزال المنى كما أفاده الحديث الاول لكن المنى تارة يوجد حقيقة وتارة يوجد حكما عند كمال سببه وهو غيبوبة الحشفة فى محل يشتهى عادة مع خفاء خروجه ولو كان فى الدبر لكمال السببية فيه لانه سبب لخروج المنى غالبا كالايلاج فى القبل لاشتراكهما فى اللين والحرارة والشهوة حتى ان الفسقة اللوطة رجحوا قضاء الشهوة من الدبر على قضائها من القبل ومنه خبرا عن قوم لوط لقد علمت ما لنا فى بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد وفى الصغيرة ونحوها لم يكن الايلاج سببا كاملا لانزال المنى لعدم الداعية اليه فلم يوجد انزال المنى حقيقة ولا تقديرا فلو قلنا بالوجوب من غير انزال لكان فيه ترك العمل بالحديث أصلا وهو لا يجوز فكان هذا منا قولا بموجب العلة لا تخصيصا للنص بالقياس ابتداء وكون انزال المنى هو الموجب وهو اما حقيقة أو تقديرا هو الذى ذكره مشايخنا فى أصولهم فى بحث المفاهيم قاطعين النظر عن كون الماء من الماء منسوخا كما لا يخفى وجواب آخر انه يجوز تخصيص النص العام بالمعنى ابتداء عند جمهور الفقهاء منهم الشيخ أبو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند لان موجبه عندهم ليس بقطعى وأكثر أصحابنا منعوه لكونه عندهم قطعيا والقياس ظنى اما اذا كان العام ظنيا جاز تخصيصه بالقياس ابتداء وما نحن فيه من هذا القبيل لانه ظنى الثبوت وان كان قطعى الدلالة واما الجواب عن الثانى فلا نسلم ان المحل لا يشتهى وان سلم فاجتماع هذه الاوصاف الشنيعة فى امرأة نادر ولا اعتبار به هذا وقد ذكر فى المبتغى خلافا فيمن غابت الحشفة فى فرجه فقال وقيل لا غسل عليه كالبهيمة والمراد بالفرج الدبر ونقله فى فتح القدير ولم يتعقبه وقد يقال انه غير صحيح فقد قال فى غاية البيان واتفقوا على وجوب الغسل من الايلاج فى الدبر على الفاعل والمفعول به اهـ وجعل الدبر كالبهيمة بعيد جدا كما لا يخفى وفى فتح القدير ان فى ادخال الاصبع الدبر خلافا فى ايجاب الغسل فليعلم ذلك اهـ وقد أخذه من التجنيس ولفظه رجل أدخل أصبعه فى دبره وهو صائم اختلفوا فى وجوب الغسل والقضاء والمختار انه لا يجب الغسل ولا القضاء لان الاصبع ليس آلة للجماع فصار بمنزلة الخشبة ذكره فى الصوم وقد حكى عن السراج الوهاج خلافا فى وطء الصغيرة التى لا تشتهى فمنهم من قال يجب مطلقا ومنهم من قال لا يجب مطلقا والصحيح انه اذا أمكن الايلاج فى محل الجماع من الصغيرة ولم يفضها

شرحه على المنار ولا يخفى ان منعهم تخصيصه بخبر الواحد والقياس انما هو فى عام قطعى الثبوت اما ظنيه كخبر الواحد فانه يجوز اتفاقا للمساواة اهـ (قوله وأما الجواب عن الثانى فلا نسلم ان المحل لا يشتهى) يدل عليه ايجاب الشافعى رحمه الله الوضوء بمس العجوز دون الصغيرة التى لا تشتهى وما نقل عنه انه رأى شيخا يقبل عجوزا فقال لكل ساقطة لاقطة (قوله وقد يقال انه غير صحيح الخ) قيد فى النهر قول المصنف أو دبر بقوله لغيره قال اذ لو غيبها فى دبر نفسه فلا غسل عليه لان النص ورد فى الفاعل والمفعول فيقتصر عليه كما فى الصيرفية وحكى فى المبتغى فى المسئلة خلافا ثم قال بعد نقل كلام البحر ولا يخفى ان محل الاتفاق انما هو فى دبر الغير أما فى دبر نفسه فالذى ينبغى أن يعول عليه عدم الوجوب الا بالانزال اذ هو أولى من الصغيرة والميتة فى قصور الداعى وعرف بهذا عدم الوجوب بايلاج الاصبع (قوله وفى فتح القدير ان فى ادخال الاصبع الدبر خلافا الخ) ذكر العلامة الحلبى هنا تفصيلا فقال والاولى أن يجب فى القبل اذا قصد الاستمتاع لغلبة الشهوة لان الشهوة فيهن غالبة فيقام السبب مقام المسبب وهو الانزال دون الدبر لعدمها وعلى هذا ذكر غير الآدمى وذكر الميت وما يصنع من خشب أو غيره

فهى

فهى ممن تجامع فيجب الغسل وعزاه للصيرفى فى الايضاح وقد يقال ان بقاء البكارة دليل على عدم الايلاج فلا يجب الغسل كما اختاره فى النهاية معزيا الى المحيط ولو لف على ذكره خرقة وأولج ولم ينزل قال بعضهم يجب الغسل لانه يسمى مولجا وقال بعضهم لا يجب والاصح ان كانت الخرقة رقيقة بحيث يجد حرارة الفرج واللذة وجب الغسل والافلا والاحوط وجوب الغسل فى الوجهين وان أولج الخنثى المشكل ذكره فى فرج امرأة أو دبرها فلا غسل عليهما لجواز ان يكون امرأة وهذا الذكر منه زائد فيصير كمن أولج أصبعه وكذا فى دبر رجل أو فرج خنثى لجواز أن يكونا رجلين والفرجان زائدان منهما وكذا فى فرج خنثى مثله لجواز ان يكون الخنثى المولج فيه رجلا والفرج زائد منه وان أولج رجل فى فرج خنثى مشكل لم يجب الغسل عليه لجواز أن يكون الخنثى رجلا والفرج منه بمنزلة الجرح وهذا كله اذا كان من غير انزال أما اذا أنزل وجب الغسل بالانزال كذا فى السراج الوهاج وهذا لا يرد على المصنف لان كلامه فى حشفة وقبل محققين والله أعلم بالصواب (قوله وحيض ونفاس) أى وفرض الغسل عند حيض ونفاس وقد اختلف رأى المصنف فى كتبه هل الموجب الحيض أو انقطاعه فاختار فى المستصفى ان الموجب رؤية الدم أو خروجه وعلل بان الدم اذا حصل نقض الطهارة الكبرى ولم يجب الغسل مع سيلان الدم لانه ينافيه فاذا انقطع أمكن الغسل فوجب لاجل ذلك الحدث السابق فاما الانقطاع فهو طهارة فلا يوجب الطهارة واختار فى الكافى ان الموجب انقطاع الدم لا خروجه لان عنده لا يجب وانما يجب عند الانقطاع ونقل نظيره فى المستصفى عن استاذه وعلل له بان الخروج منه مستلزم للحيض فقد وجد الاتصال بينهما فصحت الاستعارة وفى غاية البيان هذا والله من عجائب الدنيا لانه اذا كان الخروج ملزوما والحيض لازما يلزم ان يوجد الحيض عند وجود الخروج لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم ووجود الحيض عند وجوده محال بمرة اه أقول ليس فى هذا شئ من العجب وما العجب الا فهم الكلام على وجه يتوجه عليه الاعتراض ولو فهم ان الخروج من الحيض مستلزم لتقدم الحيض لا لنفس الحيض لاستغنى عن هذا الاعتراض واستبعد الزيلعى كون الانقطاع سببا لانه ليس فيه الا الطهارة ومن المحال ان توجب الطهارة الطهارة وانما توجبها النجاسة ويدفع هذا الاستبعاد بان الانقطاع نفسه ليس بطهر انما الطهر الحالة المستمرة عقيبه ولو سلم فلما كان الانقطاع لا بد منه فى وجوب الغسل اذ لا فائدة فى الغسل بدونه نسبت السببية اليه وان كان السبب فى الحقيقة خروج الدم والحاصل انهم اختلفوا هل الغسل يجب بخروج الدم بشرط الانقطاع أو يجب بنفس الانقطاع ورجح بعضهم الثانى بان الحيض اسم لدم مخصوص والجوهر لا يكون سببا للمعنى والحق غير القولين بل انما يجب بوجوب الصلاة كما قدمناه فى الوضوء والغسل وقد نقل الشيخ سراج الدين الهندى الاجماع على انه لا يجب الوضوء على المحدث والغسل على الجنب والحائض والنفساء قبل وجوب الصلاة أو ارادة ما لا يحل الا به فحينئذ لا فائدة لهذا الخلاف من جهة الاثم فانهم اتفقوا على عدم الاثم قبل وجوب الصلاة فظهر بهذا ضعف ما نقله فى السراج الوهاج من انه جعل فائدة الخلاف تظهر فيما اذا انقطع الدم بعد طلوع الشمس وأخرت الغسل الى وقت الظهر فعند الكرخى وعامة

(قوله وقد يقال ان بقاء البكارة الخ) قال فى النهر ليس هذا مما الكلام فيه اذ الكبيرة كذلك ولذا قالوا لو جومعت البكر لا غسل عليها الا اذا حملت لانزالها انما الكلام فى ان الغسل هل يجب بوطء الصغيرة حيث لا مانع الا الصغر اختلفوا والصحيح انها لو كانت بحيث تفضى بالوطء لم يجب وان توارت الحشفة لقصور الداعى والا وجب اه وحاصله تقييد قول السراج فيجب الغسل اذا لم يفضها بشرط زوال عذرتها لا مطلقا وهو كلام حسن سوى قوله الا اذا حملت لما علمت مما تقدم ما فيه

وحيض ونفاس

(قوله وان أولج الخنثى المشكل ذكره فى فرج امرأة الخ) قال الشرنبلالى فى شرح نور الايضاح الكبير قلت ويشكل عليه معاملة الخنثى بالاضر فى أحواله وعليه يلزمه الغسل اه أقول معاملته بالاضر والاحوط ليس على سبيل الوجوب دائما بل قد يكون مستحبا فى مواضع منها هذه ووجهه ان اشكاله أورث شبهة وهى لا ترفع الثابت بيقين لان الطهارة كانت ثابتة يقينا فلا ترتفع بشبهة كون فرجه المولج أو المولج فيه أصليا بخلاف مسائل توريثه مثلا فانه لا يستحق الميراث ما لم يتحقق السبب فيعامل بالاضر لعدم تحقق ما يثبت له الا الانفع يدل على ما قلنا ما فى كتاب الخنثى من غاية البيان اذا وقف فى صف النساء أحب الى أن يعيد الصلاة كما قال محمد فى الاصل لان المسقط وهو الاداء معلوم والمفسد وهو المحاذاة موهوم وللتوهم أحب اعادة الصلاة وان قام فى صف الرجال فصلاته تامة ويعيد من عن يمينه وعن يساره والذى خلفه بحذائه على طريق الاستحباب لتوهم المحاذاة اه

العراقيين تأثم وعند البخاريين لا تأثم وعلى هذا الخلاف وجوب الوضوء فعند العراقيين يجب الوضوء للحدث وعند البخاريين للصلاة اهـ وقد يقال ان فائدته تظهر فى التعاليق كأن يقول ان وجب عليك غسل فانت طالق وقد ظهر لى فائدة أخرى وهى ما اذا استشهدت قبل انقطاع الدم فمن قال السبب نفس الحيض قال انها تغسل لان الشهادة لا ترفع ما وجب قبل الموت كالجنابة ومن قال ان السبب انقطاعه قال لا تغسل لعدم وجوب الغسل قبل الموت وقد صحح فى الهداية فى باب الشهيد انها تغسل فكان تصحيحا لكون السبب الحيض كما لا يخفى وأما دليل وجوب الغسل من الحيض والنفاس فالاجماع نقله صاحب البدائع من أئمتنا والنووى فى شرح المهذب عن ابن المنذر وابن جرير الطبرى واستدل بعضهم للحيض بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ووجه الدلالة انه يلزمها تمكين الزوج من الوطء ولا يجوز ذلك الا بالغسل وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا ثبت هذا فيما دون العشرة ثبت فى العشرة بدلالة النص لان وجوب الاغتسال لاجل خروج الدم وقد وجد فى العشرة فان قيل انما وجب الاغتسال فيما دون العشرة لتتأكد به صفة الطهارة عن الحيض وزوال الاذى ليثبت الحل للزوج ولهذا يثبت الحل بمضى وقت صلاة عليها وان لم تغتسل لوجود التأكد بصيرورة الصلاة دينا عليها وفى العشرة قد تأكد صفة الطهارة بنفس الانقطاع فانعدم المعنى الموجب فلا يمكن الالحاق بطريق الدلالة كما لا يمكن اثبات الحد باللواطة بمعنى الحرمة لانعدام المعنى الموجب للحد بعد الحرمة وهو كثرة الوقوع قلنا ليس كذلك بل المعنى الموجب موجود لانه اما الحدث أو ارادة الصلاة على الخلاف وكلاهما ثابت هنا فاما الفرق الذى يدعيه فانما يثبت اذا كان وجوب الاغتسال لثبوت الحل وليس كذلك الا ترى انها لو لم تكن ذات زوج وجب عليها الاغتسال مع انعدام المعنى الذى يدعيه ولكنه وان وجب بسبب آخر جعل غاية للحرمة فيما دون العشرة فان الحيض به ينتهى فتنتهى الحرمة المبنية عليه فعرفنا بعبارة النص فى قراءة التشديد حرمان القرب الى الاغتسال فيما دون العشرة وباشارته وجوب الاغتسال وبدلالته وجوبه فى العشرة كذا فى معراج الدراية معزيا الى شيخه العلامة ويدل عليه أيضا حديث فاطمة بنت أبى حبيش ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لها اذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة واذا أدبرت فاغتسلى وصلى رواه البخارى ومسلم عن عائشة وفى بعض الروايات فاغسلى عنك الدم وصلى وفى البدائع ولا نص فى النفاس وانما عرف بالاجماع ثم اجماعهم يجوز أن يكون على خبر فى الباب لكنهم تركوا نقله اكتفاء بالاجماع ويجوز أن يكون بالقياس على دم الحيض لكون كل منهما دما خارجا من الرحم اهـ والمذكور فى الاصول ان الاجماع فى كل حادثة لا يتوقف على نص على الاصح وفى الكافى للحاكم الشهيد واذا أجنبت المرأة ثم أدركها الحيض فان شاءت اغتسلت وان شاءت أخرت حتى تطهر وعند مالك عليها ان تغتسل بناء على أصله أن الحائض لها ان تقرأ القرآن ففى اغتسالها من الجنابة هذه الفائدة (قوله لا مذى وودى واحتلام بلا بلل) بالجر عطف على منى أى لا يفترض الغسل عند هذه الاشياء أما المذى ففيه ثلاث لغات المذى باسكان الذال وتخفيف الياء والمذى بكسر الذال وتشديد الياء وهاتان مشهورتان قال الازهرى وغيره التخفيف أفصح وأكثر والثالثة المذى بكسر الذال واسكان الياء حكاها أبو عمر الزاهد فى شرح الفصيح عن ابن الاعرابى ويقال مذى بالتخفيف وأمذى ومذّى بالتشديد والاول أفصح وهو ماء أبيض رقيق يخرج عند شهوة لا بشهوة ولا دفق ولا يعقبه فتور وربما لا يحس بخروجه وهو أغلب فى النساء من

(قوله وقد ظهر لى فائدة أخرى الخ) قال فى النهر ولا بد أن يقيد بما اذا استمر بها ثلاثة أيام أما اذا قتلت قبل اتمامها لا تغسل اجماعا الا ان هذا قد يعكر على ما سبق عن الهندى فيحمل الاتفاق على وجوب الاداء اهـ

لا مذى وودى واحتلام بلا بلل

الرجال وفى بعض الشروح ان مايخرج من المرأة عند الشهوة يسمى القذى بمفتوحتين والودى باسكان
الدال المهملة وتخفيف الياء ولا يجوز عند جمهور أهل اللغة غير هذا وحكى الجوهرى فى الصحاح عن
الاموى انه قال بتشديد الياء وحكى صاحب مطالع الانوار لغة انه بالذال المعجمة وهذان شاذان
يقال ودى بتخفيف الدال وأودى وودّى بالتشديد والاول أفصح وهو ماء أبيض كدر ثخين يشبه
المنى فى الثخانة ويخالفه فى الكدورة ولا رائحة له ويخرج عقيب البول اذا كانت الطبيعة مستمسكة
وعند حمل شئ ثقيل ويخرج قطرة أو قطرتين ونحوهما وأجمع العلماء انه لا يجب الغسل بخروج
المذى والودى كذا فى شرح المهذب واذا لم يجب بهما الغسل وجب بهما الوضوء وفى المذى حديث
علىّ المشهور الصحيح الثابت فى البخارى ومسلم وغيرهما فان قيل ما فائدة ايجاب الوضوء بالودى وقد
وجب بالبول السابق عليه قلنا عن ذلك أجوبة أحدها فائدته فيمن به سلس البول فان الودى ينقض
وضوءه دون البول ثانيها فيمن توضأ عقب البول قبل خروج الودى ثم خرج الودى فيجب به الوضوء
ثالثها يجب الوضوء ولو تصور الانتقاض به كما فرع أبو حنيفة مسائل المزارعة لو كان يقول بجوازها
قال فى الغاية وفيه ضعف ورابعها الودى ما يخرج بعد الاغتسال من الجماع وبعد البول وهو
شئ لزج كذا فسره فى الخزانة والتبيين فالاشكال انما يرد على من اقتصر فى تفسيره على ما يخرج
بعد البول خامسها ان وجوب الوضوء بالبول لا ينافى الوجوب بالودى بعده ويقع الوضوء عنهما حتى
لو حلف لا يتوضأ من رعاف فرعف ثم بال أو عكسه فتوضأ فالوضوء منهما فيحنث وكذا لو حلفت
لا تغتسل من جنابة أو حيض فجامعها زوجها وحاضت فاغتسلت فهو منهما وتحنث وهذا ظاهر
الرواية وقال الجرجانى الطهارة من الاول دون الثانى مطلقا وقال الهندوانى ان اتحد الجنس
كأن بال ثم بال فالوضوء من الاول وان اختلف كأن بال ثم رعف فالوضوء منهما ذكره فى الذخيرة وقد
رجح المحقق فى فتح القدير تبعا للآمدى قول الجرجانى لان الناقض يثبت الحدث ثم تجب ازالته
عند وجود شرطه وهو أمر واحد لا تعدد فى أسبابه فالثابت بكل سبب هو الثابت بالآخر اذ لا دليل
يوجب خلاف ذلك فالناقض الاول لما أثبت الحدث لم يعمل الثانى شيأ لاستحالة تحصيل الحاصل
نعم لو وقعت الاسباب دفعة أضيف ثبوته الى كلها ولا ينفى ذلك كون كل علة مستقلة لان معنى
الاستقلال كون الوصف بحيث لو انفرد أثر وهذه الحيثية ثابتة لكل فى حال الاجتماع وهذا أمر
معقول يجب قبوله والحق أحق أن يتبع ويجب حمله على الحكم بتعدد الحكم هنا ولا يستلزم أن يقال
به فى كل موضع لانه يرفع وقوع تعدد العلل بحكم واحد وهم فى الاصول يثبتونه وأما الاحتلام فهو
افتعال من الحلم بضم الحاء واسكان اللام وهو ما يراه النائم من المنامات يقال حلم فى منامه بفتح الحاء
اللام واحتلم وحلمت كذا وحلمت بكذا هذا أصله ثم جعل اسما لما يراه النائم من الجماع فيحدث
معه انزال المنى غالبا فغلب لفظ الاحتلام فى هذا دون غيره من أنواع المنام لكثرة الاستعمال
وحكمه عدم وجوب الغسل اذا لم ينزل لما روى البخارى ومسلم عن أم سلمة رضى الله عنها قالت جاءت أم
سليم امرأة أبى طلحة الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله ان الله لا يستحى من الحق هل على
المرأة من غسل اذا هى احتلمت قال نعم اذا رأت الماء ونقل النووى فى شرح المهذب عن ابن المنذر
الاجماع عليه وأما ما استدل به فى بعض الشروح من حديث عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل
عن الرجل يجد البلل ولا يذكر الاحتلام قال يغتسل وعن الرجل يرى أنه احتلم ولا يجد البلل قال
لا غسل عليه فهو وان كان مشهورا رواه الدارمى وأبو داود والترمذى وغيرهم لكنه من رواية عبد الله

(قوله ويجب حمله على الحكم بتعدد الحكم الخ) هذا الارتباط له بتوجيه قول الجرجانى اذ هو مخالف له بل راجع الى القول الاول وحاصله ان كل ناقض موجب لحكمه الا انه اكتفى بوضوء واحد ولا يلزم منه أن يقال به فى كل موضع تعددت فيه العلل لحكم واحد لانه يلزم عليه رفع وقوعها كذلك مع ان الاصوليين أثبتوه ولا يخفى ان ما ذكره عن الفتح من ان الحدث واحد لا تعدد فى أسبابه ينفى ما ذكره وكان الذى حمله على ذلك ما قدمه من مسئلة الحنث فانها تقتضى تعدد الحكم لكن المحقق فى فتح القدير قد أجاب عن ذلك فقال والحق ان لا تنافى بين كون الحدث بالسبب الاول فقط وبين الحنث لانه لا يلزم بناؤه على تعدد الحدث بل على العرف والعرف أن يقال لمن توضأ بعد بول ورعاف توضأ منهما اهـ

ابن عمر العمري وهو ضعيف عند أهل العلم لا يحتج بروايته و يغني عنه حديث أم سليم المتقدم فإنه يدل على جميع ما يدل عليه هذا هكذا في شرح المهذب ولا يقال ان الاستدلال بحديث أم سليم صحيح على مذهب من يقول بمفهوم الشرط وأنتم لا تقولون به لانا نقول ان الحكم معلق بالشرط فاذا عدم الشرط انعدم الحكم بالعدم الاصلي لا بان عدم الشرط أثر في عدم الحكم كما تقدم (قوله وسن للجمعة والعيدين والاحرام وعرفة) أي وسن الغسل لاجل هذه الاشياء أما الجمعة فلما روى الترمذي وأبو داود والنسائي وأحمد في مسنده والبيهقي في سننه وابن أبي شيبة في مصنفه وابن عبد البر في الاستذكار عن قتادة عن الحسن عن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل قال الترمذي حديث حسن صحيح أي فبالسنة أخذ ونعمت هذه الخصلة وقيل فبالرخصة أخذ ونعمت الخصلة هذه والاول أولى فانه قال واذا اغتسل فالغسل أفضل فتبين أن الوضوء سنة لا رخصة كذا في الطلبة والضمير في فبها يعود الى غير المذكور وهو جائز اذا كان مشهورا وهذا مذهب جمهور العلماء وفقهاء الامصار وهو المعروف من مذهب مالك وأصحابه وما وقع في الهداية من أنه واجب عند مالك فقال بعض الشارحين انه غير صحيح فانه لم يقل أحد بالوجوب الا أهل الظاهر وتمسكوا بما رواه البخاري ومسلم من حديث عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء منكم الجمعة فليغتسل والامر للوجوب وروى البخاري ومسلم من حديث الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم وقد أجاب الجمهور عنه بثلاثة أجوبة أحدها أن الوجوب قد كان ونسخ ودفع بأن الناسخ وان صححه الترمذي لا يقوى قوة حديث الوجوب وليس فيه تاريخ أيضا فعند التعارض يقدم الموجب ثانيها أنه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته كما يفيده ما أخرجه أبو داود عن عكرمة أن ناسا من أهل العراق جاؤا فقالوا يا ابن عباس أترى الغسل يوم الجمعة واجبا فقال لا ولكنه طهور وخير لمن اغتسل ومن لم يغتسل فلا شئ عليه بواجب وسأخبركم كيف بدا الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف و يعملون على ظهورهم وكان مسجدهم ضيقا مقارب السقف انما هو عريش فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم حار وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت منه رياح حتى أذى بعضهم بعضا فلما وجد عليه السلام تلك الرياح قال يا أيها الناس اذا كان هذا اليوم فاغتسلوا وليمس أحدكم أمثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضا من العرق وثالثها ان المراد بالامر الندب وبالوجوب الثبوت شرعا على وجه الندب كأنه قال واجب في الاخلاق الكريمة وحسن السنة بقرينة متصلة ومنفصلة أما المتصلة فهي انه قرنه بما لا يجب اتفاقا كما رواه مسلم من حديث الخدري انه عليه السلام قال غسل الجمعة على كل محتلم والسواك والطيب ما يقدر عليه ومعلوم ان الطيب والسواك ليسا بواجبين فكذلك الغسل وأما قول أبي هريرة كغسل الجنابة فانما أراد التشبيه في الهيئة والكيفية لا في كونه فرضا يدل عليه ما رواه الترمذي عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من توضأ فاحسن الوضوء ثم أتى الجمعة فدنا واستمع وأنصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلاثة أيام ومن مس الحصى فقد لغا وهذا نص في الاكتفاء بالوضوء وأما القرينة المنفصلة فهي قوله ومن اغتسل فالغسل أفضل وأما كون الغسل سنة للعيدين وعرفة فبما رواه ابن ماجه في سننه عن الفاكه بن سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل يوم الفطر ويوم النحر ويوم عرفة ورواه الطبراني

وسن للجمعة والعيدين والاحرام وعرفة

في

في معجمه والبزار في مسنده وزاد فيه يوم الجمعة ورواه أحمد في مسنده أيضا وروى ابن ماجه عن ابن
عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل يوم العيدين وأما كونه سنة للاحرام فيما
أخرجه الترمذي في الحج وحسنه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه زيد بن ثابت انه رأى النبي
صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وذهب بعض مشايخنا الى ان هذه الاغسال الاربعة
مستحبة أخذا من قول محمد في الاصل ان غسل الجمعة حسن قال في فتح القدير وهو النظر لانا ان
قلنا بان الوجوب انتسخ لا يبقى حكم آخر بخصوصه الا بدليل والدليل المذكور يفيد الاستحباب
وكذا ان قلنا بانه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وان حملنا الامر على الندب فدليل الندب يفيد
الاستحباب اذ لا سنة دون مواظبته صلى الله عليه وسلم وليس ذلك لازم الندب ثم يقاس عليه باقي
الاغسال وانما يتعدى الى الفرع حكم الاصل وهو الاستحباب واما ما رواه ابن ماجه في العيدين
وعرفة من حديثي الفاكه وابن عباس المتقدم ذكرهما فضعيفان قاله النووي وغيره وأما
ما رواه الترمذي في الاهلال فواقعة حال لا تستلزم المواظبة فاللازم الاستحباب الا أن يقال
اهلاله اسم جنس فيعم لفظا كل اهلال صدر منه فتثبت سنية هذا الغسل اهـ لكن قال تلميذه
ابن أمير حاج والذي يظهر استنان غسل الجمعة لما عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يغتسل من أربع من الجنابة ويوم الجمعة وغسل الميت ومن الحجامة رواه أبو داود
وصححه ابن خزيمة والحاكم وقال على شرط الشيخين وقال البيهقي رواته كلهم ثقات مع ما تقدم فان هذا
الحديث ظاهره يفيد المواظبة وما تقدم يفيد جواز الترك من غير لوم وبهذا القدر تثبت السنة ثم
اختلفوا فعند أبي يوسف الغسل في الجمعة والعيدين سنة للصلاة لا لليوم لانها أفضل من الوقت وعند
الحسن لليوم اظهارا لفضيلته هكذا في كثير من الكتب وفي بعض الكتب كما نقله في المعراج ذكر
محمد مكان الحسن وقالوا الصحيح قول أبي يوسف وتظهر ثمرة الاختلاف فيمن لا جمعة عليه هل
يسن له الغسل أولا وفيمن اغتسل ثم أحدث وتوضأ وصلى به الجمعة لا يكون له فضل غسل الجمعة عند
أبي يوسف خلافا للحسن وفيمن اغتسل بعد الصلاة قبل الغروب فعند أبي يوسف لا وعند الحسن نعم
كذا ذكر الشارحون والمنقول في فتاوى قاضيخان في باب صلاة الجمعة انه لو اغتسل بعد الصلاة
لا يعتبر بالاجماع وهو الاولى فيما يظهر لي لان سبب مشروعية هذا الغسل لاجل ازالة الاوساخ
في بدن الانسان اللازم منها حصول الاذى عند الاجتماع وهذا المعنى لا يحصل بالغسل بعد الصلاة
والحسن رحمه الله وان كان يقول هو لليوم لا للصلاة لكن بشرط ان يتقدم على الصلاة ولا يضر تخلل
الحدث بين الغسل والصلاة عنده وعند أبي يوسف يضر وفي الكافي للمصنف وخلاصة الفتاوى تظهر
فائدة الخلاف فيما لو اغتسل قبل الصبح وصلى به الجمعة نال فضل الغسل عند أبي يوسف وعند الحسن
لا وتعقب الزيلعي الحسن بانه مشكل جدا لانه لا يشترط وجود الاغتسال بما سن الاغتسال لاجله
وانما يشترط ان يكون متطهرا بطهارة الاغتسال الا ترى ان أبا يوسف لا يشترط الاغتسال في الصلاة
وانما يشترط ان يصليها بطهارة الاغتسال فكذا ينبغي أن يكون هنا متطهرا بطهارته في ساعة من
اليوم عند الحسن لا أن ينشئ الغسل فيه اهـ وأقره عليه في فتح القدير وقد يقال ان ما استشهد به
بقوله الا ترى الى آخره لا يصلح للاستشهاد لان ما سن الاغتسال لاجله عند الحسن وهو اليوم يمكن
انشاء الغسل فيه فلو قيل باشتراطه أمكن بخلاف ما سن الاغتسال لاجله عند أبي يوسف وهو الصلاة
لا يمكن انشاء الغسل فيها فافترقا لكن المنقول في فتاوى قاضيخان من باب صلاة الجمعة انه ان اغتسل

(قوله وتعقب الزيلعي الحسن بانه مشكل جدا الخ) قال في النهر ما في الكافي مسطور في الخلاصة وعزاه في النهاية الى مبسوط شيخ الاسلام واذ قد ثبتت الرواية عن الحسن كذلك فالاولى صرف النظر في ابداء وجهها ولا مانع أن يقال انما اشترط ايقاع الغسل فيه اظهارا لشرفه ومزيد اختصاصه عن غيره كعرفة على ما يأتي وانما لم يشترط للثاني ايقاعه في الصلاة للمنافاة نعم في الخانية انه يقال أيضا عند الحسن فيجوز أن عنه روايتين اهـ ولا يخفى ما في صدر كلامه لايهامه أن كلام الزيلعي في ثبوت الرواية وليس كذلك بل اشكاله في كلام الحسن بعد ثبوته

قبل الصبح وصلى بذلك الغسل كانت صلاة بغسل عند الحسن وفي معراج الدراية لو اغتسل يوم الخميس أو ليلة الجمعة استن بالسنة لحصول المقصود وهو قطع الرائحة اه ولم ينقل خلافا و ينبغي أن لا تحصل السنة عند أبي يوسف لاشتراطه أن لا يتخلل بين الغسل والصلاة حدث والغالب في مثل هذا القدر من الزمان حصول حدث بينهما ولا تحصل السنة أيضا عند الحسن على ما في الكافي وغيره اما على ما في الكافي فظاهر واما على ما في غيره فلانه يشترط أن يكون متطهرا بطهارة الاغتسال في اليوم لا قبله ولو اتفق يوم الجمعة ويوم العيد أو عرفة وجامع ثم اغتسل ينوب عن الكل كذا في معراج الدراية ثم في البدائع يجوز أن يكون غسل عرفة على هذا الاختلاف أيضا يعني أن يكون للوقوف أو لليوم كما في الجمعة قال ابن أمير حاج والظاهر انه للوقوف وما أظن أحدا ذهب الى استنانه ليوم عرفة من غير حضور عرفات وفي المنبع شرح المجمع فان قلت هل يتأتى هذا الاختلاف في غسل العيد أيضا قلت يحتمل ذلك ولكني ما ظفرت به اه قلت والظاهر انه للصلاة أيضا ويشهد له ما صح في موطا مالك عن نافع ان عبد الله بن عمر كان يغتسل يوم الفطر قبل أن يغدو اه وعبارة المجمع أولى من عبارة المصنف حيث قال وفي عرفة ليبين انه لا ينال السنة الا اذا اغتسل في نفس الجبل بخلاف عبارة المصنف فانها صادقة بما اذا اغتسل خارجه لاجله ثم دخله (قوله ووجب للميت) أي الغسل فرض على المسلمين على الكفاية لاجل الميت وهذا هو مراد المصنف من الوجوب كما صرح به في الوافي في الجنائز وفي فتح القدير انه بالاجماع الا أن يكون الميت خنثى مشكلا فانه مختلف فيه قيل ييمم وقيل يغسل في ثيابه والاول أولى وسيأتي في الجنائز ان شاء الله تعالى دليله وهل يشترط لهذا الغسل النية الظاهر انه يشترط لاسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه كذا في فتح القدير ولنا فيه نظر نذكره ان شاء الله تعالى في الجنائز وما نقله مسكين من قوله وقيل غسل الميت سنة مؤكدة ففيه نظر بعد نقل الاجماع اللهم الا أن يكون قولا غير معتد به فلا يقدح في انعقاد الاجماع (قوله ولمن أسلم جنبا والا ندب) أي افترض الغسل على من أسلم حال كونه جنبا فاللام بمعنى على بقرينة قوله والا ندب اذ لو كانت اللام على حقيقتها لاستوت الحالتان كما لا يخفى وعبارة أصله الوافي أحسن ولفظه وندب لمن أسلم ولم يكن جنبا والا لزم وقد اختلف المشايخ في الكافر اذا أسلم وهو جنب فقيل لا يجب لانهم غير مخاطبين بالفروع ولم يوجد بعد الاسلام جنابة وهو رواية وفي رواية يجب وهو الاصح لبقاء صفة الجنابة السابقة بعد الاسلام فلا يمكنه أداء المشروط بزوالها الا به فيفترض ولو حاضت الكافرة فطهرت ثم أسلمت قال شمس الائمة لا غسل عليها بخلاف الجنب والفرق ان صفة الجنابة باقية بعد الاسلام فكانه أجنب بعده والانقطاع في الحيض هو السبب ولم يتحقق بعده فلذلك لو أسلمت حائضا ثم طهرت وجب عليها الغسل ولو بلغ الصبي بالاحتلام أو هي بالحيض قيل يجب عليها الا عليه فهذه أربعة فصول قال قاضيخان والاحوط وجوب الغسل في الفصول كلها اه وفي فتح القدير ولا نعلم خلافا في وجوب الوضوء للصلاة اذا أسلم محدثا ولا معنى للفرق بين هاتين فانه ان اعتبر حال البلوغ أو ان انعقاد أهلية التكليف فهو كحال انعقاد العلة لا يجب عليهما وان اعتبر أوان توجه الخطاب حتى اتحد زمانهما وجب عليهما والحيض اما حدث أو يوجب حدثا في رتبة حدث الجنابة كما سنحققه في بابه فوجب أن يتحد حكمه بالذي أسلم جنبا وجوابه أن السبب في الحيض الانقطاع وثبوته بعد البلوغ لتحقق البلوغ بابتداء الحيض كيلا يثبت الانقطاع الا وهي بالغة اه وهذا الجواب بعد تسليمه يصلح جوابا عما يرد على الفرق بين المرأة اذا بلغت بالحيض والصبي اذا بلغ بالاحتلام ولقائل

(قوله قال ابن أمير حاج) أي في الحلية على المنية قال العلامة المقدسي في شرحه على نظم الكنز أقول ولا يستبعد أن يقول أحد بسنيته لليوم لفضيلته حتى لو حلف بطلاق امرأته في أفضل أيام العام تطلق يوم عرفة ذكره ابن ملك في شرح المشارق وقد وقع السؤال عن ذلك في هذه الايام ودار بين الاقوام وكتب بعضهم بأفضلية يوم الجمعة والعقل بخلافه اه (قوله قلت والظاهر أنه للصلاة أيضا) قال في النهر أقول في الدرر لملا خسرو ما لفظه ويسن

(ووجب للميت ولمن أسلم جنبا والا ندب

لصلاة جمعة ولعيد قال المصنف في شرحه أعاد اللام لئلا يفهم كونه سنة لصلاة العيد وهذا صريح في أنه لليوم فقط وذلك لان السرور فيه عام فيندب فيه التنظيف لكل قادر عليه صلى أم لا اه أقول نقل القهستاني عن التحفة أن غسل العيدين فيه خلاف أبي يوسف والحسن (قوله ولنا فيه نظر نذكره ان شاء الله تعالى في الجنائز) هو ما نقله عن فتاوى قاضيخان ميت غسله أهله بغير نية أجزأهم ذلك اه قال واختاره في الغاية والاسبيجابي [illegible] غسل الحي لا يشترط له النية فكذا غسل الميت (قوله بزوالها) متعلق بالمشروط وقوله الا به أي بالغسل

أن عنه لما تقدم ان المختار أن السبب في وجوب الغسل على الحائض ليس الحيض ولا انقطاعه وانما
هو وجوب الصلاة فحينئذ لا فرق بينهما والجواب الصحيح ان الصحيح وجوب الاغتسال على الصبي اذا
بلغ بالاحتلام ذكره في معراج الدراية معزيا الى أمالي قاضيخان واما ما يرد على الفرق بين المرأة
الحائض اذا أسلمت بعد الانقطاع وبين المسلم اذا كان جنبا فلم يحصل الجواب عنه من المحقق فالاولى
القول بالوجوب عليهما كما ذكره قاضيخان والى هنا تمت أنواع الاغتسال وهي فرض وسنة ومندوب
فالفرض ستة أنواع من انزال المني بشهوة وتوارى حشفة ولو كان كافرا ثم أسلم ومن انقطاع حيض أو
نفاس ولو كانت كافرة ثم أسلمت والخامس غسل الميت والسادس الغسل عند اصابة جميع بدنه نجاسة
أو بعضه وخفي مكانها وكثير من المشايخ قسموا أنواعه الى فرض وواجب وسنة ومندوب وجعلوا
الواجب غسل الميت وغسل الكافر اذا أسلم جنبا ولا يخفى ما فيه فان هذا الذي سموه واجبا يفوت الجواز
بفوته والمنقول في باب الجنائز ان غسل الميت فرض فالاولى عدم اطلاق الواجب عليه لانه ربما يتوهم
أنه غير الفرض بناء على اصطلاحنا المشهور والمسنون أربعة كما تقدم والمندوب غسل الكافر اذا أسلم
غير جنب ولدخول مكة والوقوف بمزدلفة ودخول مدينة النبي صلى الله عليه وسلم وللمجنون اذا أفاق
وللصبي اذا بلغ بالسن ومن غسل الميت وللحجامة لشبهة الخلاف وليلة القدر اذا رآها وللتائب من
الذنب وللقادم من السفر ولمن يراد قتله وللمستحاضة اذا انقطع دمها ذكر هذه الاربعة في شرح منية
المصلي معزيا للخزانة الاكمل وفي شرح المهذب من الغسل المسنون غسل الكسوفين وغسل الاستسقاء
ومنه ثلاثة أغسال رمي الجمار ومن المستحب الغسل لمن أراد حضور مجمع الناس ولم أجده لائمتنا فيما
عندي والله الموفق للصواب (قوله ويتوضأ بماء السماء والعين والبحر) يعني الطهارة جائزة بماء
السماء كما صرح به القدوري وغيره والمشايخ تارة يطلقون الجواز بمعنى الحل وتارة بمعنى الصحة وهي
لازمة للاول من غير عكس والغالب ارادة الاول في الافعال والثاني في العقود والمراد هنا الاول ومن
قال بعموم المشترك استعمل الجواز هنا بالمعنيين والماء هو الجسم اللطيف السيال الذي به حياة كل نام
وأصله موه بالتحريك وهو أصل مرفوض فيما أبدل من الهاء ابدالا لازما فان الهمزة فيه مبدلة عن
الهاء في موضع اللام ويجمع على مياه جمع كثرة وجمع قلة على أمواه والعين لفظ مشترك بين الشمس
والينبوع والذهب والدينار والمال والنقد والجاسوس والمطر وولد البقر الوحشي وخيار الشيء ونفس
الشيء والناس القليل وحرف من حروف المعجم وماء عن يمين قبلة العراق وعين في الجلد وغير ذلك والمراد
به هنا الينبوع بقرينة السياق وفي قوله والبحر عطفا على السماء أي وبماء البحر اشارة الى رد قول
من قال ان ماء البحر ليس بماء حتى حكي عن ابن عمر انه قال في ماء البحر التيمم أحب الي منه كما نقله عنه
في السراج الوهاج وقسم هذه المياه باعتبار ما يشاهد عادة والا فالكل من السماء لقوله تعالى ألم تر
أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وقيل ليس في الآية ان جميع المياه تنزل من
السماء لان ماء نكرة في الاثبات ومعلوم انها لا تعم قلنا بل تعم بقرينة الامتنان به فان الله ذكره في
معرض الامتنان به فلو لم تدل على العموم لفات المطلوب والنكرة في الاثبات تفيد العموم بقرينة تدل
عليه كما في قوله تعالى علمت نفس ما أحضرت أي كل نفس واعلم ان الماء نوعان مطلق ومقيد فالمطلق
هو ما يسبق الى الافهام بمطلق قولنا ماء ولم يقم به خبث ولا معنى يمنع جواز الصلاة فخرج الماء المقيد
والماء المتنجس والماء المستعمل والمطلق في الاصول هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا

ومثله الشرنبلالي في متنه ثم رأيته أيضا في شرح درر البحار مع التصريح برمي الجمار ثم رأيت في معراج الدراية قيل يستحب الاغتسال لصلاة الكسوف وفي الاستسقاء وفي كل ما كان في معنى ذلك كاجتماع الناس (قوله والمراد هنا الاول) أي الحل لان الطهارة تكون بماء ومن الافعال كالوضوء ونحوه وفي شرح الشيخ اسمعيل الظاهر هنا الصحة مع قطع النظر عن الحل وعدمه (قوله

ويتوضأ بماء السماء والعين والبحر

ومن قال بعموم المشترك استعمل الجواز هنا بالمعنيين) أقول أما وجه استعماله بمعنى الحل فلما تقدم وأما وجه استعماله بمعنى الصحة فلانها لازمة للحل من غير عكس وهنا كذلك فان الطهارة قد تصح وتحل وقد تصح ولا تحل كالطهارة بماء مسبل أو بماء الغير (قوله والمراد هنا الينبوع بقرينة السياق) قال في النهر هذا مبني على انه معطوف على ماء وعليه فلا يخفى والاولى
أن يعطف على السماء وعليه فلا يكون مشتركا بين ما ذكر نعم هو مشترك بينه وبين ماء الباصرة والثاني غير مراد بقرينة السياق اه
ويمكن تقدير مضاف في كلام الشارح أي بماء الينبوع فيؤول الى ما ذكر

(قوله وبالحديث الصحيح الذي رواه مالك الخ) لا يخفى ان الاستدلال موقوف على جواز الطهارة بماء السماء وما في الحديث بماء البحر اللهم الا أن يقال انه مبني على ما تقدم من ان المياه كلها من السماء وسيأتي عنه جواب آخر (قوله كلتا الصفتين سواء) الصفتان هما أصل الطهارة والمبالغة فيها (قوله وفيه بحث) أي فيما قرره بعض الشارحين من الايراد والجواب والبحث فيه من وجوه ثلاثة الاولان على الايراد والثالث على الجواب ولا يخفى

على المتأمل أن البحث الثالث يدفع البحثين الاولين فبقي الايراد السابق متوجها ولا ينفعه الجواب بقوله قلنا انما تفيد هذه الصيغة الخ لما يرد عليه من البحث الثالث وأقول لا يخفى عليك ضعف هذه الوجوه الثلاثة أما الاولان فلما علمت ولأن المورد سابقا قد استند الى أصول أهل العربية وما ذكره الشارح من الوجهين مجرد دعوى لا دليل عليها وقد تقرر بين علماء آداب البحث ان المدعى المدلل لا يمنع الا مجازا بمعنى طلب الدليل على المقدمة وما هنا ليس كذلك فلا يكون موجها وأما الثالث فلان مما هو مقرر ان ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب والذي في الحديث السؤال عن جواز الوضوء بماء البحر فلو كان المراد بالطهور الواقع في الجواب هو كثير الطهارة ولا تطهير فيه لم يفد شيأ لان حاصل الجواب حينئذ انه يجوز الوضوء به لانه كثير الطهارة ولا مدخل لكثرة الطهارة في مكان التطهير لان الصفتين فيه سواء كما مر وحاشا من حاز من الفصاحة السماء القدح المعلى ان يريد ذلك فعلم ان المراد المبالغة باعتبار التطهير واذا تعين ذلك حمل ما في الآية على هذا المعنى وبه ظهر وجه صحة ما ذكره الشارح أولا من الاستدلال على جواز الطهارة بماء السماء بالحديث المذكور مع انه وارد في ماء البحر لا ماء السماء فيكون ذكره للاستدلال على ان المراد بالطهور في الآية ما ذكر ولكنه بعيد يحتمل البحث فالاولى ما قدمناه

بالاثبات كماء السماء والعين والبحر والاضافة فيه للتعريف بخلاف الماء المقيد فان القيد لازم له لا يجوز اطلاق الماء عليه بدون القيد كماء الورد وقد أجمعوا على جواز الطهارة بماء السماء واستدلوا له بقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وقد استدل جماعة بقوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا وبالحديث الصحيح الذي رواه مالك في الموطأ وأبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم عن أبي هريرة قال سأل سائل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فان توضأنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه الحل ميتته قال البخاري في غير صحيحه هو حديث صحيح وقال الترمذي حديث حسن صحيح وأوردان التمسك بالآية والحديث لا يصح الا اذا كان الطهور بمعنى المطهر كما هو مذهب الشافعي ومالك واما اذا كان بمعنى الطاهر كما هو مذهبنا فلا يمكن الاستدلال والدليل على أنه بمعنى الطاهر قوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا وصفه بانه طهور وان لم يكن هناك ما يتطهر به وقال جرير * عذاب الثنايا ريقهن طهور * ومعناه طاهر وأهل العربية على ان الطهور فعول من طهر وهو لازم والفعل اذا لم يكن متعديا لم يكن الفعول منه متعديا كقولهم نؤم من نام وضحوك من ضحك واذا كان متعديا فالفعول منه كذلك كقولهم قتول من قتل وضروب من ضرب قلنا انما تفيد هذه الصيغة التطهير من طريق المعنى وهو ان هذه الصيغة للمبالغة فان في الشكور والغفور من المبالغة ما ليس في الغافر والشاكر فلا بد أن يكون في الطهور معنى زائد ليس في الطاهر ولا تكون تلك المبالغة في طهارة الماء الا باعتبار التطهير لان في نفس الطهارة كلتا الصفتين سواء فتكون صفة التطهير له بهذا الطريق لا أن الطهور بمعنى المطهر واليه أشار في الكشاف والمغرب قال وما حكي عن ثعلب ان الطهور ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره ان كان هذا زيادة بيان لبلاغته في الطهارة كان سديدا ويعضده قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به والا فليس فعول من التفعيل في شئ وقياسه على ما هو مشتق من الافعال المتعدية كقطوع ومنوع غير سديد والطهور يجيء صفة نحو ماء طهورا واسما لما يتطهر به كالوضوء اسم لما يتوضأ به ومصدرا نحو تطهرت طهورا حسنا ومنه قوله لا صلاة الا بطهور أي طهارة فاذا كان بمعنى ما يتطهر به صح الاستدلال ولا يحتاج ان يجعل بمعنى المطهر حيث يلزم جعل اللازم متعديا كذا قرره بعض الشارحين وفيه بحث من وجوه الاول أن الله تعالى وصف شراب أهل الجنة بأعلى الصفات وهو التطهير الثاني ان جريرا قصد تفضيلهن على سائر النساء فوصف ريقهن بانه مطهر يتطهر به لكمالهن وطيب ريقهن وامتيازه على غيره ولا يحمل على طاهر لانه لا مزية لهن في ذلك فان كل النساء ريقهن طاهر بل كل حيوان طاهر اللحم كذلك كالابل والبقر الثالث ان قوله ولا تكون تلك المبالغة في طهارة الماء الا باعتبار التطهير قد يمنع بان المبالغة فيه باعتبار كثرته وجودته في نفسه لا باعتبار التطهير والمراد بماء

السماء ماء المطر والندى والثلج والبرد اذا كان متقاطرا وعن أبي يوسف يجوز وان لم يكن متقاطرا والصحيح قولهما وقد استدل على جواز الطهارة بماء الثلج والبرد بما ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسكت بين تكبيرة الاحرام والقراءة سكتة يقول فيها أشياء منها اللهم اغسل خطاياي بالماء والثلج والبرد وفي رواية بماء الثلج والبرد ولا يجوز بماء الملح وهو يجمد في الصيف ويذوب في الشتاء عكس الماء (قوله وان غير طاهر أحد أوصافه) أي يجوز الوضوء بالماء ولو خالطه شئ طاهر فغير أحد أوصافه التي هي الطعم واللون والريح وهذا عندنا وقال الشافعي ان كان المخالط الطاهر مما لا يمكن حفظ الماء عنه كالطحلب وما يجري عليه الماء من الملح والنورة جاز الوضوء به وان كان ترابا طرح فيه قصدا لم يؤثر وان كان شيأ سوى ذلك كالزعفران والدقيق والملح الجبلي والطحلب المدقوق بما يستغنى الماء عنه لم يجز الوضوء به كذا في المهذب وأصل الخلاف ان هذا الماء الذي اختلط به طاهر هل صار به مقيدا أم لا فقال الشافعي ومن وافقه مقيد لانه يقال ماء الزعفران ونحن لا ننكر انه يقال ذلك ولكن لا يمتنع مادام المخالط مغلوبا بان يقول القائل فيه هذا ماء من غير زيادة وقد رأيناه يقال في ماء المد والنيل حال غلبة لون الطين عليهما وتقع الاوراق في الحياض زمن الخريف فيمر الرفيقان ويقول أحدهما للآخر هنا ماء تعال نشرب نتوضأ فيطلقه مع تغير أوصافه فظهر لنا من اللسان ان المخالط المغلوب لا يسلب الاطلاق فوجب ترتيب حكم المطلق على الماء الذي هو كذلك ويدل عليه من السنة قوله صلى الله عليه وسلم اغسلوه بماء وسدر قاله في المحرم وقصته ناقته فمات رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس وقال صلى الله عليه وسلم حين توفيت ابنته اغسلنها بماء وسدر رواه مالك في الموطأ من حديث أم عطية والميت لا يغسل الا بما يجوز للحي ان يتطهر به والغسل بالماء والسدر لا يتصور الا بخلط السدر بالماء أو بوضعه على الجسد وصب الماء عليه وكيفما كان فلا بد من الاختلاط والتغير وقد اغتسل صلى الله عليه وسلم يوم الفتح في قصعة فيها أثر العجين رواه النسائي والماء بذلك يتغير ولم يعتبر للمغلوبية وأمر عليه السلام قيس بن عاصم حين أسلم أن يغتسل بماء وسدر فلولا انه طهور لما أمر أن يغتسل به فان قيل المطلق يتناول الكامل دون الناقص وفي الماء المختلط بطاهر غيره قصور فالجواب ان المطلق يتناول الكامل ذاتا لا وصفا والماء المتغير بطاهر كامل ذاتا فيتناوله مطلق الاسم فان قيل لو حلف لا يشرب ماء فشرب هذا الماء المتغير لم يحنث ولو استعمل المحرم الماء المختلط بالزعفران لزمته الفدية ولو وكل وكيلا بان يشتري له ماء فاشترى هذا الماء لا يجوز فعلم بهذا ان الماء المتغير ليس بماء مطلق قلنا لا نسلم ذلك هكذا ذكر السراج الهندي أقول ولئن سلمنا فالجواب اما في مسئلة اليمين والوكالة فالعبرة فيهما للعرف وفي العرف ان هذا الماء لا يشرب واما في مسئلة المحرم فانما لزمته الفدية لكونه استعمل عين الطيب وان كان مغلوبا (قوله أو أنتن بالمكث) أي يجوز الوضوء بما أنتن بالمكث وهو الاقامة والدوام ويجوز فتح الميم وضمها كما يجوز في عين فعله الماضي وهي بالضم في المضارع على كل حال وفي بعض الشروح انه يجوز فيه الكسر وقيد بقوله بالمكث لانه لو علم انه انتن بالنجاسة لا يجوز به الوضوء واما لو شك فيه فانه يجوز ولا يلزمه السؤال عنه (قوله لا بما تغير بكثرة الاوراق) عطف على بماء السماء يعني لا يتوضأ بما تغير بوقوع الاوراق الكثيرة فيه وهذا محمول على ما اذا زال عنه اسم الماء بان صار ثخينا كما سيأتي بيانه قريبا ان شاء الله تعالى قال في النهاية المنقول من الاساتذة ان أوراق الاشجار وقت الخريف تقع في الحياض فيتغير ماؤها من حيث اللون والطعم والرائحة ثم انهم يتوضؤن منها من غير نكير وروى

(قوله وقد استدل على جواز الطهارة بماء الثلج والبرد الخ) هذا الاستدلال للبحث فيه مجال فليتأمل

وان غير طاهر أحد أوصافه أو أنتن بالمكث لا بما تغير بكثرة الاوراق

(قوله فحينئذ لا ينبغي عطفه في المختصر على ما تغير) كان الاولى أن يقول لا ينبغي عطفه على بكثرة الاوراق لانه هو المعطوف عليه

عن محمد بن ابراهيم الميداني ان الماء المتغير بكثرة الاوراق ان ظهر لونها في الكف لا يتوضأ بها
لكن يشرب (قوله أو بالطبخ) أي لا يتوضأ بما تغير بسبب الطبخ بما لا يقصد به المبالغة في التنظيف
كماء المرق والماء الباقلاء لانه حينئذ ليس بماء مطلق لعدم تبادره عند اطلاق اسم الماء ولا نعني بالمطلق
الا ما يتبادر عند اطلاقه اما لو كانت النظافة تقصد به كالسدر والصابون والاشنان يطبخ بالماء فانه
يتوضأ به الا اذا اخرج الماء عن طبعه من الرقة والسيلان وبما تقرر علم ان ماذكره صاحب الهداية في
التجنيس وصاحب الينابيع ان الباقلاء أو الحمص اذا طبخ ان كان اذا برد ثخن لا يجوز الوضوء به وان
كان لا يثخن ورقة الماء باقية جاز ليس هو المختار بل هو قول الناطفي من مشايخنا رحمهم الله يدل
عليه ماذكره قاضيخان في فتاواه بما لفظه ولو طبخ الحمص والباقلاء في الماء وريح الباقلاء توجد فيه
لا يجوز التوضؤ به وذكر الناطفي رحمه الله اذا لم تذهب عنه رقة الماء ولم يسلب عنه اسم الماء جاز
الوضوء به اه وبما قررناه أيضا علم ان الماء المطبوخ بشئ لا يقصد به المبالغة في التنظيف يصير
مقيدا سواء تغير شئ من أوصافه أو لم يتغير فحينئذ لا ينبغي عطفه في المختصر على ما تغير بكثرة الاوراق
الا ان قال انه لما صار مقيدا فقد تغير بالطبخ (قوله أو اعتصر من شجر أو ثمر) عطف على قوله تغير
أي لا يتوضأ بما اعتصر من شجر كالريباس أو ثمر كالعنب لان هذا ماء مقيد وليس بمطلق فلا يجوز
الوضوء به لان الحكم منقول الى التيمم عند فقد الماء المطلق بلا واسطة بينهما وفي ذكر العصر اشارة الى
أن ما يخرج من الشجر بلا عصر كماء يسيل من الكرم يجوز به الوضوء وبه صرح صاحب الهداية
لكن المصرح به في كثير من الكتب انه لا يجوز الوضوء به واقتصر عليه قاضيخان في الفتاوى وصاحب
المحيط وصدر به في الكافي وذكر الجواز بصيغة قيل وفي شرح منية المصلي الاوجه عدم الجواز فكان
هو الاولى لما انه كمل امتزاجه كما صرح به في الكافي فما وقع في شرح الزيلعي من انه لم يكمل امتزاجه
فيه نظر وقد علمت ان العلماء اتفقوا على جواز الوضوء بالماء المطلق وعلى عدم جوازه بالماء المقيد
ثم الماء اذا اختلط به شئ طاهر لا يخرج عن صفة الاطلاق الا اذا غلب عليه غيره بقي الكلام هنا في
تحقيق الغلبة بماذا تكون فعبارة القدوري وهي قوله وتجوز الطهارة بماء خالطه شئ طاهر فغير أحد
أوصافه كعبارة الكنز والمختار تفيد أن المتغير لو كان وصفين لا يجوز به الوضوء وعبارة المجمع وهي
قوله وبحيزه بغالب على طاهر كزعفران تغير به بعض أوصافه تفيد أن المتغير لو كان وصفين يجوز أو
كلها لا يجوز وفي تتمة الفتاوى الماء المتغير أحد أوصافه لا يجوز به الوضوء وفي الهداية والغلبة
بالاجزاء لا بتغير اللون هو الصحيح وقد حكى خلاف بين أبي يوسف ومحمد في المجمع والخانية وغيرهما ان
أبا يوسف يعتبر الغلبة بالاجزاء ومحمدا باللون وفي المحيط عكسه والاصح من الخلاف الاول كما صرحوا
به وذكر القاضي الاسبيجابي ان الغلبة تعتبر أولا من حيث اللون ثم من حيث الطعم ثم من حيث الاجزاء
وفي الينابيع لو نقع الحمص والباقلاء وتغير لونه وطعمه وريحه يجوز الوضوء به وعن أبي يوسف ماء
الصابون اذا كان ثخينا قد غلب على الماء لا يتوضأ به وان كان رقيقا يجوز وكذا ماء الاشنان ذكره في
الغاية وفيه اذا كان الطين غالبا عليه لا يجوز الوضوء به وان كان رقيقا يجوز الوضوء به وصرح في
التجنيس بان من التفريع على اعتبار الغلبة بالاجزاء قول الجرجاني اذا طرح الزاج أو العفص في الماء
جاز الوضوء به ان كان لا ينقش اذا كتب به فان نقش لا يجوز والماء هو المغلوب وهكذا جاء الاختلاف
ظاهرا في عباراتهم فلابد من التوفيق فنقول ان التقييد المخرج عن الاطلاق باحد أمرين الاول كمال

لا ماذكره (قول المصنف أو اعتصر من شجر أو ثمر) أسقط من عبارة المتن قوله بعد هذا أو غلب عليه غيره أجزاء فكان الواجب ذكر ذلك لكنه قد وجد في بعض النسخ (قوله فلابد من التوفيق فنقول الى آخر كلامه) أقول حاصل ماذكره هنا وأطال به هو ماذكره الشيخ علاء الدين الحصكفي في شرحه على التنوير بعبارة وجيزة ولله دره حيث قال الغلبة اما بكمال

أو بالطبخ أو اعتصر من شجر أو ثمر أو غلب عليه غيره أجزاء

الامتزاج بتشرب نبات أو بطبخ بما لا يقصد به التنظيف واما بغلبة المخالط فلو جامدا فبثخانة ما لم يزل الاسم كنبيذ تمر ولو مائعا فلو مباينا لاوصافه فبتغير أكثرها أو موافقا كلبن فبأحدها أو مماثلا كمستعمل فبالاجزاء فان المطلق أكثر من النصف جاز التطهير بالكل والالا وهذا يعم الملقى والملاقي ففي الفساقي يجوز التوضؤ ما لم يعلم بتساوي المستعمل على ما حققه في البحر والنهر
والمنح قلت لكن الشرنبلالي في شرحه للوهبانية فرق بينهما فراجعه متأملا اه وكأنه يشير الى ضعف الامتزاج
ما في الشرنبلالية من الفرق وستطلع ان شاء الله تعالى على حقيقة الحال بعون الملك المتعال هذا وفي فتح القدير والوجه أن يعتبر

من الاقسام ما خالط جامدا فسلب رقته وجريانه لان هذا ليس بماء مقيد والكلام فيه بل ليس بماء أصلا كما يشير اليه قول المصنف فيما يأتي قريبا في المختلط بالاشنان الا أن يغلب فيصير كالسويق لزوال اسم الماء عنه اهـ (قوله وعليه يحمل ما عن أبي يوسف وما في الينابيع) الذي قدمه عن أبي يوسف لا يخالف هذا ظاهرا حتى يحمل عليه بخلاف ما في الينابيع تأمل (قوله وعليه وعلى الاول) أي على ان العبرة للاجزاء أي القدر والوزن ان كان لا يخالف في الاوصاف وعلى ان العبرة بانتفاء الرقة ان كان جامدا فقوله فان كان المخالط جامدا وقوله وان كان مائعا تفريع عليه وتفصيل لما علم اجمالا (قوله كاللبن يخالفه في اللون والطعم الخ) قال الرملي أقول المشاهد في اللبن مخالفته للماء في الرائحة أيضا وكذلك المشاهد في البطيخ مخالفته للماء ٧٣ في الرائحة فجعل الاول مما يخالفه في وصفين فقط والثاني في وصف فقط فيه نظر وأيضا في البطيخ ما لونه أحمر وفيه ما لونه أصفر فتأمل (قوله والذي يظهر ان مراده من البعض البعض الاقل الخ) أقول قول المجمع وغيره بغالب على طاهر لا يخلو اما أن يحمل على الاعم من الجامد والمائع أو على الجامد فقط ولا سبيل الى حمله على المائع فقط لقوله كزعفران فان حمل على الاعم لا يصح حمل البعض على الواحد لان غلبة المخالط الجامد تعتبر بانتفاء الرقة لا بالاوصاف فضلا عن وصف واحد وأيضا بالنظر الى المخالط المائع لا تثبت الغلبة فيه بوصف واحد مطلقا فانه اذا كان مخالفا للماء في كل الاوصاف يعتبر ظهورها كلها أو أكثرها

الامتزاج وهو بالطبخ مع طاهر لا يقصد به المبالغة في التنظيف أو بتشرب النبات سواء خرج بعلاج أولا الثاني غلبة المخالط فان كان جامدا فبانتفاء رقة الماء وجريانه على الاعضاء وعليه يحمل ما عن أبي يوسف وما في الينابيع ويوافقه ما في الفتاوى الظهيرية اذا طرح الزاج في الماء حتى اسود جاز الوضوء به وان كان مائعا موافقا للماء في الاوصاف الثلاثة كالماء الذي يؤخذ بالتقطير من لسان الثور وماء الورد الذي انقطعت رائحته والماء المستعمل على القول المفتى به من طهارته اذا اختلط بالمطلق فالعبرة للاجزاء فان كان الماء المطلق أكثر جاز الوضوء بالكل وان كان مغلوبا لا يجوز وان استويا لم يذكر في ظاهر الرواية وفي البدائع قالوا حكمه حكم الماء المغلوب احتياطا وعليه وعلى الاول يحمل قول من قال العبرة بالاجزاء وهو قول أبي يوسف الذي اختاره في الهداية فان كان المخالط جامدا فغلبة الاجزاء فيه بثخونته فان كان مائعا موافقا للماء فغلبة الاجزاء فيه بالقدر وذكر الحدادي ان غلبة الاجزاء في الجامد تكون بالثلث وفي المائع بالنصف فان كان مخالفا للماء في الاوصاف كلها فان غيرها أو أكثرها لا يجوز الوضوء به والا جاز وعليه يحمل قول من قال ان غير أحد أوصافه جاز الوضوء به وان خالفه في وصف واحدا ووصفين فالعبرة لغلبة ما به الخلاف كاللبن يخالفه في اللون والطعم فان كان لون اللبن أو طعمه هو الغالب فيه لم يجز الوضوء به والا جاز وكذا ماء البطيخ يخالفه في الطعم فتعتبر الغلبة فيه بالطعم وعليه يحمل قول من قال اذا غير أحد أوصافه لا يجوز وقول من قال العبرة للون وأما قول من قال العبرة للون ثم الطعم ثم الاجزاء فمراده ان المخالط المائع للماء ان كان لونه مخالفا للون الماء فالغلبة تعتبر من حيث اللون وان كان لونه لون الماء فالعبرة للطعم ان غلب طعمه على الماء لا يجوز وان كان لا يخالفه في اللون والطعم والريح فالعبرة للاجزاء وأما ما يفهم من عبارة المجمع فلا يمكن حمله على شئ كما لا يخفى والذي يظهر ان مراده من البعض البعض الاقل وهو الواحد كما هي عبارة القدوري تصحيحا لكلامه ويدل عليه قوله في شرحه فغير بعض أوصافه من طعم أو ريح أو لون ذكره بأو التي هي لاحد الاشياء بعد من التي أوقعها بيانا للبعض ولا يظهر لتغيير عبارة القدوري فائدة * وههنا تنبيهات مهمة لا بأس بايرادها الاول ان مقتضى ما قالوه هنا من ان المخالط الجامد لا يقيد الماء الا اذا سلبه وصف الرقة والسيلان جواز التوضؤ بنبيذ التمر والزبيب ولو غير الاوصاف الثلاثة وقد صرحوا قبيل باب التيمم بان الصحيح خلافه وان تلك رواية مرجوع عنها وقد يقال ان ذلك مشروط بما اذا لم يزل عنه اسم الماء وفي مسئلة نبيذ التمر زال عنه اسم الماء فلا مخالفة كما لا يخفى الثاني انه يقتضي أيضا ان الزعفران اذا اختلط بالماء يجوز الوضوء به

وان حمل على الجامد فقط فقد علمت مما قررناه ما يرد عليه من انه يعتبر فيه انتفاء الرقة والسيلان وان تغيرت الاوصاف كلها ما لم يزل عنه اسم الماء كما يأتي التقييد به فلا فرق بين الزعفران وبين ماء الباقلاء والجاز الذي في الينابيع والظهيرية فكما اعتبر فيه انتفاء الرقة فليعتبر في الزعفران نعم في عبارة المجمع تأمل من حيث افهامها انه لو تغير الاوصاف كلها لا يجوز الوضوء به فانه ليس على اطلاقه فيقيد بانتفاء الرقة أو يقال اذا تغيرت الاوصاف كلها بنحو الزعفران يزول اسم الماء عنه غالبا فقيد ظهر لك امكان حملها على ما قرره وان حملها على ان المراد بالبعض الواحد كما هو ظاهر عبارة شرحه يقوي الاشكال فيجب تأويل ما في شرحه على انه ليس المراد تغير واحد فقط أو على ان أو بمعنى الواو فينتظم الكلام والله تعالى ولي الالهام

(قوله يدل عليه ما في البدائع الخ) ظاهره ان الضمير راجع الى عدم الفرق بينهما هكذا كنت توهمت وكتبت بعض مقولات على عبارة الشارح بناء عليه ثم ظهر ان مراده الاستدلال على ان الماء المستعمل لا يفسد الطهور ما لم يغلبه أو يساوه لا على عدم الفرق كما قد يتوهم

(قوله فان قلت قد صرح قاضيخان الخ) جواب الشرط سيأتي بعد صفحة ومنشأ السؤال ما استدل عليه أولا ان الماء المستعمل لا يفسد الطهور ما لم يغلبه أو يساوه (قوله ثم ينظر ان كان على بدنه عين نجاسة تنجست المياه كلها الخ) ان كان المراد بالمياه مياه الآبار العشرة لم يظهر لنا وجهه فتامل وراجع وكذا تنجس الآبار كلها عند أبي يوسف مشكل ثم ظهر ان ذلك مفرع على رواية عن أبي يوسف ان من نزل في البئر وهو جنب كان الماء نجسا والرجل نجس كما سيذكره الشارح في مسئلة البئر جحط واستدل على ذلك بان الاسبيجابي ذكر هذه الرواية عنه ثم ذكر هذه الفروع بعدها فالظاهر انها مفرعة عليها لا على القول المشهور عنه ان الرجل بحاله والماء بحاله اهـ والله تعالى أعلم والظاهر ان المراد بالمياه المتنجسة أو المستعملة عند محمد مياه الآبار الثلاثة فقط بدليل تكملة عبارة الاسبيجابي كما سيذكره الشارح هناك حيث قال بعد ما ذكره هنا ثم بعد الثالثة ان وجدت منه النية وهذا يصير مستعملا وان لم توجد منه النية لا يصير مستعملا عنده اهـ فتامل ثم رأيت المسئلة مسطورة في السراج الوهاج باوضح ما ذكره

مادام رقيقا سيالا ولو غير الاوصاف كلها لانه من قبيل الجامدات والمصرح به في معراج الدراية معزيا الى القنية ان الزعفران اذا وقع في الماء ان أمكن الصبغ فيه فليس بماء مطلق من غير نظر الى الثخونة و يجاب عنه بما تقدم من انه زال عنه اسم الماء الثالث انهم قد صرحوا بان الماء المستعمل على القول بطهارته اذا اختلط بالماء الطهور لا يخرجه عن الطهورية الا اذا غلبه أو ساواه اما اذا كان مغلوبا فلا يخرجه عن الطهورية فيجوز الوضوء بالكل وهو باطلاقه يشمل ما اذا استعمل الماء خارجا ثم ألقي الماء المستعمل واختلط بالطهور أو انغمس في الماء الطهور ولا فرق بينهما يدل عليه ما في البدائع في الكلام على حديث لا يبولن أحدكم في الماء الدائم لا يقال انه نهى لما فيه من اخراج الماء من أن يكون مطهرا من غير ضرورة وذلك حرام لانا نقول الماء القليل انما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به اذا كان غير المطهر غالبا كماء الورد واللبن فاما اذا كان مغلوبا فلا وههنا الماء المستعمل ما يلاقي البدن ولا شك ان ذلك أقل من غير المستعمل فكيف يخرج به من أن يكون مطهرا اهـ وقال في موضع آخر فيمن وقع في البئر فان كان على بدنه نجاسة حكمية بان كان محدثا أو جنبا أو حائضا أو نفساء فعلى قول من لم يجعل هذا الماء مستعملا لا ينزح شيء وكذا على قول من جعله مستعملا وجعل المستعمل طاهرا لان غير المستعمل أكثر فلا يخرج عن كونه طهورا ما لم يكن المستعمل غالبا عليه كما لو صب اللبن في البئر بالاجماع أو بالت شاة فيها عند محمد اهـ وقال في موضع آخر ولو اختلط الماء المستعمل بالماء القليل قال بعضهم لا يجوز التوضؤ به وان قل وهذا فاسد أما عند محمد فلانه طاهر لم يغلب على الماء المطلق فلا يغيره عن صفة الطهور كاللبن واما عندهما فلان القليل لا يمكن التحرز عنه ثم الكثير عند محمد ما يغلب على الماء المطلق وعندهما ان يستبين مواضع القطرة في الاناء اهـ وفي الخلاصة جنب اغتسل فانتضح من غسله شيء في انائه لم يفسد عليه الماء اما اذا كان يسيل فيه سيلانا أفسده وكذا حوض الحمام على هذا وعلى قول محمد لا يفسده ما لم يغلب عليه يعني لا يخرجه من الطهورية اهـ بلفظه فاذا عرفت هذا لم تتأخر عن الحكم بصحة الوضوء من الفساقي الموضوعة في المدارس عند عدم غلبة الظن بغلبة الماء المستعمل أو وقوع نجاسة في الصغار منها فان قلت قد صرح قاضيخان في فتاواه انه لو صب ماء الوضوء في البئر عند أبي حنيفة ينزح كل الماء وعند صاحبيه ان كان استنجى بذلك الماء فكذلك وان لم يكن استنجى به على قول محمد لا يكون نجسا لكن ينزح منها عشرون ليصير الماء طاهرا اهـ فهذا ظاهر في استعمال الماء بوقوع قليل من المستعمل فيه على قول محمد وكذا صرحوا بان الجنب اذا نزل في البئر بقصد الاغتسال يفسد الماء عند الكل صرح به الاكمل وصاحب معراج الدراية وغيرهما وفي بعض الكتب ينزح عشرون دلوا عند محمد ولولا أن الكل صار مستعملا لما نزح منها وفي فتاوى قاضيخان لو أدخل يده أو رجله في الاناء للتبرد يصير الماء مستعملا لانعدام الضرورة وكذا صرحوا بان الماء يفسد اذا أدخل الكف فيه وممن صرح به صاحب المبتغى بالغين المعجمة وهو يقتضي استعمال الكل وقال القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي والولوالجي في فتاواه جنب اغتسل في بئر ثم في بئر الى العشرة على قصد الاغتسال قال أبو يوسف تنجس الآبار كلها وقال محمد يخرج من الثالثة طاهرا ثم ينظر ان كان على بدنه عين نجاسة تنجست المياه كلها وان لم يكن عين نجاسة صارت المياه كلها مستعملا الى آخر الفروع

الشارح مع النص على ما استظهرناه وذلك حيث قال ولو أن الجنب اغتسل في البئر ثم في بئر الى العشرة أو أكثر تنجس المياه كلها عند أبي يوسف سواء كان على بدنه نجاسة عينية أولا والرجل على حاله جنب وقال محمد يخرج من البئر الثالثة طاهرا والمياه الثلاثة ينظر فيها ان كان على بدنه عين النجاسة صار الماء نجسا وان لم يكن صار الماء مستعملا والمستعمل عنده طاهر وأما الرابع وما وراءه ان وجدت منه النية صار مستعملا والا فلا يعني اذا لم توجد النية فالمياه طاهرة اه وظاهر قوله اغتسل ان الغسل في الثلاث الاول كان بنية ووجه استعمالها سقوط الفرض بها مع القربة وسنية التثليث وأما استعمال ما بعدها فيتوقف على النية أيضا لحصول القربة بتجديد الغسل لاختلاف المجلس وظاهره انه مستحب كالوضوء فليتامل ولا يتنجس الرابع وما بعده لو كانت عليه نجاسة لطهارته بخروجه من الثالثة (قوله فهذه العبارة كشفت اللبس الخ) قال أخوه المحقق فيما نقل عنه في هوامش هذا الكتاب على ما في بعض النسخ نعم كشفت اللبس من حيث آخرها الا ان محمدا يقول لما اغتسل بالماء القليل صار الكل مستعملا حكما فلنا صورتان صورة وقوع ماء مستعمل في ماء غير مستعمل فيعتبر غلبة الماء الذي ليس بمستعمل والصورة الثانية ماء واحد توضأ به شخص أو أدخل يده لحاجة صار مستعملا كله حكما كما رأيت اه (قوله فما في البدائع محمول على ان مقتضى مذهب محمد عدم الاستعمال) أي حقيقة يعني ان صاحب البدائع نسب الى محمد عدم الاستعمال بناء على ما اقتضاه مذهبه من ان المستعمل لا يفسد الماء ما لم يغلبه أو يساوه لكن محمدا ما قال بذلك الذي اقتضاه مذهبه بل قال في هذه الصورة انه صار مستعملا حكما كما صرحت به عبارة الدبوسي (قوله ومما صب فيه) أي وينزح ما ذكر أيضا من بئر أخرى صب فيها دلو مثلا من هذه البئر كذا قيل والاظهر ان المراد أنه ينظر في العشرين دلوا وفي المصبوب فأيهما أكثر ينزح بدليل ما سيأتي في أحكام الآبار لو وقعت الفأرة في حب فاريق الماء في البئر قال محمد ينزح الاكثر من المصبوبة ومن عشرين دلوا وهو الاصح لان الفأرة لو وقعت فيها ينزح عشرون فكذا اذا صب فيها ما وقع فيه الا اذا زاد المصبوب على ذلك فتنزح الزيادة مع العشرين اه ح (قوله ونبه عليها في شرح منظومة ابن وهبان الخ) وهو العلامة ابن الشحنة فانه قال فيه عند الكلام على مسئلة المحدث والجنب اذا وقع في بئر ما نصه والذي تحرر عندي أنه يختلف الحكم فيها باختلاف أصول أئمتنا فيه والتحقيق النزح للجميع عند الامام على القول بنجاسة الماء المستعمل وقيل أربعون عنده وتحقيق مذهب محمد أنه يسلبه الطهورية وهو الصحيح عن الامام والثاني وعليه الفتوى ينزح منه عشرون ليصير طهورا وهذا على القول بعدم اعتبار الضرورة أما لو اعتبرت الضرورة ودفع الحرج فلا يصير الماء مستعملا في كل موضع تتحقق الضرورة في الانغماس في الماء أو ادخال العضو فيه واعتبار الضرورة في مثل ذلك مذكور في الصغرى وغيرها ولا تغتر بما ذكره شيخنا العلامة زين الدين قاسم تغمده الله

وهذا صريح في استعمال جميع الماء عند محمد بالاغتسال فيه وقال الامام القاضي أبو زيد الدبوسي في الاسرار في الكلام على حديث لا يبولن أحدكم في الماء الى آخره قال من قال ان الماء المستعمل طاهر طهور لا يجعل الاغتسال فيه حراما وكذلك من قال طاهر غير طهور لان المذهب عنده ان الماء المستعمل اذا وقع في ماء آخر لم يفسده حتى يغلب عليه بمنزلة اللبن يقع فيه وقدر ما يلاقي بدن المستعمل يصير مستعملا وذلك القدر من جملة ما يغتسل فيه عادة يكون أقل مما فضل عن ملاقاة بدنه فلا يفسد ويبقى طهورا لذلك ولا يحرم فيه الاغتسال الا ان يحكم بنجاسة الغسالة فيفسد الكل وان كان أكثر من الغسالة كقطرة خمر تقع في حب الا ان محمدا يقول لما اغتسل في الماء القليل صار الكل مستعملا حكما اه فهذه العبارة كشفت اللبس وأوضحت كل تخمين وحدس فانها أفادت ان مقتضى مذهب محمد أن الماء لا يصير مستعملا باختلاط القليل من الماء المستعمل الا ان محمدا حكم بان الكل صار مستعملا حكما لا حقيقة فما في البدائع محمول على ان مقتضى مذهب محمد عدم الاستعمال الا انه يقول بخلافه وفي الخلاصة رجل توضأ في طست ثم صب ذلك الماء في بئر ينزح منه الاكثر من عشرين دلوا ومما صب فيه عند محمد وعند أبي حنيفة وأبي يوسف ينزح ماء البئر كله لانه نجس عندهما اه وهذا يفيد صيرورة ماء البئر مستعملا بصب الماء القليل المستعمل عليه فبالاولى اذا توضأ فيها أو اغتسل قلت قد وقع في جواز الوضوء من الفساقي الصغار الموضوعة في المدارس كلام كثير بين الحنفية من الطلبة والافاضل في عصرنا وقبله وقد ألف الشيخ العلامة قاسم فيها رسالة وسماها رفع الاشتباه عن مسئلة المياه واستدل فيها بما ذكرناه عن البدائع ووافقه على ذلك بعض أهل عصره وأفتى به وتعقبه البعض الآخر وألف فيها رسالة وسماها زهر الروض في مسئلة الحوض ونبه عليها في شرح منظومة ابن وهبان وقال لا تغتر بما ذكره شيخنا العلامة قاسم واستند الى ما ذكرناه عن الاسرار

وفتاوى قاضيخان والعبد الضعيف ان شاء الله تعالى يكشف لك عن حقيقة الحال بقدر الوسع والامكان وجهد المقل دموعه فاقول و بالله التوفيق ان ماذكره فى البدائع صريح فى عدم صيرورة الماء القليل مستعملا باختلاط المستعمل الاقل منه به وكذا ماذكره الشارحون كالزيلعى والمحقق الكمال والسراج الهندى فى بحث الماء المقيد كما نقلناه صريح فى ذلك واما ماذكره الدبوسى فى الاسرار وماذكره فى الخلاصة وغيرها من نزح عشرين دلوا وماذكره الاكمل وشراح الهداية من كونه يفسد عند الكل وماذكره القاضى الاسبيجابى والولوالجى عن محمد فكله مبنى على رواية ضعيفة عن محمد لا على الصحيح من مذهب محمد وسيظهر لك صدق هذه الدعوى الصادقة بالبينة العادلة قال فى المحيط واذا وقع الماء المستعمل فى البئر يفسد الماء و ينزح كله عند أبى يوسف لانه نجس وعند محمد لا يفسد و يجوز

تعالى برحمته فى رسالته المسماة برفع الاشتباه فانه خالف فيها صريح المنقول عن أئمتنا واستند الى كلام وقع فى البدائع على سبيل البحث يوهم عدم صيرورة الماء القليل مستعملا بالانغماس فيه لان المستعمل منه ما لاقى بدن المحدث وهو قليل لاقى طهورا أكثر منه فلا يسلبه وصف الطهورية وتبعه على ذلك بعض من ينتحل مذهب الحنفية ممن لا رسوخ له فى فقههم وكتب فيه كتابة مشتملة على خلط وخبط ومخالفة النصوص المنقولة عن محمد رحمه الله وقد بينت ذلك فى مقدمة كتبتها حققت فيها المذهب فى هذه المسئلة والحاصل ان أبا زيد الدبوسى فى كتاب الاسرار أورد ماذكره فى البدائع على سبيل الالزام من أبى يوسف لمحمد رحمهما الله وذكر جواب محمد عنه فكشف اللبس وأوضح كل تخمين وحدس فانه قال بعد ذكر مذاهب علمائنا فى الماء المستعمل والاستدلال لمحمد وعامة مشايخنا ينصرون قول محمد وروايته عن أبى حنيفة ثم قال يحتج للقول الآخر بما روى فذكر حديث لا يبولن أحدكم ثم قال ومن قال ان الماء المستعمل طاهر طهور ولا يجعل الاغتسال فيه حراما الى آخر ما قدمه الشارح هنا عن الدبوسى وفى البدائع أيضا التصريح بان الطاهر اذا انغمس فى البئر للاغتسال صار مستعملا عند أصحابنا الثلاثة وصرح فى فتاوى قاضيخان بان ادخال اليد فى الاناء للغسل يفسد الماء عند أئمتنا الثلاثة وتكفل بايضاح هذا وتحريره رسالتى المسماة بزهر الروض فى مسئلة الحوض وما كتبته بعد ذلك حين رؤية ما أفتى به بعض أصحابنا فانظره اهـ وقال العلامة الشيخ حسن الشرنبلالى فى شرحه على الوهبانية وماذكر من ان الاستعمال بالجزء الذى يلاقى جسده دون باقى الماء فيصير ذلك الجزء مستهلكا فى كثير فهو مردود لسريان الاستعمال فى الجميع حكما وليس كالغالب يصب القليل من الماء فيه اهـ يعنى انه لما انغمس أو أدخل يده مثلا صار مستعملا لجميع ذلك الماء الذى انغمس فيه أو أدخل يده فيه حكما لان المستعمل حقيقة هو ما لاقى جسده وذلك بخلاف ما اذا صب المستعمل فيه فان المستعمل حقيقة وحكما هو ذلك الملقى فلا وجه للحكم على الملقى فيه بالاستعمال ما لم يساوه أو يغلب عليه اذ لم يدخل فيه جسده حتى يحكم عليه بالاستعمال حكما يدل عليه ما فى الاسرار للدبوسى وقولهم فى مسئلة البئر جحط لو انغمس بقصد الاغتسال للصلاة صار الماء مستعملا اتفاقا وأما ما ادعاه الشارح من ان ما فى الاسرار رواية ضعيفة عن محمد مستدلا بما نقله عن المحيط والسراج الهندى فهو مبنى على دعوى عدم الفرق بين ما لاقاه المستعمل أو ألقى فيه والا فلا دلالة فيه على ذلك لان ماذكره فى المحيط والهندى فى الملقى ولا كلام فيه وانما الكلام فى الملاقى فيحتاج الى اثبات عدم الفرق وليس فى شئ مما ذكره من النقول ما يثبته (قوله فأقول وبالله التوفيق) أقول ان كان الخلاف الذى جرى بين أهل العصر فى جواز التوضؤ من الفساقى وعدمه مطلقا سواء كان بانغماس بجسد أو يد أو بغيره فلا كلام فى ان ماذكره من النقول يدل على مدعاه من الجواز فعبارة البدائع تدل على الجواز فى الانغماس وغيرها فى غيره وأما اذا كان الخلاف فى أنه بالانغماس يصير الماء مستعملا بخلاف ما اذا كان بغيره كما هو ظاهر عبارة الشرنبلالى التى ذكرناها آنفا وأيدناها بما ذكره عن الدبوسى وهو ظاهر ما يأتى فى قوله واذا عرفت هذا الخ فانه يدل على ان الخلاف فى الملقى والملاقى فما ذكره من النقول لا يدل على عدم الاستعمال بالملاقى سوى ما قدمه عن البدائع فانه يدل عليه ولكن قد علمت ما فيه مما نقلناه عن ابن الشحنة وأما غير عبارة البدائع فهو فى الملقى وقد علمت أنه لا نزاع فيه ولذا قال أخو الشارح فيما نقل عنه فى هوامش هذا الكتاب عند قوله الآتى قال فى المحيط الخ ما نصه لا يخفاك أن العبارة فى وقوع الماء لا المغتسل وكذا فيما بعده اهـ وكذا ما نقلناه عنه سابقا وكأنه استدل بذلك بناء على ما سيذكره من عدم الفرق بينهما واذا ثبت ذلك يصح الاستدلال ولكن الكلام فى ذلك فان الخصم لا يسلم عدم الفرق فتأمل فى هذا المقام فانه من مزال الاقدام والله تعالى ولى الالهام ٣ هكذا من قول المحشى قوله ونبه عليها فى شرح منظومة الخ الى قوله الآتى اذ لا معنى للفرق بين المسئلتين هو على حسب ما وجد بخطه رحمه الله فى حاشية نسخته حيث كان هو الاولى مما سلكه المجرد لخطه فى المسضة فلذا نبهنا عليه اهـ مصححه

و يجوز التوضؤ به مالم يغلب على الماء وهو الصحيح لان الماء المستعمل طاهر غير طهور فصار كالماء المقيد اذا اختلط بالماء المطلق اهـ بلفظه وقال الشيخ العلامة المحقق سراج الدين الهندي في شرح الهداية اذا وقع الماء المستعمل في البئر لا يفسد عند محمد و يجوز الوضوء به مالم يغلب على الماء وهو الصحيح كالماء المقيد اذا اختلط بالماء المطلق وفي التحفة يجوز الوضوء به مالم يغلب على الماء على المذهب المختار واذا وقع الماء المستعمل في الماء المطلق القليل قال بعضهم لا يجوز الوضوء به بخلاف بول الشاة مع ان كلا منهما طاهر عند محمد والفرق له ان الماء المستعمل من جنس ماء البئر فلا يستهلك فيه والبول ليس من جنسه فيعتبر الغالب فيه وفي فتاوى قاضيخان لو صب الماء المستعمل في بئر ينزح منها عشرون دلوا لانه طاهر عنده وكان دون الفأرة وهذا على القول الذي لا يجوز استعمال ماء البئر اهـ كلام العلامة السراج فقد استفيد من هذا فوائد منها ان المشايخ اختلفوا في الماء القليل المستعمل اذا اختلط بالماء المطلق الاكثر منه القليل في نفسه فمنهم من قال يصير الكل مستعملا عند محمد فيحتاج الى الفرق بينه و بين بول الشاة فافاد الفرق بقوله والفرق له الى آخره وهي الفائدة الثانية ومنهم من قال لا يصير مستعملا مالم يغلب على المطلق وصححه صاحب المحيط والعلامة كما رأيت ونقل العلامة عن التحفة انه المختار ومنها حمل ما نقله قاضيخان وغيره من نزح عشرين دلوا على القول الضعيف أما على القول الصحيح فلا ينزح شيء فاذا علمت هذا تعين عليك حمل قول من نقل عدم الجواز على القول الضعيف لا الصحيح كما فعله العلامة واما ما في كثير من الكتب من ان الجنب اذا أدخل يده أو رجله في الماء فسد الماء فهذا محمول على الرواية القائلة بنجاسة الماء المستعمل لا على المختارة للفتوى لان ملاقاة النجس للماء القليل تقتضي نجاسته لا ملاقاة الطاهر له وقد كشف عن هذا ختام المحققين العلامة كمال الدين بن الهمام في شرح الهداية حجاب الاستار فقال حوضان صغيران يخرج الماء من أحدهما ويدخل في الآخر فتوضأ في خلال ذلك جاز لانه جار وكذا اذا قطع الجاري من فوق وقد بقي جري الماء كان جائزا ان يتوضأ بما يجري في النهر وذكر في فتاوى قاضيخان في المسئلة الاولى قال والماء الذي اجتمع في الحفيرة الثانية فاسد وهذا مطلقا انما هو بناء على كون المستعمل نجسا وكذا كثير من أشباه هذا فاما على المختار من رواية انه طاهر غير طهور فلا فليحفظ ليفرع عليها ولا يفتي بمثل هذه الفروع اهـ كلام المحقق ومن هنا يعلم ان فهم المسائل على وجه التحقيق يحتاج الى معرفة أصلين أحدهما ان اطلاقات الفقهاء في الغالب مقيدة بقيود يعرفها صاحب الفهم المستقيم الممارس للاصول والفروع وانما يسكتون عنها اعتمادا على صحة فهم الطالب والثاني ان هذه المسائل اجتهادية معقولة المعنى لا يعرف الحكم فيها على الوجه التام الا بمعرفة وجه الحكم الذي بني عليه وتفرع عنه والا فتشتبه المسائل على الطالب و يحار ذهنه فيها لعدم معرفة الوجه والمبنى ومن أهمل ما ذكرناه حار في الخطأ والغلط واذا عرفت هذا ظهر لك ضعف من يقول في عصرنا ان الماء المستعمل اذا صب على الماء المطلق وكان الماء المطلق غالبا يجوز الوضوء بالكل واذا توضأ في فسقية صار الكل مستعملا اذ لا معنى للفرق بين المسئلتين وما قد يتوهم في الفرق من أن في الوضوء يشيع الاستعمال في الجميع بخلافه في الصب مدفوع بأن الشيوع والاختلاط في الصورتين سواء بل لقائل ان يقول القاء الغسالة من خارج أقوى تأثيرا من غيره لتعين المستعمل فيه بالمعاينة والتشخيص وتشخص الانفصال وبالجملة فلا يعقل فرق بين الصورتين من جهة الحكم فالحاصل انه يجوز الوضوء من الفساقي الصغار مالم يغلب على ظنه ان الماء المستعمل أكثر أو مساو

(قوله فاما على المختار من رواية انه طاهر غير طهور فلا) قال أخوه فيما نقل عنه أي فلا يقال فاسد بل يقال هو طاهر غير طهور وانما لغفلة عن فهم كلام العلماء اهـ أقول اسم الاشارة في قول الشارح وقد كشف عن هذا الكون ما ذكر في كثير من الكتب محمولا على رواية نجاسة الماء المستعمل ولا شك في كشف عبارة الفتح عن ذلك (قوله اذ لا معنى للفرق بين المسئلتين) قال بعض مشايخنا يدل عليه انه أيضا رواية النجاسة فان النجس ينجس غيره سواء كان ملقى أو ملاقيا فكذا على رواية الطهارة واذا كان كذلك فليكن التعويل عليه سيما وقد اختاره كثيرون وعامة من تأخر عن الشارح تابعه على ذلك حتى صاحب النهر مع ما فيه من رفع الحرج العظيم على المسلمين

ولم يغلب على ظنه وقوع نجاسة قال العلامة قاسم في رسالته فان قلت اذا تكرر الاستعمال قد يجمع
ويمنع قلت الظاهر عدم اعتبار هذا المعنى في النجس فكيف بالطاهر قال في المبتغى يعني بالغين
المعجمة قوم يتوضؤن صفا على شط النهر جاز فكذا في الحوض لان حكم ماء الحوض في حكم ماء جار
اه بلفظه قال العبد الضعيف الظاهر انه يجمع ويمنع واما ما استشهد به من عبارة المبتغى فلا يمس
محل النزاع لان كلامنا في الحوض الصغير الذي لا يكون في حكم الجاري وما في المبتغى مصور في الحوض
الكبير بدليل قوله لان حكم ماء الحوض في حكم ماء جار وقد نقل المحقق العلامة كمال الدين بن
الهمام عبارة المبتغى ثم قال وانما أراد الحوض الكبير بالضرورة وأيضا ما في المبتغى مفرع على القول
بنجاسة الماء المستعمل لا على القول بطهارته بدليل أن الحدادي في شرح القدوري ذكر ما في المبتغى
تفريعا على القول بنجاسة الماء المستعمل وكلامنا هنا على القول بطهارته ثم رأيت العلامة ابن أمير حاج
في شرحه على منية المصلي قال في قول صاحب المنية وعن الفقيه أبي جعفر لو توضأ في أجمة القصب
فان كان لا يخلص بعضه الى بعض جاز ما نصه وانما قيد الجواز بالشرط المذكور لانه لو كان يخلص
بعضه الى بعض لا يجوز كما هو المفهوم المخالف لجواب المسئلة لكن على القول بنجاسة الماء المستعمل
اما على طهارته فلا بل يجوز ما لم يغلب على ظنه ان القدر الذي يغترفه منه لاسقاط فرض من مسح أو
غسل ماء مستعمل أو ماء اختلط بماء مستعمل مساوله أو غالب عليه اه والاجمة محركة الشجر الكثير
الملتف ثم قال أيضا واتصال الزرع بالزرع لا يمنع اتصال الماء بالماء وان كان مما يخلص فيجوز على الرواية
المختارة في طهارة المستعمل بالشرط الذي سلف ولا يجوز على القول بنجاسته اه ثم ذكر أيضا مسائل
على هذا المنوال وهو صريح فيما قدمناه من جواز الوضوء بالماء الذي اختلط به ماء مستعمل قليل
ويدل عليه أيضا ما ذكره الشيخ سراج الدين قارئ الهداية في فتاويه التي جمعها تلميذه ختام المحققين
الكمال بن الهمام بما لفظه سئل عن فسقية صغيرة يتوضأ فيها الناس وينزل فيها الماء المستعمل وفي
كل يوم ينزل فيها ماء جديد هل يجوز الوضوء فيها أجاب اذا لم يقع فيها غير الماء المذكور لا يضر اه يعني
اذا وقعت فيها نجاسة تنجست لصغرها اه (قوله أو بماء دائم فيه نجس ان لم يكن عشرا في عشر) أي
لا يتوضأ بماء ساكن وقعت فيه نجاسة مطلقا سواء تغير أحد أوصافه أو لا ولم يبلغ الماء عشرة أذرع في
عشرة * اعلم ان العلماء أجمعوا على ان الماء اذا تغير أحد أوصافه بالنجاسة لا تجوز الطهارة به قليلا كان
الماء أو كثيرا جاريا كان أو غير جار هكذا نقل الاجماع في كتبنا وممن نقله أيضا النووي في شرح
المهذب عن جماعات من العلماء وان لم يتغير بها فاتفق عامة العلماء على ان القليل ينجس بها دون
الكثير لكن اختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير فقال مالك ان تغير أحد أوصافه بها فهو
قليل لا يجوز الوضوء به والا فهو كثير وحينئذ يختلف الحال بحسب اختلاف النجاسة في الكم وقال
الشافعي اذا بلغ الماء قلتين فهو كثير فيجوز الوضوء به والا فهو قليل لا يجوز الوضوء به وقال أبو حنيفة
في ظاهر الرواية عنه يعتبر فيه أكبر رأي المبتلى به ان غلب على ظنه أنه بحيث تصل النجاسة الى
الجانب الآخر لا يجوز الوضوء والا جاز وممن نص على انه ظاهر المذهب شمس الائمة السرخسي
في المبسوط وقال انه الاصح وقال الامام الرازي في أحكام القرآن في سورة الفرقان ان مذهب
أصحابنا أن كل ما تيقنا فيه جزأ من النجاسة أو غلب على الظن ذلك لا يجوز الوضوء به سواء كان جاريا
أو لا اه وقال الامام أبو الحسن الكرخي في مختصره وما كان من المياه في الغدران أو في مستنقع من
الارض ووقعت فيه نجاسة نظر المستعمل في ذلك فان كان في غالب رأيه أن النجاسة لم تختلط بجميعه

أو بماء دائم فيه نجس
ان لم يكن عشرا في عشر

(قوله فثبت بهذه النقول الخ) اى ثبت ان المذهب عندنا عدم التقدير بشئ هـذا وفى الهداية الغدير العظيم الذى لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر ثم ان المروى عن أبى حنيفة انه كان يعتبر التحريك بالاغتسال وهو قول أبى يوسف وعنه التحريك باليد وعن محمد بالتوضؤ وبعضهم قدروا بالمساحة عشرا فى عشر بذراع الكرباس توسعة للامر على الناس وعليه الفتوى اه ومثله فى السراج ثم قال وصحح فى الوجيز قول محمد وقال فى معراج الدراية وتفسير الخلوص فى ظاهر المذهب انه لو حرك جانب يتحرك الجانب الآخر فيكون صغيرا والا كان كبيرا وفى الشرح للزيلعى اعلم ان أصحابنا اختلفوا فى هذه المسئلة فمنهم من يعتبر بالتحريك ومنهم من يعتبر بالمساحة وظاهر المذهب أن يعتبر بالتحريك وهو قول المتقدمين حتى قال فى البدائع وفى المحيط اتفقت الرواية عن أصحابنا المتقدمين انه يعتبر بالتحريك وهو أن يرتفع وينخفض من ساعته لا بعد المكث ولا يعتبر أصل الحركة لان الماء لا يخلو عنه لانه متحرك بطبعه ثم اختلف كل واحد من الفريقين فى التقدير فأما من قال بالمساحة فمنهم من اعتبر عشرا فى عشر ومنهم من اعتبر ثمانيا فى ثمان ومنهم اثنى عشر فى اثنى عشر ومنهم خمسة عشر فى خمسة عشر وأما من اعتبر بالتحريك فمنهم من اعتبر بالاغتسال رواه أبو يوسف عن أبى حنيفة وروى عن محمد بالتوضؤ وروى عن أبى يوسف باليد من غير اغتسال ولا وضوء وروى عن محمد بغمس الرجل وقيل يلقى فيه قدر النجاسة من الصبغ فموضع لم يصل اليه الصبغ لم يتنجس وقيل يعتبر بالتكدر وظاهر الرواية عن أبى حنيفة أنه يعتبر أكبر رأى المبتلى به اه ملخصا وفى التتارخانية واتفقت الروايات عن أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد فى الكتب المشهورة أن الخلوص يعتبر بالتحريك والمتأخرون اعتبروه بشئ آخر فقيل بوصول الكدرة الى الجانب الآخر وقيل بالصبغ وقيل بعشر فى عشر الخ ومثله فى غير كتاب فانت ترى أنهم نقلوا ظاهر الرواية اعتبار الخلوص بغلبة الظن بلا تقدير بشئ ثم نقلوا ظاهر الرواية اعتباره بالتحريك وبين النقلين منافاة فى الظاهر لان غلبة الظن أمر باطنى يختلف باختلاف الظانين والتحريك أمر حسى ظاهر لا يختلف ولعل التوفيق أنه يعتبر غلبة الظن بانه لو حرك لوصل اذا لم يوجد التحريك بالفعل فليتأمل ولم أر من تكلم على هذا البحث ثم حيث علمت ان اعتبار التحريك منقول عن أئمتنا الثلاثة فى ظاهر الرواية عنهم يظهر لك أن اعتبار العشر فى العشر ليس خارجا عن المذهب بالكلية بناء على ان ذلك القدر لا تختلف الآراء فى عدم خلوص النجاسة فيه الى جانبه الآخر فقدروا به لئلا يقع من لا رأى له أو من غلبت عليه الوسوسة فى تنجيسه أو تنجيس أعظم منه وأما اختلافهم فى أنه يعتبر فيه ثمان فى ثمان أو خمسة عشر فى خمسة عشر فالظاهر أنه مبنى على الاختلاف فى المراد من الحركة هل هى حركة اليد أو حركة الاغتسال أو حركة الوضوء وهذه الحركة هى المتوسطة ولذا رجحوا اعتبارها عشرا فى عشر

لكثرته توضأ من الجانب الذى هو طاهر عنده فى غالب رأيه فى اصابة الطاهر منه وما كان قليلا لا يحيط العلم ان النجاسة قد خلصت الى جميعه أو كان ذلك فى غالب رأيه لم يتوضأ منه اه وقال ركن الاسلام أبو الفضل عبد الرحمن الكرمانى فى شرح الايضاح واختلفت الروايات فى تحديد الكثير والظاهر عن محمد أنه عشر فى عشر والصحيح عن أبى حنيفة أنه لم يوقت فى ذلك بشئ وانما هو موكول الى غلبة الظن فى خلوص النجاسة اه وقال الحاكم الشهيد فى الكافى الذى هو جمع كلام محمد قال أبو عصمة كان محمد بن الحسن يوقت عشرة فى عشرة ثم رجع الى قول أبى حنيفة وقال لا أوقت فيه شيأ اه وقال الامام الاسبيجابى فى شرح مختصر الطحاوى ثم الحد الفاصل بين القليل والكثير عند أصحابنا هو الخلوص وهو أن يخلص بعضه من جانب الى جانب ولم يفسر الخلوص فى رواية الاصول وسئل محمد عن حد الحوض فقال مقدار مسجدى فذرعوه فوجدوه ثمانية فى ثمانية وبه أخذ محمد بن سلمة وقال بعضهم مسحوا مسجد محمد فكان داخله ثمانيا فى ثمان وخارجه عشرا فى عشر ثم رجع محمد الى قول أبى حنيفة وقال لا أوقت فيه شيأ اه وفى معراج الدراية الصحيح عن أبى حنيفة أنه لم يقدر فى ذلك شيأ وانما قال هو موكول الى غلبة الظن فى خلوص النجاسة من طرف الى طرف وهذا أقرب الى التحقيق لان المعتبر عدم وصول النجاسة وغلبة الظن فى ذلك تجرى مجرى اليقين فى وجوب العمل كما اذا أخبر واحد بنجاسة الماء وجب العمل بقوله وذلك يختلف بحسب اجتهاد الرائى وظنه اه وكذا فى شرح المجمع والمجتبى وفى الغاية ظاهر الرواية عن أبى حنيفة اعتباره بغلبة الظن وهو الاصح اه وفى الينابيع قال أبو حنيفة الغدير العظيم هو الذى لا يخلص بعضه الى بعض ولم يفسره فى ظاهر الرواية وفوضه الى رأى المبتلى به وهو الصحيح وبه أخذ الكرخى اه وهكذا فى أكثر كتب أئمتنا فثبت بهذه النقول المعتبرة عن مشايخنا المتقدمين مذهب امامنا الاعظم أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رضى الله عنهم أجمعين فتعين المصير اليه وأما ما اختاره كثير من مشايخنا المتأخرين بل عامتهم كما نقله فى معراج

الدراية من اعتبار العشر في العشر فقد علمت أنه ليس مذهب أصحابنا وأن محمدا وان كان قدر به رجع عنه كما نقله الائمة الثقات الذين هم أعلم بمذهب أصحابنا فان قلت ان في الهداية وكثير من الكتب أن الفتوى على اعتبار العشر في العشر واختاره أصحاب المتون فكيف ساغ لهم ترجيح غير المذهب قلت لما كان مذهب أبي حنيفة التفويض الى رأى المبتلى به وكان الرأى يختلف بل من الناس من لا رأى له اعتبر المشايخ العشر في العشر توسعة وتيسيرا على الناس فان قلت هل يعمل بما صح من المذهب أو بفتوى المشايخ قلت يعمل بما صح من المذهب فقد قال الامام أبو الليث في نوازله سئل أبو نصر عن مسئلة وردت عليه ما تقول رحمك الله وقعت عندك كتب أربعة كتاب ابراهيم بن رستم وأدب القاضي عن الخصاف وكتاب المجرد وكتاب النوادر من جهة هشام فهل يجوز لنا أن نفتي منها أولا وهذه الكتب محمودة عندك فقال ما صح عن أصحابنا فذلك علم محبوب مرغوب فيه مرضى به وأما الفتيا فاني لا أرى لاحد أن يفتي بشئ لا يفهمه ولا يتحمل أثقال الناس فان كانت مسائل قد اشتهرت وظهرت وانجلت عن أصحابنا رجوت أن يسع الاعتماد عليها في النوازل انتهى وعلى تقدير عدم رجوع محمد عن هذا التقدير فما قدر به لا يستلزم تقديره به الا في نظره وهو لا يلزم غيره وهذا لانه لما وجب كونه ما استكثره المبتلى فاستكثار واحد لا يلزم غيره بل يختلف باختلاف ما يقع في قلب كل انسان وليس هذا من قبيل الامور التي يجب فيها على العامي تقليد المجتهد اليه أشار في فتح القدير ويؤيده ما في شرح الزاهدي عن الحسن وأصح حده ما لا يخلص بعض الماء الى بعض بظن المبتلى به واجتهاده ولا يناظر المجتهد فيه اه فعلم من هذا أن التقدير بعشر في عشر لا يرجع الى أصل شرعي يعتمد عليه كما قاله محيي السنة فان قلت قال في شرح الوقاية وانما قدر به بناء على قوله صلى الله عليه وسلم من حفر بئرا فله حولها أربعون ذراعا فيكون لها حريمها من كل جانب عشرة ففهم من هذا أنه اذا أراد آخر أن يحفر في حريمها بئرا يمنع لانه يجذب الماء اليها وينقص الماء في البئر الاولى واذا اراد أن يحفر بئرا بالوعة يمنع أيضا لسراية النجاسة الى البئر الاولى ويتنجس ماؤها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر في عشر فعلم أن الشرع اعتبر العشر في العشر في عدم سراية النجاسة حتى لو كانت النجاسة تسري يحكم بالمنع قلت هو مردود من ثلاثة أوجه الاول ان كون حريم البئر عشرة أذرع من كل جانب قول البعض والصحيح انه أربعون من كل جانب كما سيأتي ان شاء الله تعالى الثاني ان قوام الارض اضعاف قوام الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم الثالث ان المختار المعتمد في البعد بين البالوعة والبئر نفوذ الرائحة ان تغير لونه أو ريحه أو طعمه تنجس والا فلا هكذا في الخلاصة وفتاوى قاضيخان وغيرهما وصرح في التتارخانية ان اعتبار العشر في العشر على اعتبار حال أراضيهم والجواب يختلف باختلاف صلابة الارض ورخاوتها وحيث اختار في المتن اعتبار العشر لا بأس بايراد تفاريعه والتكلم عليها فنقول اختلف المشايخ في الذراع على ثلاثة أقوال ففي التجنيس اختار ذراع الكرباس واختلف فيه ففي كثير من الكتب انه ست قبضات ليس فوق كل قبضة أصبع قائمة فهو أربعة وعشرون أصبعا بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله والمراد بالا القائمة ارتفاع الابهام كما في غاية البيان وفي فتاوى الولوالجي ان ذراع الكرباس سبع قبضات ليس فوق كل قبضة أصبع قائمة وفي فتاوى قاضيخان وغيرها الاصح ذراع المساحة وهو سبع قبضات فوق كل قبضة أصبع قائمة وفي المحيط والكافي الاصح انه يعتبر في كل زمان ومكان ذراعهم من غير تعرض للمساحة والكرباس والاقوال الكل في المربع فان كان الحوض مدورا ففي

(قوله فقد علمت أنه ليس مذهب أصحابنا الخ) قال في النهر ممنوع بانه لو كان كما قال لما ساغ لهم الخروج عن ذلك المقال كيف وقد اعترف بان أكثر تفاريعهم على اعتبار العشر في العشر اه

الظهيرية يعتبر ستة وثلاثون وهو الصحيح وهو مبرهن عند الحساب وفي غيرها المختار المفتى به ستة وأربعون كيلا العسر رعاية الكسر وفي المحيط الاحوط اعتبار ثمانية وأربعين وفي فتح القدير والكل تحكمات غير لازمة انما الصحيح ماقدمناه من عدم التحكم بتقدير معين وفي الخلاصة وصورة الحوض الكبير المقدر بعشرة في عشرة ان يكون من كل جانب من جوانب الحوض عشرة وحول الماء أربعون ذراعا ووجه الماء مائة ذراع هذا مقدار الطول والعرض اه وأما العمق ففي الهداية والمعتبر في العمق ان يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف هو الصحيح أي لا ينكشف حتى لو انكشف ثم اتصل بعد ذلك لا يتوضأ منه وعليه الفتوى كذا في معراج الدراية وفي البدائع اذا أخذ الماء وجه الارض يكفي ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية وهو الصحيح اه وهو الاوجه لما عرف من أصل أبي حنيفة وفي الفتاوى غدير كبير لا يكون فيه الماء في الصيف وتروث فيه الدواب والناس ثم يملأ في الشتاء ويرفع منه الجمد ان كان الماء الذي يدخله يدخل على مكان نجس فالماء والجمد نجس وان كان كثيرا بعد ذلك وان كان دخل في مكان طاهر واستقر فيه حتى صار عشرا في عشر ثم انتهى الى النجاسة فالماء والجمد طاهران اه وهذا بناء على ماذكروا من ان الماء النجس اذا دخل على ماء الحوض الكبير لا ينجسه وان كان الماء النجس غالبا على الحوض لان كل ما يتصل بالحوض الكبير يصير منه فيحكم بطهارته وعلى هذا فماء بركة الفيل بالقاهرة طاهر اذا كان ممره طاهرا أو أكثر ممره على ماعرف في ماء السطح لانها لا تجف كلها بل لا يزال بها غدير عظيم فلو ان الداخل اجتمع قبل ان يصل الى ذلك الماء الكثير بها في مكان نجس حتى صار عشرا في عشر ثم اتصل بذلك الماء الكثير كان الكل طاهرا هذا اذا كان الغدير الباقي محكوما بطهارته كذا في فتح القدير وفي التجنيس واذا كان الماء له طول وعمق وليس له عرض ولو قدر يصير عشرا في عشر فلا بأس بالوضوء فيه تيسيرا على المسلمين ثم العبرة لحالة الوقوع فان نقص بعده لا ينجس وعلى العكس لا يطهر ولذا صحح في الاختيار وغيره مافي التجنيس قال في فتح القدير وهذا تفريع على التقدير بعشر ولو فرعنا على الاصح ينبغي ان يعتبر أكبر الرأي أو ضم ومثله لو كان له عمق بلا سعة ولو بسط بلغ عشرا في عشر اختلف فيه ومنهم من صحح جعله كثيرا والاوجه خلافه لان مدار الكثرة عند أبي حنيفة على تحكيم الرأي في عدم خلوص النجاسة الى الجانب الآخر وعند تقارب الجوانب لا شك في غلبة الخلوص اليه والاستعمال انما هو من السطح لا من العمق وبهذا يظهر ضعف ما اختاره في الاختيار لانه اذا لم يكن له عرض فاقرب الامور الحكم بوصول النجاسة الى الجانب الآخر من عرضه وبه يخالف حكم الكثير اذ ليس حكم الكثير تنجس الجانب الآخر بسقوطها في مقابله بدون تغير وأنت اذا حققت الاصل الذي بيناه قبلت ماوافقه وتركت ماخالفه اه وقد يقال ان هذا وان كان الاوجه الا ان المشايخ وسعوا الامر على الناس وقالوا بالضم كما أشار اليه في التجنيس بقوله تيسيرا على المسلمين وفي التجنيس الحوض اذا كان أعلاه عشرا في عشر وأسفله أقل من ذلك وهو ممتلئ يجوز التوضؤ فيه والاغتسال فيه وان نقص الماء حتى صار أقل من عشرة في عشرة لا يتوضأ فيه ولكن يغترف منه ويتوضأ وفي الخلاصة ولو كان أعلاه أقل من عشر في عشر وأسفله عشر في عشر ووقعت قطرة خمر أو توضأ منه رجل ثم انتقص الماء وصار عشرا في عشر اختلف المتأخرون فيه وينبغي ان يكون الجواب على التفصيل ان كان الماء الذي تنجس في أعلى الحوض أكثر من الماء الذي في أسفله ووقع الماء النجس في الاسفل جملة كان الماء نجسا أو يصير النجس غالبا على الطاهر في وقت واحد وان وقع الماء

(قوله ولذا صحح الخ) انظر مامعنى هذا الكلام (قوله وهذا) أي مافي التجنيس (قوله والاستعمال انما هو من السطح لا من العمق) هذا ناظر الى قوله ومثله لو كان له عمق بلا سعة (قوله وبهذا يظهر ضعف ما اختاره في الاختيار) أي بقوله والاستعمال انما هو من السطح لا من العمق يظهر ضعف ما اختاره في الاختيار من تصحيح مافي التجنيس من اعتبار العمق والطول

النجس فى أسفل الحوض على التدريج كان طاهرا وقال بعضهم لا يطهر كالماء القليل اذا وقعت فيه نجاسة ثم انبسط اه وذكر السراج الهندى ان الاشبه الجواز وفى التجنيس حوض عشر فى عشر الا ان له مشارع فتوضأ رجل من مشرعة أو اغتسل والماء متصل بألواح المشرعة لا يضطرب لا يجوز التوضؤ به وان كان أسفل من الالواح فانه يجوز وعلله فى فتح القدير بانه فى الاول كالحوض الصغير وفى الثانى حوض كبير مسقف وعلى هذا الحوض الكبير اذا جمد ماؤه فنقب فيه انسان نقبا فتوضأ من ذلك الموضع فان كان الماء منفصلا عن الجمد لا باس به لانه يصير كالحوض المسقف وان كان متصلا لا لانه صار كالقصعة كذا فى التجنيس وغيره وفى فتح القدير واتصال القصب بالقصب لا يمنع اتصال الماء ولا يخرجه عن كونه غديرا عظيما فيجوز لهذا التوضؤ فى الآجمة ونحوها اه وفى المغرب الاجمة الشجر الملتف والجمع اجم وآجام وقد قدمنا فى الكلام فى الفساقى مسئلة الاجمة فارجع اليه ولو تنجس الحوض الصغير ثم دخل فيه ماء آخر وخرج حال دخوله طهر وان قل وقيل لا حتى يخرج قدر ما فيه وقيل حتى يخرج ثلاثة امثاله وصحح الاول فى المحيط وغيره قال السراج الهندى وكذا البئر واعلم ان عبارة كثير منهم فى هذه المسئلة تفيد ان الحكم بطهارة الحوض انما هو اذا كان الخروج حالة الدخول وهو كذلك فيما يظهر لانه حينئذ يكون فى المعنى جاريا لكن اياك وظن انه لو كان الحوض غير ملآن فلم يخرج منه شئ فى أول الامر ثم لما امتلأ خرج منه بعضه لاتصال الماء الجارى به انه لا يكون طاهرا حينئذ اذ غايته انه عند امتلائه قبل خروج الماء منه نجس فيطهر بخروج القدر المتعلق به الطهارة اذا اتصل به الماء الجارى الطهور كما لو كان ممتلئا ابتداء ماء نجسا ثم خرج منه ذلك القدر لاتصال الماء الجارى به ثم كلامهم يشير الى ان الخارج منه نجس قبل الحكم على الحوض بالطهارة وهو كذلك كما هو ظاهر كذا فى شرح منية المصلى وفى شرح الوقاية واذا كان حوض صغير يدخل فيه الماء من جانب ويخرج من جانب يجوز الوضوء فى جميع جوانبه وعليه الفتوى من غير تفصيل بين ان يكون أربعا فى أربع أو أقل فيجوز أو أكثر فلا يجوز وفى معراج الدراية يفتى بالجواز مطلقا واعتمده فى فتاوى قاضيخان وفى فتح القدير ان الخلاف مبنى على نجاسة الماء المستعمل فقولهم فى هذه المسئلة انه لا يجوز الوضوء الا فى موضع خروج الماء انما هو بناء على نجاسة الماء المستعمل وأما على المختار من طهارة الماء المستعمل فالجواب فى هذه المسئلة كما تقدم فى نظائرها انه يجوز الوضوء فيها ما لم يغلب على ظن المتوضئ ان ما يغترفه لاسقاط فرض ماء مستعمل أو ما يخالطه منه مقدار نصفه فصاعدا فكن على هذا معتمدا كذا فى شرح منية المصلى للعلامة ابن أمير حاج رحمه الله تعالى واعلم ان أكثر التفاريع المذكورة فى الكتب مبنية على اعتبار العشر فى العشر فاما على المختار من اعتبار غلبة الظن فيوضع مكان لفظ عشر فى كل مسئلة لفظ كثيرا وكبير ثم تجرى التفاريع اه وسائر المائعات كالماء فى القلة والكثرة يعنى كل مقدار لو كان ماء تنجس فاذا كان غيره يتنجس وحيث انتهينا من التفاريع المذكورة فى الكتب نرجع الى بيان الدلائل للائمة فنقول استدل

(قوله وفى التجنيس حوض عشر فى عشر الا ان له مشارع) هى جمع مشرعة مورد الشاربة والحاصل ان هذا الحوض مسقف وفيه طاقات لاخذ الماء منه فان كان الماء متصلا بالالواح التى سقف بها هذا الحوض لا يضطرب بالاستعمال لا يجوز التوضؤ منه لان كل مشرعة منه حينئذ كحوض صغير وان كان دون الالواح يجوز لانه حوض واحد لا اضطرابه باستعمال المستعمل منه (قوله ولو تنجس الحوض الصغير ٨٢ ثم دخل فيه ماء آخر وخرج الخ) أقول سيأتى أن الصحيح أنه اذا جرى طهر وان لم يكن له مدد وسيذكر فروعا مبنية عليه وعلى هذا فاذا كان الحوض منتقصا وتنجس ثم أفرغ فوقه ماء طاهر بنحو قربة حتى جرى ماء الحوض وكذا الابريق اذا كان فيه ماء نجس ثم صب فوقه ماء طاهر هل يحكم بطهارته بمجرد ذلك أم لا ومقتضى ما سيأتى الحكم بطهارته وقد وقع فى عصرنا الاختلاف فى هذه المسئلة بين بعض مشايخنا فبعضهم منعه مستندا الى أنه لا يعد فى العرف جاريا وبعضهم قال يطهر لانه مثل مسئلة الميزاب الآتية حتى أفتى فى آنية فيها ماء ورد وقعت فيها نجاسة بانها تطهر بمجرد جريانها بان يصب فوقها ماء قراح أو ماء ورد طاهر أخذا مما ذكروه مما سيأتى قريبا أن سائر المائعات كالماء لكن أخبرنا شيخنا حفظه الله تعالى أن بعض أهل عصره فى حلب أفتى بذلك ايضا فى المائعات فاقام عليه النكير أهل عصره ولم يقبلوا ذلك منه فتامل قلت ورأيت فى البدائع بعد ذكر الخلاف فى تطهير الحوض الصغير من الاقوال الثلاثة المذكورة فى كلام المؤلف قال ما نصه وعلى هذا حوض الحمام أو الاوانى اذا تنجست اه ومقتضاه طهارة الآوانى بمجرد دخول الماء وخروجه وان قل بناء على القول الصحيح من الاقوال الثلاثة وانه يعد جاريا وقد علل فى البدائع لهذا القول بقوله لانه صار ماء جاريا ولم يستيقن ببقاء النجاسة فيه قال وبه أخذ الفقيه أبو الليث (قوله ثم كلامهم الخ) أى اذا قلنا

الامام مالك رضى الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه أو لونه
أو ريحه واستدل الامام الشافعى رضى الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل
خبثا واستدل أبو حنيفة على ما ذكره الرازى فى أحكام القرآن بقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث
والنجاسات لا محالة من الخبائث فحرمها الله تحريما عاما ولم يفرق بين حال اختلاطها وانفرادها
بالماء فوجب تحريم استعمال كل ما تيقنا به جزأ من النجاسة وتكون جهة الحظر من طريق النجاسة
أولى من جهة الاباحة لان الاصل انه اذا اجتمع المحرم والمبيح قدم المحرم وأيضا لا نعلم بين الفقهاء
فى سائر المائعات اذا خالطه اليسير من النجاسة كاللبن والادهان ان حكم اليسير فى ذلك كحكم
الكثير وانه محظور عليه أكل ذلك وشربه فكذا الماء بجامع لزوم اجتناب النجاسات ويدل
عليه من السنة قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ثم يغتسل فيه من الجنابة وفى
لفظ آخر ولا يغتسلن فيه من جنابة ومعلوم ان البول القليل فى الماء الكثير لا يغير لونه ولا طعمه
ولا رائحته وقد منع منه النبى صلى الله عليه وسلم ويدل عليه أيضا قوله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ
أحدكم من منامه فليغسل يده ثلاثا قبل ان يدخلها الاناء فانه لا يدرى أين باتت يده فامر بغسل اليد
احتياطا من نجاسة اصابته من موضع الاستنجاء ومعلوم انها لا تغير الماء ولولا انها مفسدة عند التحقيق
لما كان للامر بالاحتياط معنى وحكم النبى صلى الله عليه وسلم بنجاسة ولوغ الكلب بقوله طهور اناء
أحدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبعا وهو لا يغير اه فالحاصل انه حيث غلب على الظن وجود
نجاسة فى الماء لا يجوز استعماله أصلا بهذه الدلائل لا فرق بين أن يكون قلتين أو أكثر أو أقل تغير
أولا وهذا مذهب أبى حنيفة والتقدير بشئ دون شئ لا بد فيه من نص ولم يوجد وفى بعض هذا
الاستدلال كلام نذكره ان شاء الله تعالى واما ما استدل به مالك رضى الله عنه فهو مع الاستثناء
ضعيف برشدين بن سعد صرح بضعفه جماعة منهم النووى فى شرح المهذب واما بدون الاستثناء فقد
ورد من رواية أبى داود والترمذى من حديث الخدرى قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهى
بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شئ وحسنه
الترمذى وقال الامام أحمد هو حديث صحيح ورواه البيهقى عن أبى يحيى قال دخلت على سهل بن سعد
فى نسوة فقال لو انى أسقيتكم من بئر بضاعة لكرهتم ذلك وقد والله سقيت رسول الله صلى الله عليه
وسلم بيدى منها قلنا هذا ورد فى بئر بضاعة بكسر الباء وضمها كذا فى الصحاح وفى المغرب بالكسر
لا غير وماؤها كان جاريا فى البساتين على ما أخرجه الطحاوى فى شرح معانى الآثار بسنده الى
الواقدى قال البيهقى الواقدى لا يحتج بما يسنده فضلا عما يرسله قلنا قد أثنى عليه الدراوردى وأبو بكر
ابن العربى وابن الجوزى وجماعة والدليل على انه كان جاريا ان الماء اذا ركد اذا وقع فيه عذرة
الناس والجيف والمحائض والنتن تغير طعمه وريحه ولونه وينجس بذلك اجماعا وليس فى الحديث
استثناء فدل ذلك على جريان مائها فان قيل نقل النووى فى شرح المهذب عن أبى داود انه قال مددت
ردائى على بئر بضاعة ثم ذرعتها فاذا عرضها ستة أذرع وسألت الذى فتح لى باب البستان هل غير
بناؤها عما كان عليه فقال لا قال رأيت فيها ماء متغيرا قلنا ما ذكره الطحاوى اثبات وما نقل أبو داود
عن البستانى نفى والاثبات مقدم على النفى والبستانى الذى فتح الباب مجهول الشخص والحال عنده
فكيف يحتج بقوله ولأن أبا داود توفى بالبصرة فى النصف من شوال سنة خمس وسبعين ومائتين
فبينه وبين زمن النبى صلى الله عليه وسلم مدة كثيرة ودليل التغير غالب وهو مضى السنين المتطاولة

أنه لا يطهر ما لم يخرج
قدر ما فيه أو ثلاثة أمثاله
فذلك الخارج قبل بلوغه
القدر المذكور نجس لانه
لم يحكم بطهارة الحوض
فكذا ما خرج منه بخلاف
ما اذا قلنا بطهارته بمجرد
الخروج فان ذلك
الخارج طاهر لحكمنا
بطهارة الحوض بمجرد
ذلك يدل عليه ما فى
الظهيرية والصحيح أنه
يطهر وان لم يخرج مثل
ما فيه وان رفع انسان
من ذلك الماء الذى خرج
وتوضأ به جاز اه

قال النووي في شرح المهذب وهذه صفتها في زمن أبي داود ولا يلزم ان تكون كانت هكذا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قال الخطابي قد توهم بعضهم ان القاء العذرة والجيف وخروق الحيض في بئر بضاعة كان عادة وتعمدا وهذا لا يظن بذمي ولا وثني فضلا عن مسلم فلم يزل من عادة الناس قديما وحديثا مسلمهم وكافرهم تنزيه الماء وصونه عن النجاسات فكيف يظن بأهل ذلك الزمان وهم أعلى طبقات أهل الدين وأفضل جماعات المسلمين والماء ببلادهم أعز والحاجة اليه أمس من أن يكون هذا صنيعهم بالماء وامتهانهم له وقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم من تغوط في موارد الماء ومشارعه فكيف من اتخذ عيون الماء ومنابعه مطرح الانجاس وانما كان ذلك من أجل ان هذه البئر موضعها في حدور من الارض وكانت السيول تسح هذه الاقذار من الطرق والافنية وتحملها فتلقيها فيه وكان الماء لكثرته وغزارته لا يؤثر فيه وكان جوابه عليه السلام لهم ان الماء الكثير الذي صفته هذه في الكثرة والغزارة لا تؤثر فيه النجاسة لان السؤال انما وقع عن ذلك والجواب انما يقع عنه اه وقال الامام أبو نصر البغدادي المعروف بالاقطع لا يظن بالنبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتوضأ من بئر هذه صفتها مع نزاهته وايثاره الرائحة الطيبة ونهيه عن الامتخاط في الماء فدل ان ذلك كان يفعل في الجاهلية فشك المسلمون في أمرها فبين النبي صلى الله عليه وسلم انه لا أثر لذلك مع كثرة النزح اه وقال الطحاوي ان معنى قوله الماء لا ينجسه شئ والله أعلم انه لا يبقى نجسا بعد اخراج النجاسة منه بالنزح وليس هو على حال كون النجاسة فيها وانما سألوا عنه لانه موضع مشكل لان حيطان البئر لم تغسل وطينها لم يخرج فبين النبي صلى الله عليه وسلم ان ذلك يعفى للضرورة مثل قوله صلى الله عليه وسلم المؤمن لا ينجس ليس معناه انه لا يتنجس وان اصابته النجاسة فان قيل العبرة لعموم اللفظ وهو لا ينجسه شئ لا لخصوص السبب وهو بئر بضاعة فكيف خص هذا العموم بوروده في بئر بضاعة قلنا انما لا يخص عموم اللفظ بسببه اذا لم يكن المخصص مثله في القوة وههنا قد ورد ما يخصصه وهو يساويه في القوة وهو حديث المستيقظ وحديث لا يبولن أحدكم وانما خصصناه بهذين الحديثين دفعا للتناقض فكان من باب الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصيص بالسبب ولانا ما خصصناه ببئر بضاعة بل عدينا حكمه منها الى ما هو في معناها من الماء الجاري وترك عموم ظاهر الحديث لدفع التناقض واجب كذا ذكره السراج الهندي وصاحب المعراج وتعقبه في فتح القدير بانه لا تعارض لان حاصل النهي عن البول في الماء الدائم تنجس الماء الدائم في الجملة لا كل ماء اذ ليست اللام فيه للاستغراق للاجماع على ان الكثير لا ينجس الا بتغيره بالنجاسة وحاصل الماء طهور لا ينجسه شئ عدم تنجس الماء الا بالتغير بحسب ما هو المراد المجمع عليه والا تعارض بين مفهومي هاتين القضيتين واما حديث المستيقظ من منامه فليس فيه تصريح بتنجس الماء بتقدير كون اليد نجسة بل ذلك تعليل منا للنهي المذكور وهو غير لازم أعني تعليله بتنجس الماء عينا بتقدير نجاستها لجواز كونه أعم من النجاسة والكراهة فنقول نهي لتنجس الماء بتقدير كونها متنجسة بما يغير أو للكراهة بتقدير كونها بما لا يغير وأين هو من ذلك الصريح الصحيح لكن يمكن اثبات المعارض بقوله صلى الله عليه وسلم طهور اناء أحدكم اذا ولغ فيه الكلب الحديث فانه يقتضي نجاسة الماء ولا يغير بالولوغ فتعين ذلك الحمل والله سبحانه وتعالى أعلم اه وقد يقال ان اللام في حديث لا يبولن أحدكم في الماء للعموم حتى حرم البول في الماء القليل والكثير جميعا فاختصت القضية الثانية بالتقليل بدليل يوجب تخصيصها حتى لم يحرم الاغتسال في الماء الدائم

(قوله فان قيل العبرة لعموم اللفظ الخ) منشأ السؤال قوله فيما مر قلنا هذا ورد في بئر بضاعة الخ (قوله فاختصت القضية الثانية بالتقليل) المراد بالقضية الثانية تتمة حديث لا يبولن أحدكم في الماء الدائم وهي قوله صلى الله عليه وسلم ولا يغتسلن فيه من الجنابة كما في معراج الدراية وتقدم أيضا

الكثير مثل الغدير العظيم هكذا ذكر في معراج الدراية معزيا الى شيخه العلامة فعلى هذا حاصل
النهي عن البول في الماء تنجس كل ماء راكد فعارض قوله لا ينجسه شيء وكون الاجماع ان الكثير
لا يتنجس الا بالتغير أمر آخر خارج عن مفهوم الحديث واثبات التعارض انما هو باعتبار المفهوم ومن
وممن صرح بان ماء بئر بضاعة كان كثيرا الشافعي رضي الله عنه واما ما استدل به الشافعي فرواه
أصحاب السنن الاربعة عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسئل عن الماء يكون في
الفلاة وما ينوبه من السباع والدواب فقال اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث وأخرجه ابن خزيمة
والحاكم في صحيحيهما قلنا هذا الحديث ضعيف وممن ضعفه الحافظ ابن عبد البر والقاضي اسمعيل
ابن اسحاق وأبو بكر بن العربي المالكيون ونقل ضعفه في البدائع عن ابن المديني وقال أبو داود
ولا يكاد يصح لواحد من الفريقين حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في تقدير الماء ويلزم منه تضعيف
حديث القلتين وان كان رواه في كتابه وسكت عنه وكذا ضعفه الغزالي في الاحياء والروياني في البحر
والحلية قال في البحر هو اختياري واختيار جماعة رأيتهم بخراسان والعراق ذكره النووي كما نقله
عنه السراج الهندي وقال الزيلعي المخرج وقد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في كتاب الامام
طرق هذا الحديث ورواياته واختلاف الفاظه واطال في ذلك اطالة تخص منها تضعيفه له فلذلك
أضرب عن ذكره في كتاب الالمام مع شدة الاحتياج اليه ووجهه ان الاضطراب وقع في سنده ومتنه
ومعناه اما الاول فانه اختلف على أبي أسامة فمرة يقول عن الوليد بن كثير عن محمد بن عباد بن جعفر
ومرة عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير ومرة يروي عن عبد الله بن عبد الله بن عمر ومرة يروي عن عبيد
الله بن عبد الله بن عمر وقد أجاب النووي عن هذا بانه ليس اضطرابا لان الوليد رواه عن كل من
المحمدين فحدث مرة عن أحدهما ومرة عن الآخر ورواه أيضا عبد الله وعبيد الله ابنا عبد الله بن عمر عن
أبيهما وهما أيضا ثبتان واما الاضطراب في متنه ففي رواية الوليد عن محمد بن جعفر بن الزبير لم ينجسه
شيء ورواية محمد بن اسحق باسناده سئل عن الماء يكون في الفلاة فترده السباع والكلاب فقال اذا
كان الماء قلتين لا يحمل الخبث قال البيهقي وهو غريب وقال اسمعيل بن عياش عن محمد بن اسحق
الكلاب والدواب ورواه يزيد بن هارون عن حماد بن سلمة فقال الحسن بن الصباح عنه عن حماد عن
عاصم هو ابن المنذر قال دخلت مع عبيد الله بن عبد الله بن عمر بستانا فيه مقر ماء فيه جلد بعير ميت
فتوضأ منه فقلت أتتوضأ منه وفيه جلد بعير ميت فحدثني عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
اذا بلغ الماء قلتين أو ثلاثا لم ينجسه شيء وروى الدارقطني وابن عدي والعقيلي في كتابه عن القاسم
باسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء أربعين قلة فانه لا يحمل الخبث وضعفه الدارقطني
بالقاسم وروي باسناد صحيح من جهة روح بن القاسم عن ابن المنكدر عن ابن عمر قال اذا بلغ الماء
أربعين قلة لم ينجس وأخرج عن أبي هريرة من جهة بشر بن السري عن ابن لهيعة قال اذا كان الماء
قدر أربعين قلة لم يحمل خبثا قال الدارقطني كذا قال وخالفه غير واحد رووه عن أبي هريرة فقالوا
أربعين غربا ومنهم من قال أربعين دلوا وهذا الاضطراب يوجب الضعف وان وثقت الرجال
وأجاب النووي عن هذا الاضطراب اما عن الشك في قوله قلتين أو ثلاثا فهي رواية شاذة غير ثابتة
فهي متروكة فوجودها كعدمها لكن الطحاوي أثبتها باسناده في شرح معاني الآثار واما ما روي
من أربعين قلة أو أربعين غربا فغير صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم وانما نقل أربعين قلة عن عبد
الله بن عمرو بن العاص وأربعين غربا أي دلوا عن أبي هريرة وحديث النبي صلى الله عليه وسلم مقدم

(قوله فعلى هذا حاصل النهي الخ) مراده رد ما قدمه عن فتح القدير من أنه لا تعارض بين الحديثين بناء على تخصيصهما بالاجماع وحاصله أن التعارض بالنظر الى مفهومهما مع قطع النظر عن الاجماع تأمل (قوله أما الاول فانه اختلف على أبي أسامة الخ) قال أبو بكر ابن العربي في شرح الترمذي مداره على مطعون عليه أو مضطرب في الرواية أو موقوف حسبك أن الشافعي رحمه الله رواه عن الوليد بن كثير هو اباضي منسوب الى عبد الله بن اباض من غلاة الروافض واضطرابه في الرواية أنه روى قلتين أو ثلاثا وروى أربعون قلة وروى أربعون غربا فلا يصير حجة علينا ولئن صح فهو محمول على ما ذكرنا وقد ترك جماعة من أصحابه مذهبه فيه لضعفه كالغزالي والروياني وغيرهما كذا في معراج الدراية

(قوله زاد عليه في فتح القدير) أي زاد وجها آخر على الوجهين اللذين ذكرهما النووي وهو انه اذا لم يعتبر مفهوم الشرط لزم عدم اتمام الجواب وأما الوجه الاول أعني اعتبار مفهوم الشرط فهو حاصل الوجه الثاني الذي ذكره النووي وانما لم يذكر الوجه الثاني الذي ذكره في الفتح لكون النووي يقول بحجية مفهوم الشرط هكذا يستفاد من هذا الكلام وفيه بحث لان مفهوم الشرط فيما زاد على القلتين لا فيما دونهما كما هو مبنى اعتراض النووي الثاني فان ما دونهما ينجس بدلالة النص كما في قوله تعالى ولا تقل لهما أف فاذا تنجس ما كان قلتين فبالاولى تنجس ما دونهما فليس داخلا تحت مفهوم الشرط بل الداخل فيه الزائد عليهما أي يفهم منه ان ما زاد لا ينجس فلا يناسب الحنفي الحمل على المعنى المذكور أعني أنه يضعف عن النجاسة اذ لا يقول بعدم نجاسة ما زاد على القلتين مالم يكن غديرا وهذا كما ترى غير ما ذكره النووي فقوله هذا ان اعتبر مفهوم شرطه اشارة الى ما ذكر النووي غير صواب فكان عليه بيانه وجها مستقلا ولا بأس بذكر عبارة الفتح توضيحا لما قلنا فنقول قال في الفتح معترضا على ما في الهداية هذا يستلزم أحد أمرين اما عدم اتمام الجواب ان لم يعتبر مفهوم شرطه فانه حينئذ لا يفيد حكمه اذا زاد على القلتين والسؤال عن ذلك الماء كيف كان واما اعتبار المفهوم ليتم الجواب والمعنى حينئذ اذا كان قلتين تنجس لا ان زاد فان وجب اعتباره هنا لقيام الدليل عليه وهو كيلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب المطابق كان الثابت به خلاف المذهب اذ لم نقل بانه اذا زاد على قلتين شيئا ما لا ينجس مالم يتغير اه وبهذا تعلم أيضا أن الايراد باعتبار مفهوم الشرط ليس مبنيا على القول بحجيته مطلقا بل مبني على اعتباره هنا لدليل قام عليه كما علمته فتبصر (قوله لكن قال الخبازي الخ) يعني أن الماء اذا كان كثيرا ثم انتقص وصار قلتين ضعف عن حمل النجاسة فيتنجس وأنت خبير أنه ليس في الكلام السابق ما يصلح أن يكون هذا استدراكا عليه نعم يصلح استدراكا على ما رد به صاحب الفتح الوجه الثاني الواقع في كلامه من أنه يلزم أن يكون الثابت به خلاف المذهب ويكون ما به الاستدراك مستفادا من قوله فان قيل الخ وحاصله أن ما زاد على القلتين لا يرد علينا أنه يلزم أن لا يكون نجسا حيث فهم ذلك من تخصيص النجاسة بالقلتين لان التخصيص بذلك لفائدة الرد على من سيقول بعدم النجاسة والذي أوقع الشارح في هذا كله اختصاره عبارة الفتح

على غيره قال النووي وهذا اما نعتمده في الجواب واما الاضطراب في معناه فذكر شمس الائمة السرخسي وتبعه في الهداية ان معنى قوله لم يحمل خبثا انه يضعف عن النجاسة فيتنجس كما يقال هو لا يحمل الكل أي لا يطيقه وهذا امر مردود من وجهين ذكرهما النووي في شرح المهذب الاول انه ثبت في رواية صحيحة لابي داود اذا بلغ الماء قلتين لم ينجس فتحمل الرواية الاخرى عليها فمعنى لم يحمل خبثا لم ينجس وقد قال العلماء أحسن تفسير غريب الحديث ان يفسر بما جاء في رواية أخرى لذلك الحديث الثاني انه صلى الله عليه وسلم جعل القلتين حدا فلو كان كما زعم هذا القائل لكان التقييد بذلك باطلا فان ما دون القلتين يساوي القلتين في هذا زاد عليه في فتح القدير وقال هذا ان اعتبر مفهوم شرطه واما ان لم يعتبر مفهوم شرطه فيلزم عدم اتمام الجواب فانه حينئذ لا يفيد حكمه اذا زاد على القلتين والسؤال عن ذلك الماء كيفما كان والنووي انما اقتصر على ما ذكره لانه يقول بان مفهوم الشرط حجة لكن قال الخبازي ومعنى قوله اذا بلغ الماء قلتين يعني انتقاصا لا ازديادا فان قيل فما فوق القلتين مالم يبلغ عشرا في عشر فهو أيضا يضعف عن احتمال النجاسة فما الفائدة في تخصيصه بالقلتين قيل له من الجائز انه كان يوحى اليه بان مجتهدا سيجيء ويقول بان الماء اذا بلغ قلتين لا يحتمل النجاسة فقال النبي صلى الله عليه وسلم ردا لذلك القول اه وهو كما ترى في غاية البعد قال المحقق في فتح القدير فالمعول عليه الاضطراب في معنى القلة فانه مشترك يقال على الجرة والقربة ورأس الجبل وما فسر به الشافعي منقطع للجهالة فانه قال في مسنده أخبرني مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج باسناد لا يحضرني انه صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال في الحديث بقلال هجر قال ابن جريج رأيت قلال هجر فالقلة تسع قربتين أو قربتين وشيئا قال الشافعي رحمه الله تعالى فالاحتياط أن تجعل قربتين ونصفا فاذا كان خمس قرب كبار كقرب الحجاز لم ينجس الا ان يتغير وهجر بفتح الهاء والجيم قرية بقرب المدينة فثبت بهذا ان حديث القلتين ضعيف فان قلت قد صححه ابن ماجه وابن خزيمة والحاكم وجماعة من أهل الحديث قلت من صححه اعتمد بعض طرقه ولم ينظر الى الفاظه ومفهومها اذ ليس هذا وظيفة المحدث والنظر في ذلك من وظيفة الفقيه اذ غرضه بعد صحة الثبوت الفتوى والعمل بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم العرب أبو العباس بن تيمية في تضعيفه وقال يشبه أن يكون الوليد بن كثير غلط في رفع الحديث

الحديث وعزوه الى ابن عمر فانه دائما يفتي الناس ويحدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والذي رواه معروف عند أهل المدينة وغيرهم لاسيما عند سالم ابنه ونافع مولاه وهذا لم يروه عنه لا سالم ولا نافع ولا عمل به أحد من علماء المدينة وذكر عن التابعين ما يخالف هذا الحديث ثم قال فكيف تكون هذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عموم البلوى فيها ولا ينقلها أحد من الصحابة ولا التابعين لهم باحسان الا رواية مختلفة مضطربة عن ابن عمر لم يعمل بها أحد من أهل المدينة ولا أهل البصرة ولا أهل الشام ولا أهل الكوفة واطال رحمه الله تعالى الكلام بما لا يحتمله هذا الموضع ولا يضر الحافظ ما أخرجه الدارقطني عن سالم عن أبيه لضعفه وقول النووي بان حدها هو ما حده رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي أوجب الله طاعته وحرم مخالفته وحدهم يعني الحنفية مخالف حده صلى الله عليه وسلم مع انه حد بما لا أصل له ولا ضبط فيه مدفوع بان ما استدللتم به ضعيف كما تقدم وما صرنا اليه يشهد له الشرع والعقل اما الشرع فقد قدمنا الاحاديث الواردة في ذلك واما العقل فانا نتيقن بعدم وصول النجاسة الى الجانب الآخر أو يغلب على ظننا والظن كاليقين فقد استعملنا الماء الذي ليس فيه نجاسة يقينا وأبو حنيفة لم يقدر ذلك بشئ بل اعتبر غلبة ظن المكلف فهذا دليل عقلي مؤيد بالاحاديث الصحيحة المتقدمة فكان العمل به متعينا ولان دليلنا وهو حديث النهي عن البول في الماء الراكد ثابت في الصحيحين من رواية أبي هريرة واسلامه متأخر وحديث القلتين حديث ابن عمر واسلامه متقدم والمتأخر ينسخ المتقدم لو ثبت وقال الشافعي وأحمد لو زال تغير القلتين بنفسه طهر الماء مع بقاء البول والعذرة وغيرهما من النجاسات فيكون حينئذ نجاسة البول والعذرة والخمر باعتبار الرائحة واللون والطعم لا لذاتها وهذا لا يعقل ولا تشهد له أصول الشرع ولو أضيفت قلة نجسة الى قلة نجسة عادتا طاهرتين عندهم وهذا يؤدي الى تنجس الماء الطاهر بقليل النجاسة دون كثيرها لانهم نجسوا القلة الطاهرة برطل ماء نجس ولم ينجسوها بقلة نجسة من الماء بل طهروها بها ويؤدي أيضا الى تولد طاهر باجتماع نجسين وهذا مما تحيله العقول (قوله والا فهو كالجاري) أي وان يكن عشرا في عشر فهو كالجاري فلا يتنجس الا اذا تغير أحد أوصافه ثم في قوله كالجاري اشارة الى انه لا يتنجس موضع الوقوع وهو مروي عن أبي يوسف وبه أخذ مشايخ بخارى وهو المختار عندهم كذا في التبيين وقال في فتح القدير وهو الذي ينبغي تصحيحه فينبغي عدم الفرق بين المرئية وغيرها لان الدليل انما يقتضي عند كثرة الماء عدم التنجس الا بالتغير من غير فصل وهو أيضا الحكم المجمع عليه وفي النصاب وعليه الفتوى كذا في شرح منية المصلي وصحح في المبسوط والمفيد أنه يتنجس موضع الوقوع واليه أشار في القدوري بقوله جاز الوضوء من الجانب الآخر وذكر أبو الحسن الكرخي ان كل ما خالطه النجس لا يجوز الوضوء به ولو كان جاريا وهو الصحيح قال الزيلعي فعلى هذا ان ما ذكره المصنف لا يدل على ان موضع الوقوع لا يتنجس لانه لم يجعله الا كالجاري فاذا تنجس موضع الوقوع من الجاري فهذا أولى ان يتنجس وفي البدائع ظاهر الرواية انه لا يتوضأ من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة ولكن يتوضأ من الجانب الآخر ومعناه انه يترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير ثم يتوضأ كذا فسره في الاملاء عن أبي حنيفة لانا تيقنا بالنجاسة في ذلك الجانب وشككنا فيما وراءه وعلى هذا قالوا فيمن استنجى في موضع من حوض لا يجزيه ان يتوضأ من ذلك الموضع قبل تحريك الماء ولو وقعت الجيفة في وسط الحوض على قياس ظاهر الرواية ان كان بين الجيفة وبين كل جانب من الحوض مقدار ما لا يخلص بعضه الى بعض يجوز التوضؤ فيه والا فلا وان كانت غير مرئية بان بال انسان أو اغتسل

(قوله كذا في شرح منية المصلي) أي للعلامة ابن أمير حاج لكنه ذكر عبارة النصاب في بحث الماء الجاري (قوله وذكر أبو الحسن الكرخي الخ) أقول الظاهر أن مراده ما علم فيه النجس بان ظهر عليه أثره لا مجرد المخالطة بدليل قوله ولو جاريا اذ لو كان جاريا ولم يظهر فيه أثر النجس كيف يكون الصحيح عدم جواز الوضوء به وحينئذ فلا ينبغي ذكره هنا لان المراد ما اذا لم يظهر أثر النجاسة وبه يعلم ما في كلام الزيلعي فتدبر ثم رأيت في الشرنبلالية ذكر ما قلته ولله الحمد

والا فهو كالجاري

(قوله وقد توهم بعض المشتغلين الخ) قيل هو على الرومي شيخ المدرسة الاشرفية أورد الرد فضحكت منه وقد أورده الشيخ قاسم في مجلسه على سبيل الاستهزاء بقائله وليس العجب منه بل العجب من الشارح حيث أورده هنا (قوله لكن الجواب عنهما أن ما ليست موصولة وانما هي نكرة موصوفة) أقول النكرة الموصوفة هي التي تقدر بقولك شئ كما ذكره ابن هشام في مغني اللبيب فما ورد على كونها موصلة يرد على كونها موصوفة بالاولى والحق أن الضمير عائد على الماء الجاري المذكور قبله

جنب اختلاف المشايخ فيه قال مشايخ العراق أن حكمه حكم المرئية حتى لا يتوضأ من ذلك الجانب بخلاف الجاري ومشايخنا مما وراء النهر فصلوا بينهما في غير المرئية انه يتوضأ من اى جانب كان كما قالوا جميعا في الماء الجاري وهو الاصح لان غير المرئية لا تستقر في مكان واحد بل ينتقل لكونه مائعا سيالا بطبعه فلم يستيقن بالنجاسة في الجانب الذي يتوضأ منه بخلاف المرئية اه وهكذا مشى قاضيخان انه يترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير وقدر الحوض الصغير في الكفاية شرح الهداية باربع أذرع في أربع وفي الذخيرة عن بعضهم يحرك الماء بيده مقدار ما يحتاج اليه عند الوضوء فان تحركت النجاسة لم يستعمل من ذلك الموضع وقال بعضهم يتحرى في ذلك ان وقع تحريه أن النجاسة لم تخلص الى هذا الموضع توضأ وشرب منه قال في شرح منية المصلي وهو الاصح وفي معراج الدراية معزيا الى المجتبى ان الفتوى على جواز الوضوء من موضع الوقوع واختاره مشايخ بخارى لعموم البلوى حتى قالوا بجواز الوضوء من موضع الاستنجاء قبل التحريك (قوله وهو ما يذهب بتبنة) أى الماء الجاري ما يذهب بتبنة وقد توهم بعض المشتغلين ان هذا الحد فاسد لانه يرد عليه الجمل والسفينة فانهما يذهبان بتبن كثير ومنشأ التوهم ان ما موصولة في كلامه وقد وقع مثلها في عبارة ابن الحاجب فانه قال الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد فقيل يرد عليه الورقة والحجر المكتوب عليه كلمتان فاكثر لان ما موصولة بمعنى الذى لكن الجواب عنهما ان ما ليست موصولة وانما هي نكرة موصوفة فالمعنى الجاري ماء بالمد يذهب بتبنة والكلام لفظ يتضمن كلمتين وقد اختلف في حد الجاري على أقوال منها ما ذكره المصنف وأصحها انه ما يعده الناس جاريا كما ذكره في البدائع والتبيين وكثير من الكتب (قوله فيتوضأ منه) أى من الماء الجاري قال الزيلعي ويجوز ان يعود الى الماء الراكد الذي بلغ عشرا في عشر لانه يجوز الوضوء به في موضع الوقوع ما لم يتغير في رواية وهو المختار عندهم (قوله ان لم ير أثره) أى ان لم يعلم أثر النجس فيه ورأى تستعمل بمعنى علم قال الشاعر * رأيت الله أكبر كل شئ * وانما قلنا هذا لان الطعم والرائحة لا تعلق للبصر بهما وانما الطعم للذوق والرائحة للشم (قوله وهو طعم أو لون أو ريح) أى الاثر ما ذكر وحاصله ان الماء الجاري وما هو في حكمه اذا وقعت فيه نجاسة ان ظهر أثرها لا يجوز الوضوء به والا جاز لان وجود الاثر دليل وجود النجاسة فكل ما تيقنا فيه نجاسة أو غلب على ظننا ذلك لا يجوز الوضوء به جاريا كان أو غيره لان الماء الجاري لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه كما قد يتوهم وظاهر ما في المتون ان الجاري اذا وقعت فيه نجاسة يجوز الوضوء به ان لم ير أثرها سواء كان النجس جيفة مرئية أو غيرها فاذا بال انسان فيه فتوضأ آخر من أسفله جاز ما لم يظهر في الجرية أثره قال محمد في كتاب الاشربة ولو كسرت خابية خمر في الفرات ورجل يتوضأ أسفل منه فلم يجد في الماء طعم الخمر أو ريحه أو لونه يجوز الوضوء به وكذا لو استقرت المرئية فيه بان كانت جيفة ان ظهر أثر النجاسة لا يجوز والا جاز

فالموصول صفة له ويجوز تقديرها نكرة موصوفة لكن مع تخصيص لفظ شئ أى والماء الجاري شئ من الماء يذهب بتبنة ولا يخفى أن الاول أولى وأن الايراد ساقط من أصله اذ لا يخطر في بال عاقل فضلا عن فاضل (قوله ويجوز أن يعود الى الماء الراكد) أقول هذا هو

وهو ما يذهب بتبنة ويتوضأ منه ان لم ير اثره وهو طعم أو لون أو ريح

الاولى لان الجاري لم يذكر مقصودا بل المحدث عنه الماء الدائم والجاري ذكر معترضا في البين فالفاء للتفريع على قوله ان لم يكن عشرا بعشر أى ولا يتوضأ بماء دائم فيه نجس ان لم يكن عشرا بعشر فيتوضأ منه ان لم ير أثره الخ (قوله وانما قلنا هذا الخ) سبقه الى هذا في الحواشي السعدية كما نقله عنه في النهر فقال معترضا على العناية حيث فسر يرى بيبصر فيه بحث فان قوله وهو طعم الخ يمنع حمله على ما ذكره بل معناه ان لم يعلم لها أثر بالطريق الموضوع لعلمه كالذوق والشم والابصار اه قال في النهر وجوابه أنه أراد به الابصار بالبصيرة كما حرره العلامة في قوله تعالى أتأتون الفاحشة وأنتم تبصرون اه ولا يخفى أن تفسير الرؤية بالابصار ثم ادعاء أن المراد به الابصار بالبصيرة خلاف الظاهر ولو كان المراد ذلك لفسرها من أول الامر بالعلم

(قوله لان التغير لما كان علامة على وجود النجاسة لا يلزم من انتفائه انتفاؤه) قال في النهر أقول قد تقرر ان الجاري وما في حكمه لا يتأثر بوقوع النجاسة فيه ما لم يغلب عليه بان يظهر أثرها فيه فمجرد التيقن بوجود النجاسة لا أثر له والا لاستوى الحال بين جريه على الاكثر والاقل فما في الفتح أوجه اه وأقول لا يخفى منع الملازمة التي ادعاها لانه اذا كان الاقل جاريا على الجيفة وان تحقق بوجودها ولكن ما استعمله من هذا النهر مثلا لم تحصل التيقن بكونه جرى عليها بل ولا غلبة الظن وليس المراد أنه يعتبر مجرد التيقن بوجود النجاسة بل مع غلبة الظن باستعمال ما جرى عليها بدليل التفرقة وان كان ليس ذلك في كلامه لكنه مراد بقرينة السياق فتأمل منصفا ثم رأيت في شرح هدية ابن العماد لشيخ شيوخ مشايخنا العارف بالله تعالى سيدي عبد الغني النابلسي قال بعد نقله لكلام النهر قلت نعم مجرد التيقن بالنجاسة لا أثر له ولكن هذا ٨٩ في نجاسة غير مرئية في الماء كالبول والغائط والدم والخمر اذا تيقنا وقوعه فيه فلا ينجس ما لم يظهر الاثر وأما في نحو الجيفة المرئية المتحققة أي احتياج الى اشتراط الاثر مع تحقق وجودها في الماء فما في البحر أوجه اه قلت ولا بد من ضم ما قلناه ليتم الجواب والا فمجرد ذلك لا يكفي وبعد هذا فما ذكره الشارح تبع فيه ما في أكثر الفتاوى ولكنه قدم أن ظاهر ما في المتون اعتبار ظهور الاثر مطلقا ومما هو معلوم أن ما في المتون مقدم على ما في الشروح وما في الشروح مقدم على ما في الفتاوى فالظاهر تقديم ما هو ظاهر المتون لا سيما وقد رجحه المحقق ابن الهمام وتلميذه العلامة قاسم وقد مشى عليه الشيخ علاء الدين في شرح التنوير قال وأقره المصنف وفي القهستاني عن المضمرات عن النصاب وعليه الفتوى اه ﴿ تنبيه ﴾ ههنا مسئلة مهمة لا بأس بالتعرض لها وان كان في ذكرها طول لافتقاره بشدة الاحتياج اليها فنقول قال العلامة عبد الرحمن أفندي العمادي مفتي دمشق في كتابه هدية ابن العماد مسئلة قال صاحب مجمع الفتاوى في الخزانة ماء الثلج اذا جرى على طريق فيه سرقين ونجاسة ان تغيبت النجاسة واختلطت حتى لا يرى أثرها يتوضأ منه ولو كان جميع بطن النهر نجسا فان كان الماء كثيرا لا يرى ما تحته فهو طاهر وان كان يرى فهو نجس وفي الملتقط قال بعض المشايخ الماء طاهر وان قل اذا كان جاريا قلت وهذه المسائل يستأنس بها لما عمت به البلوى في بلادنا من اعتمادهم اجراء الماء بسرقين الدواب فاحفظ فانها أقرب ما ظفرنا به

سواء أخذت الجيفة الجرية أو نصفها انما العبرة لظهور الاثر ويوافقه ما في الينابيع قال أبو يوسف في ساقية صغيرة فيها كلب ميت سد عرضها فيجري الماء فوقه وتحته انه لا بأس بالوضوء أسفل منه اذا لم يتغير طعمه أو لونه أو ريحه وقيل ينبغي ان يكون هذا قول أبي يوسف خاصة أما عند أبي حنيفة ومحمد لا يجوز الوضوء أسفل من الكلب اه ما في الينابيع لكن المذكور في الفتاوى كفتاوى قاضيخان والتجنيس والولوالجي والخلاصة وفي البدائع وكثير من كتب أئمتنا ان الاثر انما يعتبر في غير الجيفة أما في الجيفة فانه ينظر ان كان كله أو أكثره يجري عليها لا يجوز الوضوء به وان كان الاقل يجوز الوضوء وان كان النصف فالقياس الجواز والاستحسان انه لا يجوز وهو الاحوط ونظير هذا ماء المطر اذا جرى في ميزاب من السطح وكان على السطح عذرة فالماء طاهر لان الذي يجري على غير العذرة أكثر وان كانت العذرة عند الميزاب فان كان الماء كله أو أكثره أو نصفه يلاقي العذرة فهو نجس وان كان أكثره لا يلاقي العذرة فهو طاهر وكذا أيضا ماء المطر اذا جرى على عذرات واستنقع في موضع كان الجواب كذلك ورجح في فتح القدير ان العبرة لظهور الاثر مطلقا لان الحديث وهو قوله الماء طهور لا ينجسه شئ لما حمل على الجاري كان مقتضاه جواز التوضؤ من أسفله وان أخذت الجيفة أكثر الماء ولم يتغير فقولهم اذا أخذت الجيفة أكثر الماء أو نصفه لا يجوز يحتاج الى مخصص قال ويوافقه ما عن أبي يوسف وقد نقلناه عن الينابيع وقال تلميذه العلامة قاسم في رسالته المختار اعتبار ما عن أبي يوسف اه لكن لقائل أن يقول الاوجه ما في أكثر الكتب وقد صححه في التجنيس لصاحب الهداية لان العلماء رضي الله عنهم انما قالوا بان الماء الجاري اذا وقعت فيه نجاسة يجوز الوضوء به اذا لم ير أثرها لان النجاسة لا تستقر مع جريان الماء فلما لم يظهر أثرها علم ان الماء ذهب بعينها ولم تبق عينها موجودة فجاز استعمال الماء أما اذا كانت النجاسة جيفة وكان الماء يجري على أكثرها أو نصفها تيقنا بوجود النجاسة فيه وقد تقدم ان كل ما تيقنا وجود النجاسة فيه أو غلب على ظننا وجودها فيه لا يجوز استعماله فكان هذا مأخوذا من دلالة الاجماع لان الحديث لما حمل بالاجماع على الماء الذي لم يتغير لاجل انه عند التغير تيقن بوجود النجاسة كان التغير دليل وجود النجاسة فيما يمكن فيه ذلك أما في الجيفة فقد تيقنا بوجودها فلا يجوز استعمال الماء التي هي فيه أو أكثرها أو نصفها من غير اعتبار التغير لان التغير لما كان علامة على وجود النجاسة لا يلزم من انتفائه انتفاؤه فكان الاجماع مخصصا للحديث

فى ذلك بعد التنقيب والتنقير فى الكتب المعتبرات وان ذلك من أهم المهمات ولاسيما اذا انضم الى ذلك ماذكر ابن نجيم وغيره فى فروع القاعدة المشهورة أعنى قولهم المشقة تجلب التيسير من العفو عن نجاسة المعذور وعدم الحكم بنجاسة الماء اذا لاقى المتنجس الا بالانفصال وماذكروه فى الحكم بالطهارة فى الاستنجاء مع ان الماء كلما لاقى النجاسة يتنجس وبان الماء لا يضره التغير بالمكث والطين والطحلب وكلما يعسر صونه عنه اه وقد أطال هنا سيدى العارف فى شرحه ولكن اذكر منه المحتاج اليه فى شرح هذا المحل فنقول السرقين هو الزبل ومعنى كون النجاسة تغيبت عدم ظهور أثرها وهذا مبنى على عدم اشتراط المدد فى الماء الجارى والظاهر ان المراد بقوله لا يرى ماتحته لا ترى النجاسة التى هى فى بطن النهر حتى لو كانت ترى والماء يمر عليها فهى بمنزلة الجيفة ومقتضاه نجاسة ذلك الماء وان كان جاريا ومانقله عن الملتقط معناه اذا لم يظهر فى الماء أثر النجاسة ويكون هذا كالقول الآخر فى مسئلة الجيفة الناظر الى ظهور الاثر وعدمه وحاصل الكلام على ماعمت به البلوى انه يعتبر تغير أحد الاوصاف بنجاسة السرقين وعدم ذلك فاذا وضع السرقين فى مقسم الماء الى البيوت ونحوها المسمى بالطالع وجرى مع الماء فى القساطل فالماء نجس فاذا ركد الزبل فى وسط القساطل وجرى الماء صافيا كان نظير مسئلة مالو جرى ماء الثلج على النجاسة أو كان بطن النهر نجسا وجرى الماء عليه ولم تتغير احد أوصافه بالنجاسة فان ذلك الماء طاهر كله وكذلك هذا فاذا وصل الماء الى الحياض فى البيوت فان وصل متغيرا احد الاوصاف بالزبل أو عين الزبل ظاهرة فيه فهو نجس من غير شك فاذا استقر فى حوض دون القدر الكثير فهو نجس وان صفا بعد ذلك فى الحوض وزال تغيره بنفسه لانه ماء نجس والماء النجس لا يطهر بزوال تغيره بنفسه لاسيما وقد ركد الزبل فى أسفله وان استقر فى حوض كبير فهو نجس أيضا مادام متغيرا أو زال تغيره بنفسه أيضا وأما اذا استمر الماء جاريا بعد ذلك الى أن أتى الماء صافيا وزال تغير الحوض بذلك الماء الصافى فانه يطهر الماء كله سواء كان الحوض ٩٠ صغيرا أو كبيرا وان كان الزبل فى أسفله راكدا مادام الماء الصافى فى ذلك الحوض يدخل من مكان ويخرج من مكان فاذا انقطع الجريان بعد ذلك وكان الحوض صغيرا والزبل فى أسفله راكدا فالحوض نجس الى ان يصير الزبل الذى فى أسفله حمأة وهى الطين الاسود فلا يكون نجسا حينئذ واذا كان الحوض كبيرا فالامر فيه يسير هذا ما نعامل به أنفسنا فى هذه المسئلة حيث ابتلينا بها ولم نجد فيها نقلا صريحا اه كلامه قدس سره قلت ومعنى قوله فالحوض نجس الى ان يصير الزبل الذى فى أسفله حمأة فلا يكون نجسا حينئذ يعنى اذا جرى بعد ذلك لا بمجرد صيرورة الزبل حمأة كما يعلم مما مر ثم قال قدس سره وظاهر كلام المصنف رحمه الله هنا ان العفو فى ذلك كائن وان ظهر أثر السرقين فى الماء حملا على التغير بالمكث ونحو ذلك مما فيه الضرورة والصواب ماذكرناه أولا ان أثر النجاسة اذا ظهر فى الماء فلا عفو حينئذ لعدم الضرورة بانتظار صفو الماء غايته العفو عن النجاسة المستقرة فى باطن القساطل اذا جرى الماء عليها صافيا على حسب ماقدمنا بيانه وعدم تنجيس الماء الطاهر بالزبل النجس للضرورة حيث لا يجرى الماء الا به لكونه يسد خروق القساطل فلا ينفذ الماء منها ويبقى جاريا فوقه اه قلت ولا يخفى انه على القول باشتراط ظهور الاثر فى الجارى يكون طاهرا فلا حاجة الى القول بالعفو عنه بناء عليه ثم نقل عن ابن حجر الشافعى فى شرح العباب بناء على قول الامام الشافعى رحمه الله اذا ضاق الامر اتسع انه لا يضر تغير أنهر الشام بما فيها من الزبل ولو قليلة لانه لا يمكن جريها المضطر اليه الناس الا به اه قال والظاهر من قوله لا يضر الخ ان المعفو عنه عنده أثر الزبل لا عينه وهذا كله بناء على نجاسة الزبل عندنا وعند الشافعى رحمه الله ثم نقل عبارات الفقهاء فى ذلك وحاصلها ان الروث والخثى عند مالك رحمه الله طاهران وعن زفر روث ما يؤكل لحمه طاهر وعنه أيضا مطلقا كمالك ثم قال وفى كتاب المبتغى بالغين المعجمة الارواث كلها نجسة الا رواية عن محمد انها طاهرة للبلوى وفى هذه الرواية توسعة لارباب الدواب فقل ما يسلمون عن التلطخ بالارواث والاخثاء فتحفظ هذه الرواية اه كلام المبتغى قال واذا أردت تقليد من يقول بالطهارة فانظر فى شروطه فى باقى المسئلة واعمل على ذلك وان قلنا بالفتوى على قول زفر فى طهارة الارواث كلها بالنسبة الى تغير المياه فى بلادنا هذه فلا بعد لان الضرورة داعية الى ذلك كما أفتى علماؤنا رحمهم الله بقول محمد رحمه الله فى

وما قلناه مأخوذ من دلالة الاجماع هذا ما ظهر للعبد الضعيف لكن ينبغى ان تعلم ان هذا أعنى قولهم اذا أخذت الجيفة أقله يجوز الوضوء اذا لم يظهر أثر النجاسة وان قولهم اذا أخذت الجيفة الاكثر أو النصف لا يجوز يعنون وان لم يظهر أثر النجاسة وأما التوضؤ فى عين والماء يخرج منها فان كان فى موضع خروجه جاز وان كان فى غيره فكذلك ان كان قدره أربعا فى أربع فاقل وان كان خمسا فى خمس اختلف فيه واختار السغدى جوازه والخلاف مبنى على انه هل يخرج الماء المستعمل قبل تكرر الاستعمال اذا كان بهذه المساحة أولا وهذه مبنية على نجاسة الماء المستعمل كذا فى فتح القدير وقد

قدمنا ان الفتوى على الجواز مطلقا وكذا صرح في الفتاوى الصغرى وألحقوا بالجاري حوض الحمام
اذا كان الماء ينزل من أعلاه حتى لو أدخلت القصعة النجسة واليد النجسة فيه لا تنجس وهل يشترط
مع ذلك تدارك اغتراف الناس منه فيه خلاف ذكره في المنية وفي المجتبي الاصح انه ان كان يدخل
الماء من الانبوب والغرف متدارك فهو كالجاري وتفسير الغرف ان لا يسكن وجه الماء فيما بين
الغرفتين قال في فتح القدير ثم لابد من كون جريانه لمدد له كما في العين والنهر هو المختار اه وفي
السراج الوهاج ولا يشترط في الماء الجاري المدد وهو الصحيح اه وفي التجنيس والمعراج وغيرهما
الماء الجاري اذا سد من فوق فتوضأ انسان بما يجري في النهر وقد بقي جري الماء كان جائزا لان هذا
ماء جار اه فهذا يشهد لما في السراج وذكر السراج الهندي عن الامام الزاهد أن من حفر نهرا من
حوض صغير وأجرى الماء في النهر وتوضأ بذلك الماء في حال جريانه فاجتمع ذلك الماء في مكان واستقر فيه
فحفر رجل آخر نهرا من ذلك المكان وأجرى الماء فيه وتوضأ به في حال جريانه فاجتمع ذلك الماء في مكان
آخر أيضا ففعل رجل ثالث كذلك جاز وضوء الكل لان كل واحد منهم انما توضأ بالماء حال جريانه والماء
الجاري لا يحتمل النجاسة ما لم يتغير وعن الحسن بن زياد ما يدل على عدم جواز وضوء الثاني والثالث
فانه قال في حفيرتين يخرج الماء من أحدهما ويدخل في الاخرى فتوضأ فيما بينهما جاز والحفيرة التي
يدخل فيها الماء تفسد واذا كان معه ميزاب واسع ومعه اداوة من ماء يحتاج اليه وهو على طمع من وجود
الماء ولكن لا يتيقن ذلك ماذا يصنع حكي عن الشيخ الزاهد أبي الحسن الرستغفني انه كان يقول يأمر
أحد رفقائه انه يصب الماء في طرف من الميزاب وهو يتوضأ فيه وعند الطرف الآخر من الميزاب اناء
يجتمع فيه الماء فالمجتمع طاهر وطهور لان استعماله حصل في حال جريانه والماء الجاري لا يصير مستعملا
باستعماله ومن المشايخ من أنكر هذا القول وقال الماء الجاري انما لا يصير مستعملا اذا كان له مدد
كالعين والنهر أما اذا لم يكن له مدد يصير مستعملا والصحيح القول الاول بدليل مسئلة واقعات الناطفي
ان النهر اذا سد من فوق فتوضأ انسان بما يجري فانه يجوز فان هنالك لم يبق للماء مدد ومع هذا يجوز
التوضؤ به اه ما ذكره السراج الهندي واعلم انه قد تقدم عن فتح القدير ان قولهم ما اجتمع في
الحفيرة الثانية فاسد وكذا كثير من أشباه ذلك انما هو بناء على نجاسة الماء المستعمل فاما على المختار
من طهارته فلا فليحفظ ليفرع عليها ولا يفتى بمثل هذه الفروع (فروع) في الخلاصة معزيا الى الاصل
يتوضأ من الحوض الذي يخاف فيه قذر ولا يتيقنه ولا يجب ان يسأل الى الحاجة اليه عند عدم الدليل
والاصل دليل يطلق الاستعمال وقال عمر رضي الله عنه حين سأل عمرو بن العاص صاحب الحوض
أترده السباع يا صاحب الحوض لا تخبرنا ذكره في الموطأ وكذا اذا وجده متغير اللون والريح ما لم يعلم
انه من نجاسة لان التغير قد يكون بطاهر وقد ينتن الماء للمكث وكذا البئر الذي يدلى فيها الدلاء
والجرار الدنسة يحملها الصغار والعبيد ولا يعلمون الاحكام ويمسها الرستاقيون بالايدي الدنسة
ما لم تعلم يقينا النجاسة ولو ظن الماء نجسا فتوضأ ثم ظهر أنه طاهر جاز وذكر السراج الهندي
عن الفقيه أبي الليث ان عدم وجوب السؤال من طريق الحكم وان سأل كان أحوط لدينه وعلى
هذا الضيف اذا قدم اليه طعام ليس له ان يسأل عنه وفي فوائد الرستغفني التوضؤ على الحوض
أفضل من النهر لان المعتزلة لا يجيزونه من الحياض فيرغمهم بالوضوء منها اه وهذا انما يفيد
الافضلية لهذا العارض ففي مكان لا يتحقق النهر أفضل كذا في فتح القدير وفي معراج الدراية
الآبار المعينة التي عليها الدولاب ببلادنا اذا الماء ينبع من أسفلها او الغرف فيها بالقواديس متدارك فوق تدارك الغرف من
حوض الحمام فلا شك في ان حكم مائها حكم الجاري فلو وقع في حال الدوران في البئر والحال هذه نجاسة لا ينجس تأمل والله تعالى أعلم

طهارة الماء المستعمل لاجل الضرورة وتركوا في ذلك قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله بالنجاسة وأفتوا بقول
زفر وحده في مسائل معدودة خمسة اه كلامه قدس سره والذي يقوى ما ذكره من عدم البعد في الفتوى بطهارة الارواث ما قدمه عن المبتغي من التوسعة لارباب الدواب وانه رواية عن محمد أيضا ولا شك في الضرورة في هذه المسئلة فتحتاج الى التوسعة كما وسع على أرباب الدواب فان الضرورة فيهم ليست بأشد مما هنا فان أكثر المحلات مياهها قليلة وان حياضها لا تكون ملأى دائما والماء ينقطع تارة ويجيء أخرى وفي غالب الاوقات يستصحب الماء عين الزبل ويعسر الاستعمال من غير هذا الماء سيما على النساء في بيوتهن فلا يمكنهن الخروج وعند قطع الانهر لكريها تشتد الضرورة الى ذلك مع ان الحياض في أسفلها عين الزبل غالبا ويستمر انقطاعها أياما وما جعل عليكم في الدين من حرج (قوله وألحقوا بالجاري حوض الحمام) قال الرملي أقول وبالاولى الحاق

قيل مسئلة الحوض بناء على الجزء الذى لا يتجزأ فانه عند أهل السنة موجود فى الخارج فتتصل اجزاء النجاسة الى جزء لا يمكن تجزئته فيكون باقى الحوض طاهرا وعند المعتزلة والفلاسفة هو معدوم فيكون كل الماء مجاورا للنجاسة فيكون الحوض نجسا عندهم وقيل فى هذا التقرير نظر اه قالوا ولا باس بالتوضؤ من حب يوضع كوزه فى نواحى الدار و يشرب منه مالم يعلم به قذر و يكره للرجل ان يستخلص لنفسه اناء يتوضأ منه ولا يتوضأ منه غيره وفى فتاوى قاضيخان واختلفوا فى كراهية البول فى الماء الجارى والاصح هو الكراهة وأما البول فى الماء الراكد فقد نقل الشيخ جلال الدين الخبازى فى حاشية الهداية عن أبى الليث انه ليس بحرام اجماعا بل مكروه ونقل غيره انه حرام و يحمل على كراهة التحريم لان غاية ما يفيده الحديث كراهة التحريم فينبغى على هذا أن يكون البول فى الماء الجارى مكروها كراهة تنزيه فرقا بينه وبين البول فى الماء الراكد وفى فتاوى قاضيخان اذا ورد الرجل ماء فاخبره مسلم انه نجس لا يجوز له ان يتوضأ بذلك الماء قالوا هذا اذا كان عدلا فان كان فاسقا لا يصدق وفى المستور روايتان اه وفى المبتغى بالغين المعجمة وبرؤية أثر أقدام الوحوش عند الماء القليل لا يتوضأ به سبع مر بالركية وغلب على ظنه شربه منها تنجس والا فلا اه وينبغى ان يحمل الاول على ما اذا غلب على ظنه ان الوحوش شربت منه بدليل الفرع الثانى والا فمجرد الشك لا يمنع الوضوء به بدليل ما قدمنا نقله عن الاصل انه يتوضأ من الحوض الذى يخاف فيه قذرا ولا يتيقنه و ينبغى ان يحمل التيقن المذكور فى الاصل من قوله ولا يتيقنه على غلبة الظن والخوف على الشك أو الوهم كما لا يخفى وفى التجنيس من دخل الحمام واغتسل وخرج من غير نعل لم يكن به باس لما فيه من الضرورة والبلوى اه وسيأتى بقية هذا ان شاء الله تعالى فى بحث المستعمل (قوله وموت ما لا دم له فيه كالبق والذباب والزنبور والعقرب والسمك والضفدع والسرطان لا ينجسه) أى موت حيوان ليس له دم سائل فى الماء القليل لا ينجسه وقد جعل فى الهداية هذه المسئلة مسئلتين فقال أولا وموت ما ليس له نفس سائلة فى الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها ثم قال وموت ما يعيش فى الماء لا يفسده كالسمك والضفدع والسرطان وقد جمعهما قول المصنف وموت

وموت ما لا دم له فيه كالبق والذباب والزنبور والعقرب والسمك والضفدع والسرطان لا ينجسه

(قوله قيل مسئلة الحوض بناء على الجزء الذى لا يتجزأ الخ) بيان ذلك كما فى شرح الهداية لسيدنا الاستاذ عبد الغنى ان الاجسام المركبة كالماء والحجر ونحوهما هم يقولون انها مركبة من الهيولى وهى المادة الكلية ومن الصورة وهى التعين الجزئى فقط فيلزم على هذا أن يكون ماء الحوض كله على مذهبهم متصلا واحدا فلو توضأ فيه صار جميعه مستعملا عندهم لكونه شيأ واحدا وهو باطل فان مذهب أهل السنة والجماعة نصر الله تعالى كلمتهم الى قيام الساعة ان الاجسام كلها مركبة من الجزء الذى لا يتجزأ لا وهما ولا فرضا كما قرر فى موضعه من علم الكلام وهو أربعة أنواع فى كل جسم مركب أى جسم كان نوع من النار ونوع من الهواء ونوع من الماء ونوع من التراب فاذا أراد الله تعالى تركيب جسم من الاجسام جمع بيد قدرته من كل نوع من هذه الانواع الاربعة أجزاء صغارا متلاصقة وضم بعضها الى بعض بتدبير الهى خاص فتكون جسما ثم اذا أراد اعدام ذلك الجسم فرق بين أنواعه فيذهب كل نوع من تلك الاجزاء الى جنسه ثم اذا كان يوم القيامة أعاد تلك الاجزاء الى ما كانت عليه من التركيب وهذا هو البعث الذى وردت به النصوص القطعية ثم ان كل نوع من هذه الانواع الاربعة مركب أيضا من أجزاء صغار لا تحتمل القسمة متلاصقة يشبه بعضها بعضا بحيث تظهر كالشئ الواحد فتتصل وتنقطع لشدة مناسبة بعضها لبعض ولكن لا تشبه أجزاء هذا النوع أجزاء النوع الآخر فالماء أجزاء صغار متلاصقة متناسبة تتصل بعضها ببعض و ينفصل بعضها عن بعض وكذلك الهواء والنار والتراب فلو توضأ أحد بالماء حتى صار بعض تلك الاجزاء مستعملا لا يلزم ان تصير بقية الاجزاء مستعملة كذلك لان الماء عندنا ليس شيأ واحدا الا بحسب ظاهر الصورة التركيبية الحاصلة من اجتماع الاجزاء الصغار التى لا تتجزأ وانما هو مركب من أجزاء متناهية تنفصل وتتصل فلا يلزم استعمال الجميع بل البعض والحق ان الاجزاء فى كل مركب متناهية كما هو مذهب أهل السنة والا لزم ان يدخل ما لا نهاية له فى الوجود وهو باطل باجماع العقلاء كما ثبت بذلك بطلان التسلسل والله تعالى أعلم بالصواب اه (قوله وفى هذا التقرير نظر) أى فى تقريرا بتناء هذه المسئلة على الجزء الذى لا يتجزأ ولعل وجه النظر من حيث التعبير بالنجاسة فانا اذا قلنا بنجاسة الماء المستعمل فان كان الحوض صغيرا يحكم بنجاسته عندنا أيضا وان كان غديرا يلزم ان لا يكون له حكم الجارى عند المعتزلة وانه لو وقعت فيه قطرة بول يكون الحوض نجسا لمجاورة الماء للنجاسة وهل هم يقولون بذلك فلينظر هذا ما ظهر لى والله تعالى أعلم

ما لا دم له لأن مائي المولد لا دم له فكان الأنسب ما ذكره المصنف من حيث الاختصار إلا أنه يرد عليه ما كان مائي المولد والمعاش وله دم سائل فإنه سيأتي أنه لا ينجس في ظاهر الرواية مع أن عبارة المصنف بخلافه فلذا فرق في الهداية بينهما ونقل في الهداية خلاف الشافعي في المسئلة الأولى وكذا في الثانية إلا في السمك وما ذكره من خلاف الشافعي في الأولى ضعيف والصحيح من مذهبه أنه كقولنا كما صرح به النووي في شرح المهذب وفي غاية البيان قال أبو الحسن الكرخي في شرح الجامع الصغير لا أعلم أن فيه خلافا بين الفقهاء ممن تقدم الشافعي وإذا حصل الإجماع في الصدر الأول صار حجة على من بعده اه وقد علمت أنه موافق لغيره وعلى تقدير مخالفته لا يكون خارقا للإجماع فقد قال بقوله القديم يحيى بن أبي كثير التابعي الجليل كما نقله الخطابي ومحمد بن المنكدر الإمام التابعي كما نقله النووي والدليل على أصل المسئلة ما رواه البخاري في صحيحه بإسناده إلى أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه ثم لينزعه فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر شفاء وفي رواية النسائي وابن ماجه من حديث أبي سعيد الخدري فإذا وقع في الطعام فامقلوه فيه فإنه يقدم السم ويؤخر الشفاء ومعنى امقلوه اغمسوه ووجه الاستدلال به أن الطعام قد يكون حارا فيموت بالغمس فيه فلو كان يفسده لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بغمسه ليكون شفاء لنا إذا أكلناه وإذا ثبت الحكم في الذباب ثبت في غيره مما هو بمعناه كالبق والزنابير والعقرب والبعوض والجراد والخنفساء والنحل والنمل والصرصر والجعلان وبنات وردان والبرغوث والقمل إما بدلالة النص أو بالإجماع كذا في المعراج قال الإمام الخطابي وقد تكلم على هذا الحديث من لا خلاق له وقال كيف يجتمع الداء والشفاء في جناحي الذبابة وكيف تعلم ذلك حتى تقدم جناح الداء قال وهذا سؤال جاهل أو متجاهل والذي يجد نفسه ونفوس عامة الحيوان قد جمع فيها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي أشياء متضادة إذا تلاقت تفاسدت ثم يرى الله عز وجل قد ألف بينها وجعلها سببا لبقاء الحيوان وصلاحه لجدير أن لا ينكر اجتماع الداء والدواء في جزأين من حيوان واحد وأن الذي ألهم النحلة اتخاذ بيت عجيب الصنعة وتعسل فيه وألهم النملة كسب قوتها وادخاره لأوان حاجتها إليه هو الذي خلق الذبابة وجعل لها الهداية إلى أن تقدم جناحا وتؤخر آخر لما أراد الله من الابتلاء الذي هو مدرجة التعبد والامتحان الذي هو مضمار التكليف وله في كل شيء حكمة وعلم وما يذكر إلا أولوا الألباب اه وقال بعضهم المراد به داء الكبر والترفع عن استباحة ما أباحته الشريعة المطهرة وأحلته السنة المعظمة فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بمقله دفعا للتكبر والترفع وهذا ضعيف لأنه حينئذ يخرج ذكر الجناحين والشفاء عن الفائدة كذا ذكره السراج الهندي واستدل مشايخنا أيضا على أصل المسئلة بما عن سلمان رضي الله عنه عنه عليه السلام قال يا سلمان كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال أكله وشربه ووضوءه قال الزيلعي رحمه الله تعالى المخرج رواه الدارقطني وقال لم يروه إلا بقية عن سعيد بن أبي سعيد الزبيدي وهو ضعيف ورواه ابن عدي في الكامل وأعله بسعيد هذا وقال هو شيخ مجهول وحديثه غير محفوظ اه قال العلامة في فتح القدير ودفعا بأن بقية هذا هو ابن الوليد روى عنه الأئمة مثل الحمادين وابن المبارك ويزيد بن هرون وابن عيينة ووكيع والأوزاعي وإسحق بن راهويه وشعبة وناهيك بشعبة واحتياطه قال يحيى كان شعبة مجلا لبقية حيث قدم بغداد وقد روى له الجماعة إلا البخاري وأما سعيد بن أبي سعيد هذا فذكره الخطيب وقال واسم أبيه عبد الجبار وكان ثقة فانتفت الجهالة

(قوله إلا أنه يرد عليه ما كان مائي المولد والمعاش وله دم سائل) الإيراد بناء على ظاهر ما سيأتي عن أبي يوسف رحمه الله حيث نفى أن مائي المولد قد يكون له دم سائل وأما على ما قدمه آنفا وما سيأتي عن شمس الأئمة فلا ورود

والحديث مع هذا لا ينزل عن الحسن اه قال في الهداية ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه ولا دم فيها والحرمة ليست من ضرورتها النجاسة كالطين وأورد عليه ذبيحة المجوسي ومتروك التسمية عامدا فانها نجسة مع زوال الدم المسفوح وذبيحة المسلم اذا لم يسل منها الدم لعارض بان أكلت ورق العناب فانها حلال مع ان الدم لم يسل وأجاب الاكمل وغيره عن الاول بان القياس الطهارة كالمسلم الا ان صاحب الشرع أخرجه عن أهلية الذبح فذبحه كلا ذبح وعن الثاني ان الشارع أقام الاهلية واستعمال آلة الذبح مقام الاسالة لاتيانه بما هو داخل تحت قدرته ولا يعتبر بالعوارض لانها لا تدخل تحت القواعد الاصلية وأجاب في معراج الدراية بان ذبيحة المجوسي والوثني وتارك التسمية عمدا طاهر على الاصح وان لم تؤكل لعدم أهلية الذابح وعزاه الى المجتبى ثم قال فان قيل لو كان المنجس هو الدم يلزم أن يكون الدموي من الحيوان نجسا سواء كان قبل الحياة أو بعدها لانه يشتمل على الدم في كلتا الحالتين قلنا الدم حال الحياة في معدنه والدم في معدنه لا يكون نجسا بخلاف الذي بعد الموت لان الدماء بعد الموت تنصب عن مجاريها فلا تبقى في معادنها فيتنجس اللحم بتشربه اياها ولهذا لو قطعت العروق بعد الموت لا يسيل الدم منها وفي صلاة البقالي لو مص البق الدم لم ينجس عند أبي يوسف لانه مستعار وعند محمد ينجسه وفي جمع الخلاف على العكس والاصح في العلق اذا مص الدم انه يفسد الماء قال صاحب المجتبى ومن هذا يعرف حكم القراد والحلم اه واما ما ذكره في الهداية من خلاف الشافعي في الثانية فصحيح قال النووي في شرح المهذب ما يعيش في البحر مما له نفس سائلة ان كان مأكولا فميتته طاهرة ولا شك انه لا ينجس الماء ومالا يؤكل كالضفدع وكذا غيره ان قلنا لا يؤكل فاذا مات في ماء قليل أو مائع قليل أو كثير نجسه لا خلاف فيه عندنا اه واستدل للمذهب في الهداية بقوله ولنا انه مات في معدنه فلا يعطى له حكم النجاسة كبيضة حال محها دما ولانه لا دم فيها اذ الدموي لا يسكن الماء والدم هو المنجس وفي غير الماء قيل غير السمك يفسده لانعدام المعدن وقيل لا يفسده لعدم الدم وهو الاصح اه وقوله كبيضة حال محها بالحاء المهملة فيهما أي تغير صفرتها دما حتى لو صلى وفي كمه تلك البيضة تجوز صلاته بخلاف ما لو صلى وفي كمه قارورة دم حيث لا تجوز لان النجاسة في غير معدنها وعموم قوله مات في معدنه يقتضي ان لا يعطى للوحوش والطيور حكم النجاسة اذا ماتت في معدنها لان معدنها البر ولهذا جعل شمس الائمة تعليل قوله لا دم فيها أصح قال ليس لهذه الحيوانات دم سائل فان ما فيها يبيض بالشمس والدم اذا شمس يسود وكذا في معراج الدراية وتعقبه في فتح القدير بان كون البرية معدنا للسبع محل تأمل في معنى معدن الشئ والذي يفهم منه ما يتولد منه الشئ وعلى التعليل الاول فرع ما لو وقعت البيضة من الدجاجة في الماء رطبة أو يبست لا يتنجس الماء لانها كانت في معدنها وكذا السخلة اذا سقطت من أمها رطبة أو يبست لا تنجس الماء لانها كانت في معدنها ثم لا فرق بين أن يموت في الماء أو خارجه ثم ينتقل اليه في الصحيح وروى عن محمد اذا تفتت الضفدع في الماء كرهت شربه لا للنجاسة بل لحرمة لحمه وقد صارت اجزاؤه في الماء وهذا تصريح بان كراهة شربه تحريمية وبه صرح في التجنيس فقال يحرم شربه وفي فتاوى قاضيخان فان كانت الحية أو الضفدع عظيمة لها دم سائل تفسد الماء وكذا الوزغة الكبيرة في رواية عن أبي يوسف وفي السراج الوهاج الذي يعيش في الماء هو الذي يكون توالده ومثواه فيه سواء كانت لها نفس سائلة أو لم تكن في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه اذا كان لها دم سائل أوجب التنجيس اه وكذا ذكر الاسبيجابي

(قوله سواء كان قبل الحياة) أي قبل زوال الحياة فهو على حذف مضاف والامر سهل (قوله وفي جمع الخلاف على العكس) هكذا النسخ التي رأيناها ولكن الذي في معراج الدراية وفي جمع التفاريق الخلاف الخ فالخلاف مبتدأ لا مضاف اليه جمع فكأنه سقط من قلم الشارح لفظة التفاريق وكأن نسخته محرفة (قوله ومن هذا يعرف حكم القراد والحلم) جمع حلمة محركة وهي دودة تقع في جلد الشاة فاذا دبغ يكون ذلك الموضع رقيقا مدارى عن جامع اللغة (قوله وأما ما ذكره في الهداية من خلاف الشافعي رحمه الله في الثانية) أي مسألة موت ما يعيش في الماء وهذا معطوف على قوله وما ذكره من خلاف الشافعي في الاولى ضعيف (قوله والذي يفهم منه ما يتولد منه الشئ) كون هذا المعنى مرادا في هذا المحل موضع تأمل فتأمل ثم ظهر ان في بعض نسخ فتح القدير سقطا والذي رأيته في نسخة أخرى ما نصه والذي يفهم منه ما يتولد منه الشئ في غير ذي الروح وفيه ما هو مقر بحيث لا يستطيع الانفصال عنه اه فقوله وفيه أي في ذي الروح وبه نظهر المراد تأمل

فما في الفتاوى على غير ظاهر الرواية واختلف في طير الماء ففي السراج الوهاج انه ينجس لانه يتعيش
في الماء ولا يعيش فيه وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان وطير الماء اذا مات في الماء القليل يفسده
هو الصحيح من الرواية عن أبي حنيفة وان مات في غير الماء يفسده باتفاق الروايات لان له دما سائلا وهو
برى الاصل مائى المعاش والمائى ما كان توالده ومعاشه في الماء اه وطير الماء كالبط والاوز وفي
المجتبى الصحيح عن أبي حنيفة في موت طير الماء فيه انه لا ينجسه وقيل ان كان يفرخ في الماء لا يفسده
والا فيفسده اه فقد اختلف التصحيح في طير الماء كما ترى والاوجه ما في شرح الجامع الصغير كما
لا يخفى وفي الكلب المائى اختلاف المشايخ كذا في معراج الدراية من غير ترجيح لكن قال في
الخلاصة الكلب المائى والخنزير المائى اذا مات في الماء أجمعوا انه لا يفسد الماء اه فكأنه لم
يعتبر القول الضعيف كما لا يخفى (وقد وقع لصاحب الهداية هنا وفي بحث الماء المستعمل التعليل
بالعدم ووجه تصحيحه ان العلة متحدة وهي الدم وهو في مثله يجوز كقول محمد في ولد المغصوب لم يضمن
لانه لم يغصب كذا في الكافي وتوضيحه ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز أن يكون الحكم
معلولا بعلل شتى الا ان العلة اذا كانت متعينة يلزم من عدمها عدم المعلول لتوقفه على وجودها وهنا
كذلك لان النجس هو الدم المفسوح لا غير ولا دم لهذه الاشياء بدليل ان الحرارة لازمة الدم والبرودة
لازمة الماء وهما نقيضان فلو كان لها دم لماتت بدوام السكون في الماء كذا في غاية البيان وفي
الهداية والضفدع البرى والبحرى سواء وقيل البرى يفسد لوجود الدم وعدم المعدن وقيل لا يفسده
قال الشارحون الضفدع البحرى هو ما يكون بين أصابعه سترة بخلاف البرى وصحح في السراج
الوهاج عدم الفرق بينهما لكن محله ما اذا لم يكن للبرى دم اما اذا كان له دم سائل فانه يفسده على
الصحيح كذا في شرح منية المصلى والضفدع بكسر الدال والانثى ضفدعة وناس يقولون ضفدع بفتح
الدال وهو لغة ضعيفة وكسر الدال أفصح والبق كبار البعوض واحده بقة وقد يسمى به الفسفس في
بعض الجهات وهو حيوان كالقراد شديد النتن كذا في شرح منية المصلى والزنبور بالضم
وسمى الذباب ذبابا لانه كلما ذب آب أى كلما طرد رجع وفي النهاية وأشار الطحاوى الى ان الطافى من
السمك في الماء يفسده وهو غلط منه فليس في الطافى أكثر فسادا من انه غير مأكول فهو كالضفدع
اه واعلم ان كل ما لا يفسد الماء لا يفسد غير الماء وهو الاصح كذا في المحيط والتحفة والاشبه بالفقه
كذا في البدائع لكن يحرم أكل هذه الحيوانات المذكورة ما عدا السمك الغير الطافى لفساد الغذاء
وخبثه متفسخا أو غيره وقد قدمناه عن التجنيس (قوله والماء المستعمل لقربة أو رفع حدث اذا استقر
في مكان طاهر لا مطهر) اعلم ان الكلام في الماء المستعمل يقع في أربعة مواضع الاول في سببه وقد
أشار اليه بقوله لقربة أو رفع حدث الثاني في وقت ثبوته وقد أشار اليه بقوله اذا استقر في مكان
الثالث في صفته وقد بينها بقوله طاهر الرابع في حكمه وقد بينه بقوله لا مطهر والزيلعى رحمه الله
أدرج الحكم في الصفة وجعل قوله طاهر لا مطهر بيانا لصفته والاولى ما سمعتك تبعا لما في فتح القدير
اما الاول فقد ذكر أبو عبد الله الجرجاني انه يصير مستعملا باقامة القربة بان ينوى الوضوء على الوضوء
حتى يصير عبادة أو برفع الحدث بان توضأ المحدث للتبرد أو للتعليم بلا خلاف بين أصحابنا الثلاثة وذكر
أبو بكر الرازى خلافا وقال انه يصير مستعملا باقامة القربة أو رفع الحدث عندهما وعند محمد باقامة
القربة لا غير استدلالا بمسألة الجنب اذا انغمس في البئر لطلب الدلو فقال محمد الماء طاهر طهور لعدم
اقامة القربة فلو توضأ محدث بنية القربة صار الماء مستعملا بالاجماع ولو توضأ متوضئ للتبرد لا يصير

والماء المستعمل لقربة أو رفع حدث اذا استقر في مكان طاهر لا مطهر

(قوله فما في الفتاوى على غير ظاهر الرواية) قال الشيخ خير الدين الرملي رحمه الله أقول ان أراد المذكور هنا المنقول عن قاضيخان فليس فيه ما يخالف ظاهر الرواية اذ كلامه في الحية والضفدع البريين لا المائى وسيأتى فيه التفصيل المذكور (قوله وقد وقع لصاحب الهداية هنا وفي بحث الماء المستعمل التعليل بالعدم) وذلك حيث قال هنا وفي غير الماء قيل غير السمك يفسده لانعدام المعدن وقيل لا يفسده لعدم الدم وفي بحث الماء المستعمل علل في مسألة البئر بقوله لعدم اشتراط الصب وقوله لعدم نية التقرب قال في غاية البيان هنا قوله لانعدام المعدن فيه نظر فانه لا يجوز التعليل على وجود الشئ بالعدم وقيل لا يفسده لعدم الدم وفيه أيضا نظر لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل شتى الخ (قوله أما الاول فقد ذكر أبو عبد الله الجرجاني انه يصير مستعملا الخ) أى فيكون سبب الاستعمال أحد الامرين المذكورين

مستعملا بالاجماع ولو توضأ المحدث للتبرد صار مستعملا عندهما خلافا لمحمد ولو توضأ المتوضئ بنية القربة صار مستعملا عند الثلاثة قال شمس الأئمة السرخسي التعليل لمحمد بعدم اقامة القربة ليس بقوي لانه غير مروي عنه والصحيح عنده ان ازالة الحدث بالماء مفسدة له الا عند الضرورة كالجنب يدخل البئر لطلب الدلو ومن شرط نية القربة عند محمد استدل بمسئلة البئر وجوابه انه انما لم يصر مستعملا للضرورة لا لان الماء لا يصير مستعملا بازالة الحدث فصار كما لو أدخل الجنب أو الحائض أو المحدث يده في الماء لا يصير مستعملا للضرورة والقياس ان يصير مستعملا عندهم لازالة الحدث ولكن سقط للحاجة اه وأقره عليه العلامة كمال الدين بن الهمام والامام الزيلعي وصرح في البدائع ان الخلاف لم ينقل عنهم نصا وانما مسائلهم تدل عليه وكذا في المحيط لكن قال وهذا الخلاف صحيح عند محمد لان تغير الماء عند محمد باعتبار اقامة القربة به لا باعتبار تحول نجاسة حكمية الى الماء وعندهما تغير الماء باعتبار انه تحول اليه نجاسة حكمية وفي الحالين تحول الى الماء نجاسة حكمية فاوجب تغيره اه والذي يدل على صحة الخلاف ما نقله في المحيط والخلاصة وكثير من الكتب وعزاه الهندي الى صلاة الاثر لمحمد ان الرجل اذا أخذ الماء بفمه وهو جنب ولا يريد المضمضة فغسل يده به أجزأه عن غسل اليد ولا يصير مستعملا عند محمد لعدم قصد القربة وان زال الحدث عن الفم لكن يقال من جهة شمس الأئمة السرخسي أن محمدا انما لم يقل بالاستعمال للضرورة لا لان ازالة الحدث لا توجب الاستعمال وقد علل به في المحيط فقال لم يحكم باستعمال الماء للضرورة ويؤيده ما في فتح القدير أن الذي نعقله أن كلا من التقرب الماحي للسيئات والاسقاط مؤثر في التغير الا ترى أنه انفرد وصف التقرب في صدقة التطوع وأثر التغير حتى حرم على النبي صلى الله عليه وسلم ثم رأينا الاثر عند ثبوت وصف الاسقاط معه غير ذلك وهو أشد فحرم على قرابته الناصرة له فعرفنا أن كلا أثر تغيرا شرعيا وبهذا يبعد قول محمد انه التقرب فقط الا أن يمنع كون هذا مذهبه كما قال شمس الأئمة اه ولو غسل يده للطعام أو منه صار الماء مستعملا لانه أقام به قربة لانه سنة ولو غسل يده من الوسخ لا يصير مستعملا لعدم ازالة الحدث واقامة القربة كذا في المحيط وهذا التعليل يفيد أنه كان متوضئا ولا بد منه كما لا يخفى وقوله فيما قبله لانه أقام قربة يفيد أنه قصد اقامة السنة فلو لم يقصدها لا يصير مستعملا وفيه لو وصلت شعر آدمي الى ذؤابتها فغسلت ذلك الشعر الواصل لم يصر الماء مستعملا ولو غسل رأس انسان مقتول قد بان منه صار الماء مستعملا لان الرأس اذا وجد مع البدن ضم الى البدن وصلى عليه فيكون بمنزلة البدن والشعر لا يضم مع البدن فبالانفصال لم يبق له حكم البدن فلا تكون غسالته مستعملة قال الولوالجي في فتاواه وهذا الفرق يأتي على الرواية المختارة أن شعر الآدمي ليس بنجس أما على الرواية الاخرى لا يتاتى فانه نجس ينجس الماء اه وفي المبتغى وغيره وبتعليم الوضوء للناس لا يصير مستعملا اذا لم يرد به الصلاة بل أراد تعليمه اه ولا يخفى أن التعليم قربة فاذا قصد اقامة القربة ينبغي أن يصير الماء مستعملا كغسل اليدين للطعام فانه لم يرد به الصلاة بل اقامة القربة كما لا يخفى ويؤيده ما في شرح النقاية أولا ان القربة ما تعلق به حكم شرعي وهو استحقاق الثواب ولا شك ان في التعليم المقصود ثوابا وقد يجاب عنه بان هذا الماء لم يستعمل لقربة لان القربة فيه ليست بسبب استعماله انما هي بسبب تعليمه ولذا لو علمه بالقول استغنى عن هذا الفعل بخلاف غسل اليدين من الطعام فان القربة فيه لا تحصل الا باستعماله فافترقا وفي الفتاوى الظهيرية وغسالة الميت نجسة

(قوله والاسقاط مؤثر في تغير) معطوف على التقرب (قوله فلو لم يقصدها لا يصير مستعملا) في النهر ال وعليه فتنبغي اشتراطه في كل سنة كغسل الفم والانف ونحوهما وفي ذلك تردد اه قال الرملي أقول لا تردد اذ لا مانع من اشتراطه حتى لو لم يكن جنبا وقصد بغسل الانف والفم ونحوهما مجرد التنظيف وازالة الدرن والوسخ لا اقامة القربة لا يصير مستعملا تأمل اه وقال الشيخ اسمعيل النية كما تكون مفصلة تكون مجملة وكما تكون قصدية تكون ضمنية فاذا نوى الوضوء على وجه السنة دخل نحو ذلك فيه ضمنا وليس في كلام البحر ما يعين التعيين لكل منها على حدة فتأمله اه

(قوله والاصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة الخ) أقول سيذكر مثله عن السراج في باب النجاسات لكن سيأتي في الجنائز الخلاف في أن نجاسة الميت نجاسة خبث أو حدث وان صاحب المحيط استدل للاول بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز وان صاحب المحيط صححه ونسبه في البدائع الى عامة المشايخ فهذا يدل على ان كلام محمد هنا على اطلاقه في أن غسالته نجسة الا ان يقال ان تنجيسه الماء القليل وعدم صحة صلاة حامله لما عليه من النجاسة غالبا وهو تاويل بعيد لان الاصل الطهارة ولا يحكم بفساد الماء أو الصلاة بالشك وكذا غسالته فتامل (قوله أما اذا توضأ الصبي الخ) في الخانية الصبي العاقل اذا توضأ يريد به التطهير ينبغي ان يصير الماء مستعملا لانه نوى قربة معتبرة اهـ فقوله يريد به التطهير يشير الى انه ان لم يرد به التطهير لا يصير مستعملا وفي قوله ينبغي ايماء الى انه لا رواية عن صاحب المذهب كما قال في القنية (قوله لما عرف ان الحدث والجنابة الخ) قال الشيخ قاسم في حواشي المجمع الحدث يقال بمعنيين بمعنى المانعية الشرعية عما لا يحل بدون الطهارة وهذا لا يتجزى بلا خلاف عند أبي حنيفة وصاحبيه وبمعنى النجاسة الحكمية وهذا يتجزأ ثبوتا وارتفاعا بلا خلاف عند أبي حنيفة وأصحابه وصيرورة الماء مستعملا بازالة الثانية ففي مسئلة البئر سقط الفرض عن الرجلين بلا خلاف والماء الذي أسقط الفرض صار مستعملا بلا خلاف على الصحيح اهـ هذا هو التحقيق فخذه فانه بالاخذ حقيق كذا في حاشية نوح أفندي على الدرر (قوله ولا تلازم الخ) المراد نفي التلازم من احد الجانبين وهو جانب سقوط الفرض أي فانه قد يسقط الفرض ويرتفع الحدث كما اذا أتم الطهارة وقد يسقط ولا يرتفع الحدث كما اذا لم يتمها وأما جانب رفع الحدث فانه اذا وجد لزم منه سقوط الفرض وقد يقال لا تلازم من هذا الجانب

كذا أطلق محمد في الاصل والاصح أنه اذا لم يكن على بدنه نجاسة يصير الماء مستعملا ولا يكون نجسا الا أن محمدا انما أطلق نجاسة الماء لان غسالته لا تخلو عن النجاسة غالبا وفي الخلاصة أما اذا توضأ الصبي في طست هل يصير الماء مستعملا والمختار أنه يصير مستعملا اذا كان الصبي عاقلا اهـ وقد قدمنا حكم ما اذا أدخل يده في الاناء فلتراجع وفي الخلاصة ولو أخذ الماء بفمه لا يريد به المضمضة لا يصير مستعملا عند محمد وكذا لو أخذ بفيه وغسل أعضاءه بذلك وقال أبو يوسف لا يبقى طهورا وهو الصحيح اهـ واعلم أن هذا وأمثاله كقولهم فيمن أدخل يديه الى المرفقين أو احدى رجليه في اجانة يصير الماء مستعملا يفيد أن الماء يصير مستعملا بواحد من ثلاثة اما بازالة الحدث كان معه تقرب أولا أو باقامة القربة كان معه رفع حدث أولا أو باسقاط الفرض فان في هذه المسائل لم يزل الحدث ولا الجنابة عن العضو المغسول لما عرف أن الحدث والجنابة لا يتجزآن زوالا كما لا يتجزآن ثبوتا قالوا وهذا هو الصحيح وكذا لم توجد نية القربة وانما سقط الفرض عن العضو المغسول فكان الاولى ذكر هذا السبب الثالث ولا تلازم بين سقوط الفرض وارتفاع الحدث فسقوط الفرض عن اليد مثلا يقتضي أن لا يجب اعادة غسلها مع بقية الاعضاء ويكون ارتفاع الحدث موقوفا على غسل الباقي وسقوط الفرض هو الاصل في الاستعمال الا أن يقال ان الحدث زال عن العضو زوالا موقوفا لكن المعلل به في كتاب الحسن عن أبي حنيفة كما نقله في فتح القدير اسقاط الفرض في مسئلة ادخال اليد الاناء لغير ضرورة لا ازالة الحدث وفي الخلاصة لو غسل المحدث عضوا آخر سوى أعضاء الوضوء كالفخذ الاصح أنه لا يصير مستعملا بخلاف أعضاء

أيضا فانه قد يرتفع الحدث ولا يسقط الفرض كوضوء الصبي العاقل لما مر من صيرورة مائه مستعملا مع انه لا فرض عليه بقي هل بين سقوط الفرض والقربة تلازم أم لا ان قلنا ان اسقاط الفرض لا ثواب فيه فلا وان قلنا فيه ثواب فنعم قال العلامة المحقق نوح أفندي والذي يقتضيه النظر الصحيح أن الراجح هو الاول لان الثواب في الوضوء المقصود وهو شرعا عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس فغسل عضو منها ليس بوضوء شرعي فكيف يثاب عليه اللهم الا أن يقال انه يثاب على غسل كل عضو منها ثوابا موقوفا على الاتمام فان أتمه أثيب على غسل كل عضو منها والا فلا ويدل عليه ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر اليها بعينيه مع الماء أو مع آخر قطر الماء فاذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة بطشتها يداه مع الماء أو مع آخر قطر الماء فاذا غسل رجليه خرج كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء أو مع آخر قطر الماء حتى يخرج نقيا من الذنوب والآثام اهـ (قوله وفي الخلاصة لو غسل المحدث عضوا سوى أعضاء الوضوء) الاصح أنه لا يصير مستعملا فان قلت على مقابل الاصح كيف يصير مستعملا ولم يوجد واحد من الثلاثة قلت قال في النهر الظاهر ان هذا التفات الى خلاف آخر هو ان الحدث الاصغر اذا وجد هل حل بكل البدن وجعل غسل أعضاء الوضوء رافعا عن الكل تخفيفا أو باعضاء الوضوء فقط قولان وكان الراجح هو الثاني ولذا لم يصر الماء مستعملا بخلافه

الوضوء اه وفي المبتغى بالغين المعجمة وبغسله ثوبا أو دابة تؤكل لا يصير مستعملا ووضوء الحائض مستعمل لان وضوأها مستحب اه ولا يخفى أنه لا يصير مستعملا الا اذا قصدت الاتيان بالمستحب وفي البدائع لو زاد على الثلاث فان أراد بالزيادة ابتداء الوضوء صار الماء مستعملا وان أراد الزيادة على الوضوء الاول اختلف المشايخ فيه اه وفيه كلام قدمناه في بحث تثليث الغسل في السنن فليراجع فانه يقتضي أن الوضوء على الوضوء لا يكون قربة الا اذا اختلف المجلس فحينئذ يكون الماء مستعملا أما اذا اتحد المجلس فلا يكون قربة بل مكروه فيكون الماء غير مستعمل وفي معراج الدراية فان قيل المتوضئ ليس على أعضائه نجاسة لا حقيقية ولا حكمية فكيف يصير الماء مستعملا بنية القربة قلنا لما نوى القربة فقد ازداد طهارة على طهارة ولن تكون طهارة جديدة الا بازالة النجاسة الحكمية حكما فصارت الطهارة على الطهارة وعلى الحدث سواء اه وأما الثاني أعني وقت ثبوت الاستعمال فقال بعض مشايخنا الماء المستعمل ما زايل البدن واستقر في مكان من أرض أو اناء وهو مذهب سفيان الثوري واستدل بمسائل زعم أنها تدل له منها اذا توضأ أو اغتسل وبقي على يده لمعة فاخذ البلل منها في الوضوء أو من أي عضو كان في الغسل وغسل اللمعة يجوز ومنها نقل البلة من مغسول الى ممسوح جائز وان وجد الانفصال ومنها أن الخرقة التي يتمسح بها تجوز الصلاة معها وان كان ما أصابها من البلل كثيرا فاحشا وكذا اذا أصاب ثوبه الماء المستعمل لا يضره وان كان كثيرا وان وجد الانفصال فاما عندنا فما دام على العضو لا يصير مستعملا واذا زايله صار مستعملا وان لم يستقر في مكان فانه ذكر في الاصل أنه اذا مسح رأسه ببلل أخذه من لحيته لم يجز وان لم يستقر في مكان وكذا لو مسح رأسه ببلل باق بعد مسح الخفين لا يجزئه وعلل بانه ماء قد مسح به مرة أشار به الى ما قلنا وقالوا لا يجوز نقل البلة من عضو مغسول الى مثله فدل على أن المذهب ما قلناه ووجهه أن القياس صيرورته مستعملا بنفس الملاقاة لوجود السبب فكان ينبغي أن يؤخذ لكل جزء من العضو جزء من الماء الا أن فيه حرجا فسقط اعتبار حالة الاستعمال في عضو واحد حقيقة أو في عضو واحد حكما كما في الجنابة فاذا زايل العضو زالت الضرورة فظهر حكم الاستعمال بقضية القياس وقد حصل الجواب عن المسئلة الاولى التي استدل بها سفيان وأما عن الثانية فقد ذكر الحاكم الجليل أنها على التفصيل ان لم يكن استعمله في شئ من أعضائه يجوز أما اذا كان استعمله لا يجوز والصحيح أنه يجوز وان استعمله في المغسولات لان فرض الغسل انما تأدى بما جرى على عضوه لا بالبلة الباقية فلم تكن هذه البلة مستعملة بخلاف ما اذا استعمله في المسح على الخف ثم مسح به رأسه حيث لا يجوز لان فرض المسح يتأدى بالبلة وتفصيل الحاكم محمول على هذا وأما ما مسح بالمنديل أو تقاطر على الثوب فهو مستعمل الا أنه لا يمنع جواز الصلاة لان الماء المستعمل طاهر عند محمد وهو المختار وعندهما وان كان نجسا لكن سقوط اعتبار نجاسته ههنا لمكان الضرورة هذا ما قرره صاحب البدائع رحمه الله وذكر في المحيط أن القائل باشتراط الاستقرار سفيان فقط دون أهل المذهب وصحح في الهداية وكثير من الكتب أن المذهب صيرورته مستعملا بمجرد الانفصال وان لم يستقر وصدر به في الكافي وذكر ما في الكنز بصيغة قيل وما ذكره في الكنز هو مذهب سفيان الثوري وابراهيم النخعي وبعض مشايخ بلخ وأبي حفص الكبير وظهير الدين المرغيناني قال في الخلاصة والمختار أنه لا يصير مستعملا ما لم يستقر في مكان ويسكن عن التحرك اه وفي غاية البيان أن مختار فخر الاسلام البزدوي وغيره في شروح الجامع الصغير اجتماعه في مكان بعد المزايلة وفيما اختاره صاحب الهداية حرج عظيم على

المسلمين

على الاول (قوله ووضوء الحائض مستعمل لان وضوأها مستحب) قال في النهر قالوا وضوء الحائض يصير مستعملا لانه يستحب لها الوضوء لكل فريضة وأن تجلس في مصلاها قدرها كيلا تنسى عادتها ومقتضى كلامهم اختصاص ذلك بالفريضة وينبغي انها لو توضأت لتهجد عادي لها أو صلاة ضحى وجلست في مصلاها أن يصير مستعملا ولم أره لهم (قوله وفيه كلام قدمناه الخ) أقول وفيه كلام قدمناه عن النهر فليراجع فانه يقتضي أن كراهة تكرار الوضوء في مجلس اذا تعدد مرارا الا فيما اذا أعاده مرة واحدة

المسلمين اه وفي معراج الدراية عن شيخه أن ما في الهداية في حق من لا ضرورة فيه كثياب غير المتوضئ وقيل في حق المغتسل لانه قليل الوقوع لا في حق المتوضئ اه والحاصل أن المذهب ما في الهداية وما في الكنز اختيار بعض المشايخ ومبنى اختيار ما في الكنز توهم ان ما ذكر في الهداية فيه حرج عظيم كما توهمه في غاية البيان لان الماء الذي يقطر من الاعضاء يصيب ثوب المتوضئ فلو قلنا باستعماله بالانفصال فقط لتنجس ثوبه على القول بنجاسته حتى احتاج بعضهم الى حمله على ثياب غير المتوضئ وبعضهم الى حمله على الغسل كما رأيت وليس ما توهموه من الحرج موجودا فقد قدمنا عن البدائع أن ما يصيب ثوب المتوضئ معفو عنه بالاتفاق وكذا ذكر في غيره وأما في ثياب غير المتوضئ فلا حرج وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا انفصل ولم يستقر بل هو في الهواء فسقط على عضو انسان وجرى فيه من غير أن يأخذه بكفه فعلى قول العامة لا يصح وضوءه وعلى قول البعض يصح الثالث أعني صفة الماء المستعمل لم تذكر في ظاهر الرواية ولهذا ذكر في الكافي الذي هو جمع كلام محمد أن الماء المستعمل لا يجوز التوضؤ به ولم يبين صفته من الطهارة أو النجاسة فلهذا لم تثبت مشايخ العراق خلافا بين أصحابنا في صفته فقالوا طاهر غير طهور عند أصحابنا وغيرهم أثبت الخلاف فقالوا ان عن أبي حنيفة روايتين في رواية محمد عنه أنه طاهر غير طهور وبها أخذ وكذا رواها زفر وعامر عن أبي حنيفة كما ذكره قاضيخان في شرحه وفي رواية أبي يوسف والحسن بن زياد أنه نجس غير أن الحسن روى عنه التغليظ وأبا يوسف روى عنه التخفيف وكل أخذ بما روى وروي عن أبي يوسف أن المستعمل ان كان محدثا أو جنبا فالماء نجس وان كان طاهرا فالماء طاهر وعند زفر ان كان المستعمل محدثا أو جنبا فهو طاهر غير طهور وان كان متوضأ فهو طاهر طهور وقد صحح المشايخ رواية محمد حتى قال في المجتبى وقد صحت الروايات عن الكل أنه طاهر غير طهور الا الحسن وقال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير هو المختار عندنا وهو المذكور في عامة كتب محمد عن أصحابنا فاختاره المحققون من مشايخ ما وراء النهر وفي المحيط أنه المشهور عن أبي حنيفة وفي كثير من الكتب وعليها الفتوى من غير تفصيل بين المحدث والجنب والمذكور في فتاوى الولوالجي والتجنيس في مواضع أن الفتوى على رواية محمد لعموم البلوى الا في الجنب وقد ذكر النووي أن الصحيح من مذهب الشافعي أنه طاهر غير طهور وبه قال أحمد وهو رواية عن مالك ولم يذكر ابن المنذر عنه غيرها وهو قول جمهور السلف والخلف اه وجه رواية النجاسة قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة كذا في الهداية وكثير من الكتب قال في البدائع وجه الاستدلال به حرمة الاغتسال في الماء القليل لاجماعنا على أن الاغتسال في الماء الكثير ليس بحرام فلولا أن القليل من الماء ينجس بالاغتسال بنجاسة الغسالة لم يكن للنهي معنى لان القاء الطاهر في الطاهر ليس بحرام أما تنجيس الطاهر فحرام فكان هذا نهيا عن تنجيس الماء الطاهر بالاغتسال وذا يقتضي التنجس به ولا يقال يحتمل أنه نهي لما فيه من اخراج الماء من أن يكون مطهرا من غير ضرورة وذلك حرام لانا نقول الماء القليل انما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به اذا كان الغير غالبا عليه كماء الورد واللبن فأما اذا كان مغلوبا فلا وههنا الماء المستعمل ما يلاقي البدن ولا شك أن ذلك أقل من غير المستعمل فكيف يخرج به من أن يكون مطهرا فأما ملاقاة النجس الطاهر توجب تنجيس الطاهر وان لم يغلب على الطاهر لاختلاطه بالطاهر على وجه لا يمكن التمييز بينهما فيحكم بنجاسة الكل فثبت أن النهي لما قلنا ولا يقال يحتمل أنه نهي لان أعضاء الجنب لا تخلو عن النجاسة الحقيقية وذا يوجب تنجيس الماء القليل لانا نقول

الحديث مطلق فيجب العمل باطلاقه ولان النهي عن الاغتسال ينصرف الى الاغتسال المسنون لانه
هو المتعارف بين المسلمين والمسنون منه ازالة النجاسة قبل الاغتسال على أن النهي عن ازالة النجاسة
الحقيقية التي على البدن استفيد بالنهي عن البول فيه فوجب حمل النهي على الاغتسال فيه لما ذكرنا
صيانة لكلام صاحب الشرع عن الاعادة الخالية عن الافادة اه وقد حصل من الجواب الاول دفع
ماذكره في فتح القدير تبعا للنووي ومن الجواب الثاني دفع ما في السراج الوهاج كما لا يخفى على من
راجعهما وفي معراج الدراية فان قيل القران في النظم لا يوجب القران في الحكم فلا يلزم تنجس
الماء بالاغتسال قلنا قد بينا أن مطلق النهي للتحريم خصوصا اذا كان مؤكدا بنون التوكيد
لا باعتبار القران اه ويستدل لابي حنيفة وأبي يوسف أيضا بالقياس وأصله الماء المستعمل في
النجاسة الحقيقية والفرع المستعمل في الحكمية بجامع الاستعمال في النجاسة بناء على الغاء وصف
الحقيقي في ثبوت النجاسة وذلك لان معنى الحقيقية ليس الا كون النجاسة موصوفا بها جسم محسوس
مستقل بنفسه عن المكلف لا أن وصف النجاسة حقيقة لا يقوم الا بجسم كذلك وفي غيره مجاز بل
معناه الحقيقي واحد في ذات الجسم وفي الحدث وهذا لانه ليس المحقق لنا من معناها سوى أنها اعتبار
شرعي منع الشارع من قربان الصلاة والسجود حال قيامه لمن قام به الى غاية استعمال الماء فيه فاذا
استعمله قطع ذلك الاعتبار كل ذلك ابتلاء للطاعة فاما أن هناك وصفا حقيقيا عقليا أو محسوس فلا
ومن ادعاه لا يقدر في اثباته على غير الدعوى ويدل على أنه اعتبار اختلافه باختلاف الشرائع ألا ت[رى]
أن الخمر محكوم بنجاسته في شريعتنا وبطهارته في غيرها فعلم أنها ليست سوى اعتبار شرعي ألزم[...]
كذا الى غاية كذا ابتلاء وفي هذا لا تفاوت بين الدم والحدث فانه أيضا ليس الا ذلك الاعتبار فـ[ـثبت]
أن المؤثر نفس وصف النجاسة وهو مشترك في الاصل والفرع فيثبت مثل حكم الاصل وهو نجاسة الما[ء]
المستعمل فيه في الفرع وهو المستعمل في الحدث فيكون نجسا الا أن هذا انما ينتهض على من يـ[ـرى]
كون حكم الاصل ذلك كمالك وأكثر العلماء وأما من يشترط في نجاسته خروجه من الثوب متغيرا بلون
النجاسة كالشافعي فلا فعنده الماء الذي يستعمل في الحقيقية التي لا لون لها بغاير لون الماء كالبول
طاهر يجوز شربه وغسل الثوب به دون ازالة الحدث لانه عنده مستعمل وهو لا يقصر وصف
الاستعمال على رافع الحدث فانما ينتهض عليه بعد الكلام معه في نفس هذا التفصيل وهو سهل غير
انا لسنا الا بصدد توجيه رواية نجاسة المستعمل عن أبي حنيفة على أصولنا فان قيل لو تم ما ذكرت كان
للبلوى تأثير في اسقاط حكمه فالجواب الضرورة لا تعدو حكمها محلها والبلوى فيه انما هي في الثياب
فيسقط اعتبار نجاسة ثوب المتوضئ وتبقى حرمة شربه والطبخ به وغسل الثوب منه ونجاسة من يصيبه
كذا قرر وجه القياس العلامة المحقق كمال الدين بن همام الدين رحمه الله على النجاسة واستدل في
الكفاية للشيخ جلال الدين الخبازي باشارة قوله تعالى عقب الامر بالوضوء والتيمم ولكن يريد
ليطهركم فدل اطلاق التطهير على ثبوت النجاسة في أعضاء الوضوء ودل الحكم بزوالها بعد التوضؤ على
انتقالها الى الماء فيجب الحكم بالنجاسة ثم ان أبا يوسف جعل نجاسته خفيفة لعموم البلوى فيه لتعذر
صيانة الثياب عنه ولكونه محل اجتهاد فاوجب ذلك خفة في حكمه والحسن يجعل نجاسته غليظة
لانها نجاسة حكمية وأنها أغلظ من الحقيقية ألا ترى أنه عفي عن القليل من الحقيقية دون الحكمية
ووجه رواية محمد ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث جابر قال مرضت فأتاني النبي صلى الله
عليه وسلم وأبو بكر يعوداني فوجداني قد أغمي علي فتوضأ النبي صلى الله عليه وسلم ثم صب

(قوله وقد حصل من الجواب الاول دفع ماذكره في فتح القدير) أي من الجواب عن السؤال الاول وهو قوله لا يقال يحتمل أنه نهي لما فيه من اخراج الماء من أن يكون مطهرا الخ والذي ذكره في فتح القدير هو قوله وأما قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة فغاية ما يفيد نهي الاغتسال كراهة التحريم ويجوز كونها لكيلا تسلب الطهورية فيستعمله بعض من لا علم له بذلك في رفع الحدث ويصلي ولا فرق بين هذا وبين كونه يتنجس فيستعمله من لا علم له بحاله في لزوم المحذور وهو الصلاة مع المنافي فيصلح كون كل منهما مثيرا للنهي المذكور اه ووجه الدفع أنه لا يسلزم من الاغتسال في الماء القليل سلب الطهورية فلا يلزم هذا المحذور ولكن لا تنس ما مر في الفساقي من الكلام في الملقى والملاقي فتدبر (قوله ومن الجواب الثاني دفع ما في السراج) أي جواب السؤال الثاني وما في السراج هو ما ذكر في السؤال فانه قال في الحديث وهذا يدل على نجاسته الا أن يجاب عنه أن المغتسل من الجنابة لا يخلو بدنه عن نجاسة المني عادة والعادة كالمتيقن

وضوأه على" فافقت وفى البخارى أيضا أن الناس كانوا يتمسحون بوضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه أنه اذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه فكذا استدل مشايخنا لرواية الطهارة منهم البيهقى فى الشامل وكذا استدل به النووى فى شرح المهذب ولكن لقائل أن يقول ان هذا لا يصلح دليلا للمدعى لان هذا الذى تمسحوا به ليس هو المتساقط من أعضائه عليه الصلاة والسلام فانه يجوز أن يكون هو ما فضل من وضوئه فان فى بعض رواياته الصحيحة فجعل الناس يأخذون من فضل وضوئه فيتمسحون به وفى لفظ النسائى فى هذا الحديث وأخرج بلال فضل وضوئه فابتدره الناس وليس المراد به المتساقط من وضوئه عليه السلام وكذا حديث جابر فصب عليه من وضوئه فان جعل الوضوء اسما لمطلق الماء فلا دلالة فيه على طهارة الماء المستعمل وان أريد بوضوئه فضل مائه الذى توضأ ببعضه لا استعماله فى أعضائه فلا دلالة فيه أيضا وان جعل اسما للماء المعد للوضوء فلا دلالة فيه أيضا فحينئذ لا يدل مع هذه الاحتمالات كذا ذكره العلامة الهندى ولهذا والله أعلم لم يستدل المحقق ابن الهمام بهذه الدلائل لرواية الطهارة وانما استدل بالقياس فقال المعلوم من جهة الشارع أن الآلة التى تسقط الفرض وتقام بها القربة تتدنس وأما الحكم بنجاسة العين شرعا فلا وذلك لان أصله مال الزكاة تدنس باسقاط الفرض به حتى جعل من الاوساخ فى لفظه عليه السلام فحرم على من شرف بقرابته الناصرة له ولم يصل مع هذا الى النجاسة حتى لو صلى حامل دراهم الزكاة صحت فكذا يجب فى الماء أن يتغير على وجه لا يصل الى التنجس وهو سلب الطهورية الا أن يقوم فيه دليل يخصه غير هذا القياس اه لكن قد علمت الدليل الذى ذكرناه لابى حنيفة آنفا فاندفع به هذا القياس وبهذا يترجح القول بالنجاسة ولهذا والله أعلم ذكر صاحب الهداية فى التجنيس أن الفتوى على رواية محمد لعموم البلوى الا فى الجنب كما نقلناه عنه وعن الولوالجى آنفا فانه لما كان دليل النجاسة قويا كان هو المختار الا أن البلوى عمت فى الماء المستعمل فى الحدث الاصغر فافتى المشايخ بالطهارة بخلاف المستعمل فى الاكبر لم يوجد فيه عموم البلوى فكان على المختار من النجاسة ويؤيده ما ذكره شمس الائمة السرخسى فى المبسوط أن قوله فى الاصل اذا اغتسل الطاهر فى البئر أفسده دليل على أن الصحيح من قول أبى حنيفة أن الماء المستعمل نجس لان الفاسد من الماء هو النجس اه لكن رجح فى موضع آخر رواية أبى يوسف القائلة بالتخفيف واستبعد رواية الحسن القائلة بالتغليظ فقال ما رواه الحسن بعيد فان للبلوى تأثيرا فى تخفيف النجاسة ومعنى البلوى فى الماء المستعمل ظاهر فان صون الثياب عنه غير ممكن وهو مختلف فى نجاسته فلذلك خف حكمه اه وفى فتاوى قاضيخان المشهور عن أبى حنيفة وأبى يوسف نجاسة الماء المستعمل لكن قال فى الذخيرة الظاهر أن الماء المستعمل طاهر للجنب والمحدث وقد قدمناه فى الغسل فليراجع ثم اعلم أن الماء المستعمل على قول القائلين بنجاسته نجاسة عينية عند البعض حتى لا يجوز الانتفاع به بوجه ما وعند البعض نجاسته بالمجاورة حتى يجوز الانتفاع به بسائر الوجوه سوى الشرب لان هذا ماء أزيلت به النجاسة الحكمية فصار كما أزيل به النجاسة الحقيقية ووجه الاول أن المجاورة انما تكون بانتقال شئ من عين الى عين ولم يوجد حقيقة الا أنه يتنجس الماء بالاستعمال شرعا فيكون نجسا عينا كذا ذكره الامام صاحب الهداية فى التجنيس ولم يرجح لكن تأخيره وجه الاول يفيد ترجيحه كما هى عادته فى الهداية وفى الخلاصة ويكره شرب الماء المستعمل وأما الماء اذا وقعت فيه نجاسة فان تغير وصف الماء لم يجز الانتفاع به بحال وان لم يتغير الماء جاز الانتفاع به كبل الطين وسقى الدواب اه ولا يخفى ان الكراهة على رواية

(قوله ولا يخفى أن الكراهة على رواية الطهارة) قال الرملى عن النهر وأقول يمكن حمله على رواية النجاسة بناء على أن المطلق منها ينصرف الى التحريم اه فليتأمل

الطهارة اما على رواية النجاسة فحرام لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث والنجس منها وفى البدائع ويكره التوضؤ فى المسجد عند أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد لا بأس به لانه عنده طاهر واما أبو يوسف فلأنه يقول بنجاسته وكذا ماروى عن أبى حنيفة واما على رواية الطهارة عنه فلأنه مستقذر طبعا فيجب تنزيه المسجد عنه كما يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم اه وفى فتاوى قاضيخان وان توضأ فى اناء فى المسجد جاز عندهم * الرابع فى حكمه قال قاضيخان فى فتاواه اتفق أصحابنا فى الروايات الظاهرة ان الماء المستعمل فى البدن لا يبقى طهورا اه وقال فى الهداية انه لا يزيل الاحداث قال الشارحون ان هذا حكمه وقالوا قيد بالاحداث لما انه يزيل الانجاس على ماروى محمد عن أبى حنيفة ان الماء المستعمل طاهر غير طهور لان ازالة النجاسة الحقيقية تجوز بالمائعات عند أبى حنيفة صرح به القوام الاتقانى والكاكى فى المعراج وصاحب النهاية وغيرهم هذا وان كان الماء المستعمل طاهرا عند محمد لكن لا تجوز به ازالة النجاسة الحقيقية عنده لان عنده لا تجوز ازالتها الا بالماء المطلق وقد قدمنا ان الماء المستعمل ليس بمطلق وبهذا يندفع ما توهمه بعض الطلبة فى عصرنا ان الماء المستعمل يزيل الانجاس عند محمد لما انه يقول بطهارته فهو حفظ شيأ وغابت عنه أشياء واندفع أيضا ما توهمه بعض المشتغلين ان الماء المستعمل لا يزيل الانجاس اتفاقا لما انه عند أبى حنيفة وأبى يوسف نجس فلا يزيل ومحمد وان كان يقول بطهارته فعنده لا يزيل الا الماء المطلق كما قدمناه لانه حفظ رواية النجاسة عن أبى حنيفة ونسى رواية الطهارة عنه التى اختارها المحققون وأفتوا بها وذكر فى المجتبى عن القدورى وشرح الارشاد وصلاة الجلالى انه يجوز ازالة النجاسة بالماء المستعمل على الرواية الظاهرة وما ذكرنا من حكمه عندنا فهو مذهب الشافعى وأحمد ورواية عن مالك وذهب الزهرى ومالك والاوزاعى فى أشهر الروايتين عنهما وأبو ثور الى انه مطهر واختاره ابن المنذر واحتجوا بقوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا لان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد أخرى ويحتج لاصحابنا ومن تبعهم ان النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم احتاجوا فى مواطن من أسفارهم الكثيرة الى الماء ولم يجمعوا المستعمل لاستعماله مرة أخرى فان قيل تركوا الجمع لانه لا يجتمع منه شئ فالجواب ان هذا لا يسلم وان سلم فى الوضوء لا يسلم فى الغسل فان قيل لا يلزم من عدم جمعه منع الطهارة به ولهذا لم يجمعوه للشرب والطبخ والعجن والتبرد ونحوها فالجواب ان ترك جمعه للشرب ونحوه للاستقذار فان النفوس تعافه للعادة وان كان طاهرا كما استقذر النبى صلى الله عليه وسلم الضب وتركه فقيل أحرام هو قال لا ولكنى أعافه واما الطهارة مرة ثانية فليس فيه استقذار فتركه يدل على امتناعه واما الجواب عن احتجاجهم فيعلم مما قدمناه فى أول بحث المياه من ان الطهور ليس هو المطهر لغيره فضلا عن التكرار وبما ذكرناه اندفع ما ذكره صدر الشريعة بقوله ونحن نقول لو كان طاهرا لجاز فى السفر الوضوء به ثم الشرب ولم يقل أحد بذلك اه لما علمت أن عدم شربه للاستقذار مع طهارته لا لعدمها (قوله ومسئلة البئر جحط) أى ضابط حكم مسئلة البئر جحط وصورتها جنب انغمس فى البئر للدلو أو للتبرد ولا نجاسة على بدنه فعند أبى حنيفة الرجل والماء نجسان وعند أبى يوسف الرجل جنب على حاله والماء مطهر على حاله وعند محمد الرجل طاهر والماء طاهر طهور فالجيم من النجس علامة نجاستهما والحاء من الحال أى كلاهما بحاله والطاء من الطاهر فرتب حروفه على ترتيب الأئمة فالحرف الاول للامام الاعظم والثانى للثانى والثالث للثالث وجه قول أبى حنيفة ان الفرض قد سقط عن بعض الاعضاء بأول الملاقاة لان النية ليست بشرط لسقوط الفرض فاذا سقط الفرض صار الماء مستعملا عنده

(قوله وفى البدائع ويكره التوضؤ فى المسجد الى آخر ما نقله عن قاضيخان) قال الرملى أقول سيذكر فى شرح قوله فى باب الاعتكاف كراهة التوضؤ فى المسجد ولو فى اناء فراجعه وتأمله ولكن الظاهر ترجيح ما فى فتاوى قاضيخان وقيده بقوله فى اناء لانه لو كان فى غير اناء فهو على الخلاف المتقدم والله تعالى أعلم اه (قول المصنف ومسئلة البئر جحط) قال فى النهر وروى نحط بالنون روى ذلك عن أبى على كما فى غاية البيان

ومسئلة البئر جحط

فيتنجس

فيتنجس الماء والرجل باق على جنابته لبقاء الحدث في بقية الاعضاء وقيل عنده نجاسة الرجل بنجاسة
الماء المستعمل وصحح في شروح الهداية انه نجس بالجنابة عنده وفائدة الخلاف تظهر في تلاوة القرآن
ودخول المسجد اذا تمضمض واستنشق وفي فتاوى قاضيخان ان الاظهر انه يخرج من الجنابة ثم
يتنجس بالماء النجس حتى لو تمضمض واستنشق حل له قراءة القرآن اه ووجه قول أبي يوسف ان
الصب شرط لاسقاط الفرض عنده في غير الماء الجاري وما هو في حكمه ولم يوجد فكان الرجل جنبا
بحاله فاذا لم يسقط الفرض ولم يوجد رفع الحدث ولا نية القربة لا يصير الماء مستعملا فكان بحاله
ووجه قول محمد على ما هو الصحيح عنه ان الصب ليس بشرط عنده فكان الرجل طاهرا ولا يصير الماء
مستعملا وان أزيل به حدث للضرورة وأما على ما خرجه أبو بكر الرازي فانه لا يصير الماء مستعملا
عنده لفقد نية القربة وهي شرط عنده في صيرورته مستعملا وهذه المسئلة أخذ منها أبو بكر الرازي
الاختلاف في سبب استعمال الماء بين الاصحاب وقد تقدم ان أخذه منها غير لازم كما ذكره شمس الائمة
وقال الخبازي في حاشية الهداية قال القدوري رحمه الله كان شيخنا أبو عبد الله الجرجاني يقول الصحيح
عندي من مذهب أصحابنا ان ازالة الحدث توجب استعمال الماء ولا معنى لهذا الخلاف اذ لا نص
فيه وانما لم يأخذ الماء حكم الاستعمال في مسئلة طلب الدلو لمكان الضرورة اذ الحاجة الى الانغماس
في البئر لطلب الدلو مما يتكرر فلو احتاجوا الى الغسل عند نزح ماء البئر كل مرة لحرجوا حرجا عظيما
وصار كالمحدث اذا اغترف الماء بكفه لا يصير مستعملا بلا خلاف وان وجد اسقاط الفرض لمكان
الضرورة بخلاف ما اذا أدخل غير اليد فيه صار الماء مستعملا اه وعن أبي حنيفة ان الرجل طاهر
لان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال من العضو وقال الزيلعي والهندي وغيرهما تبعا
لصاحب الهداية وهذه الرواية أوفق الروايات أي للقياس وفي فتح القدير وشرح المجمع انها الرواية
الصحيحة اه وتعليلهم هذا يفيد انه لو تمضمض واستنشق داخل البئر قبل انفصاله لا يخرج عن
الجنابة لصيرورة الماء مستعملا قبل الانفصال وقد صرح به في السراج الوهاج فعلم بما قررناه ان
المذهب المختار في هذه المسئلة ان الرجل طاهر والماء طاهر غير طهور أما كون الرجل طاهرا
على الصحيح فقد علمته وأما كون الماء مستعملا كذلك على الصحيح فقد علمته أيضا مما قدمناه
قيدنا أصل المسئلة بالجنب لان الطاهر اذا انغمس لطلب الدلو ولم يكن على أعضائه نجاسة لا يصير
الماء مستعملا اتفاقا لعدم ازالة الحدث واقامة القربة وان انغمس للاغتسال صار مستعملا اتفاقا
لوجود اقامة القربة وحكم الحدث حكم الجنابة ذكره في البدائع وكذا حكم الحائض والنفساء اذا نزلا
بعد الانقطاع أما قبل الانقطاع وليس على أعضائهما نجاسة فانهما كالطاهر اذا انغمس للتبرد

(قوله وقيل عنده الخ) هذا مبني على أن الماء لا يعطى له حكم الاستعمال بأول الملاقاة ويدل على ذلك عبارة الخانية فإنها تفيد أن
نجس الماء بالاستعمال بعد الخروج من الجنابة وذلك بتمام الانغماس والا لزم بقاء الجنابة ثم الظاهر أن الرجل على القول
الاول نجس بكل من نجاسة الجنابة ونجاسة الماء للملاقاة بقية جسده الماء المحكوم بنجاسته أول الملاقاة فتأمل (قوله للضرورة)
على هذا التعليل لا يناسب ما ذكره أولا في تصوير المسئلة من قوله أو للتبرد لانه لا ضرورة هناك بخلاف انغماسه لاستخراج الدلو تأمل
ولذا اقتصر في الهداية على ذكر طلب الدلو (قوله فعلم بما قررناه الخ) قال سيدي العارف بالله عبد الغني في شرح
الهدية والحاصل ان هذه المسئلة مسئلة البئر جحط الاقوال الثلاثة فيها ضعيفة لان القولين الاولين مبنيان على نجاسة الماء المستعمل أما على قول الامام أبي حنيفة رحمه الله فظاهر وأما على قول أبي يوسف فالذي منع من الحكم بنجاسة الماء عدم وجود الصب عنده فلو وجد لحكم بالنجاسة ونجاسة المستعمل واشتراط الصب قولان ضعيفان والقول الثالث وهو قول محمد رحمه الله مبني على طهارة الماء المستعمل واشتراط نية القربة له أما طهارة المستعمل فقد ذكرنا فيما سبق أن ذلك هو الصحيح المفتي به وأما اشتراط نية القربة له فغير مأخوذ به لتصريحهم بان الماء يصير مستعملا بكل من رفع الحدث والقربة واسقاط الفرض كما سبق بيانه
فيكون المفتي به على قول محمد طهارة الماء المستعمل فقط لا اشتراط نية القربة ولكن فيه تلفيق في التقليد ولعل ذلك لا يضر لان
أقوال الصحب روايات عن أبي حنيفة كما هو المشهور والكل مذهبه فيصير الماء مستعملا على هذا وان لم ينو القربة وهو طاهر غير
طهور اه والتلفيق انما هو في قول أبي حنيفة ومحمد حيث أخذ بما روي عنه أن الرجل طاهر وبرواية محمد عنه أن المستعمل
طاهر غير طهور ولم يؤخذ بقوله انه مستعمل وهو نجس ولا بقول محمد انه غير مستعمل وبه ظهر وجه قول الشارح ان الرجل طاهر
والماء طاهر غير طهور (قوله والماء طاهر غير طهور) قال الرملي أقول سيأتي قريبا انه طاهر طهور على الصحيح

لانها لاتخرج من الحيض بهذا الوقوع فلا يصير الماء مستعملا كذا في فتاوى قاضيخان والخلاصة وقيدنا بكونه انغمس لطلب الدلو أو للتبرد لانه لو انغمس بقصد الاغتسال للصلاة قالوا صار الماء مستعملا اتفاقا لوجود ازالة الحدث ونية القربة لكن ينبغي ان لا يزول حدثه عند أبي يوسف لما نقلوه عنه ان الصب شرط عنده في غير الماء الجاري وما هو في حكمه لاسقاط الفرض ولم أر من صرح بهذا وقد علمت فيما قدمناه في الكلام على ماء الفساقي ان قولهم بان ماء البئر يصير مستعملا عند الكل مبني على قول ضعيف عن محمد والصحيح من مذهب محمد ان ماء البئر لا يصير مستعملا مطلقا لان المستعمل هو ما تساقط عن الاعضاء وهو مغلوب بالنسبة الى الماء الذي لم يستعمل فاحفظ هذا وكن على ذكر منه ينفعك ان شاء الله تعالى ثم رأيت بعد هذا العلامة ابن أمير حاج في شرح منية المصلي صرح بما ذكرته وقال الماء المستعمل هو الماء الذي لاقى الرجل الذي زال حدثه فيجب نزح جميع الماء على رواية نجاسة الماء المستعمل ولا يجب نزح شيء منها على رواية طهارته بل هو باق على طهوريته وقد عرفت ان رواية الطهارة هي المختارة اهـ فعلى هذا قولهم صار الماء مستعملا معناه صار الماء الملاقي للبدن مستعملا لا ان جميع ماء البئر صار مستعملا وقيدنا بقولنا ليس على أعضائه نجاسة حقيقية لانه لو كان كذلك لتنجس الماء اتفاقا وقيد المسئلة في المحيط بقوله ولم يتدلك فيه ولم يبين مفهومه وكذا في الخلاصة والظاهر منه انه اذا نزل للدلو وتدلك في الماء صار الماء مستعملا اتفاقا لان الدلك فعل منه قائم مقام نية الاغتسال فصار كما لو نزل للاغتسال وقيد المسئلة بعضهم بان لا يكون استنجى بالاحجار فمفهومه انه لو كان مستنجيا بالاحجار تنجس الماء اتفاقا لكن هذا يبتنى على ان الحجر في الاستنجاء مخفف لا مطهر وفيه خلاف ذكره في التجنيس وذكر ان المختار انه مخفف لا مطهر وسنذكره ان شاء الله تعالى في موضعه فان قلت لم قال أبو يوسف بان الصب شرط في العضو لا في الثوب وما الفرق بينهما قلت روى عن أبي يوسف روايتان في رواية ان الصب شرط فيهما ووجهه ان القياس يأبى التطهير بالغسل لان الماء يتنجس باول الملاقاة وانما حكمنا بالطهارة ضرورة ان الشرع كلفنا بالتطهير والتكليف يعتمد القدرة وسمى الماء طهورا وذلك يقتضي حصول الطهارة به والضرورة تندفع بطريق الصب فلا ضرورة الى طريق آخر مع ان الماء حالة الصب بمنزلة ماء جار وفي غير حالة الصب راكد والراكد أضعف من الجاري وفي رواية ان الصب شرط في العضو لا في الثوب وهو المشهور عنه ووجهه ان غسل الثياب بطريق الصب لا يتحقق الا بكلفة ومشقة لانها تغسلها النساء عادة وكل امرأة لا تجد خادما يصب الماء عليها ولا ماء جاريا وأما غسل البدن يتحقق بطريق الصب من غير كلفة كذا في النهاية وقال القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي جنب اغتسل في بئر ثم في بئر الى العشرة قال أبو يوسف تنجس الآبار كلها وقال محمد يخرج من الثالثة طاهرا ثم ينظر ان كان على بدنه عين نجاسة تنجست المياه كلها وان لم يكن عين نجاسة صارت المياه كلها مستعملة ثم بعد الثالثة ان وجدت منه النية يصير مستعملا وان لم توجد منه النية لا يصير مستعملا عنده ولو انه غسل الثوب النجس في اجانة وعصره ثم في اجانة الى العشرة فان الثوب يخرج من الثالثة طاهرا والمياه الثلاثة نجسة في قولهم جميعا وأبو يوسف فرق بين الثوب والبدن فقال لان في الثوب ضرورة ولا ضرورة في البدن اهـ ولا يخفى ان مقتضى مذهب أبي يوسف من اشتراط الصب ان لا تتنجس المياه كلها عنده لما ان الحدث لم يزل ونية الاغتسال وان وجدت لكن لا اعتبار بها اذا لم يصح الغسل عنده وقد علمت فيما قدمناه عند الكلام على ماء الفساقي ان ما ذكره الاسبيجابي وغيره من كون ماء الآبار

(قوله لكن ينبغي الخ) أقول فيه نظر لانه مخالف لاطلاقهم الاتفاق وعبر في السراج بقوله بلا خلاف وكذا بقوله بالاتفاق الا في قول زفر والذي يظهر لي ان أبا يوسف انما يشترط الصب فيما اذا لم ينو الاغتسال ليجعل الصب قائما مقام النية ويدل عليه ما سيأتي من انه لو تدلك صار مستعملا بالاتفاق لقيامه مقام نية الاغتسال (قوله وقد علمت فيما قدمناه في الكلام على ماء الفساقي الخ) أقول قد قدمنا الكلام على ذلك فلا حاجة الى الاعادة بعد احاطتك بما هنالك وما نقله عن ابن أمير حاج لا يقوى على معارضته كلام الدبوسي المتقدم وعلى اطلاق عباراتهم باستعمال الماء اتفاقا وعلى هذا فلا حاجة الى البناء على ما ذكر ولا الى تأويل الكلام بخلاف المتبادر منه الى الافهام ثم رأيت في شرح نظم الكنز للعلامة المقدسي قال ما نصه واما تأويل الكلام بان المراد بصيرورته مستعملا صيرورة ما لاقى أعضاءه منه مستعملا فهذا بعيد جدا اذ لا يحتاج الى التنصيص على ذلك أصلا اهـ (قوله والظاهر منه انه اذا نزل للدلو وتدلك في الماء صار الماء مستعملا) أي اذا لم يكن تدلكه لازالة الوسخ كما في شرح المنية للحلبي

يصير مستعملا عند محمد مبني على القول الضعيف لا على الصحيح فارجع اليه تجد لك فرجا كبيرا ان شاء الله تعالى وقد ظهر لي ان قولهم بنجاسة ماء الآبار عند أبي يوسف وقولهم بنجاسة ماء البئر اذا نزل للاغتسال عنده مفرع على رواية عن أبي يوسف ان من نزل في البئر وهو جنب كان الماء نجسا والرجل نجس وقد ذكر هذه الرواية عنه الاسبيجابي وذكر هذه الفروع بعدها فالظاهر انها مفرعة عليها الا على القول المشهور عنه ان الرجل بحاله والماء بحاله والله الهادي للصواب (قوله وكل اهاب دبغ فقد طهر) لما كان يتعلق بدباغ الاهاب ثلاث مسائل طهارته وهي تتعلق بكتاب الصيد والصلاة فيه وهي تتعلق بكتاب الصلاة والوضوء منه بان يجعل قربة وهي تتعلق بالمياه ذكر في بحث المياه لافادة جواز الوضوء منه بطريق الاستطراد فاندفع بهذا ما قيل ان هذا الموضع ليس لبيان هذه المسئلة والاهاب الجلد غير المدبوغ والجمع أهب بضمتين وبفتحتين اسم له وأما الاديم فهو الجلد المدبوغ وجمعه أدم بفتحتين كذا في المغرب وكذا يسمى صرما وجرابا كذا في النهاية وقوله كل اهاب يتناول كل جلد يحتمل الدباغة لا ما لا يحتمله فلا حاجة الى استثنائه وبه يندفع ما ذكره الهندي انه كان ينبغي استثناء جلد الحية فلا يطهر جلد الحية والفأرة به كاللحم وكذا لا يطهر بالذكاة لان الذكاة انما تقام مقام الدباغ فيما يحتمله كذا في التجنيس وفيه اذا أصلح أمعاء شاة ميتة فصلى وهي معه جازت صلاته لانه يتخذ منها الاوتار وهو كالدباغ وكذلك العقب والعصب وكذا لو دبغ المثانة فجعل فيها اللبن جاز ولا يفسد اللبن وكذلك الكرش ان كان يقدر على اصلاحه وقال أبو يوسف في الاملاء ان الكرش لا يطهر لانه كاللحم اه وأما قميص الحية فهو طاهر كذا في السراج الوهاج ثم الدباغ هو ما يمنع عود الفساد الى الجلد عند حصول الماء فيه والدباغ على ضربين حقيقي وحكمي فالحقيقي هو ان يدبغ بشئ له قيمة كالشب والقرظ والعفص وقشور الرمان ولحى الشجر والملح وما أشبه ذلك وضبط بعضهم الشب بالباء الموحدة وذكر الازهري ان غيره تصحيف وضبطه بعضهم بالثاء المثلثة وهو نبت طيب الرائحة مر الطعم يدبغ به ذكره الجوهري في الصحاح وبأيهما كان فالدباغ به جائز وأما القرظ فهو بالظاء لا بالضاد ورق شجر السلم بفتح السين واللام ومنه أديم مقروظ أي مدبوغ بالقرظ قالوا والقرظ نبت بنواحي تهامة كذا ذكره النووي في شرح المهذب وانما نبهنا عليه لانه يوجد مصحفا في كثير من كتب الفقه ويقرأ بالضاد والحكمي ان يدبغ بالتشميس والتتريب والالقاء في الريح لا بمجرد التجفيف والنوعان مستويان في سائر الاحكام الا في حكم واحد وهو انه لو أصابه الماء بعد الدباغ الحقيقي لا يعود نجسا باتفاق الروايات وبعد الحكمي فيه روايتان وسنتكلم على المختارة مع نظائرها ان شاء الله تعالى (قوله الا جلد الخنزير والآدمي) يعني كل اهاب دبغ جاز استعماله شرعا الا جلد الخنزير لنجاسة عينه وجلد الآدمي لكرامته وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان الاستثناء من الطهارة نجاسة وهذا في جلد الخنزير مسلم فانه لا يطهر بالدباغ وأما جلد

(قوله وسنتكلم على المختارة مع نظائرها) قال الرملي الذي يأتي ترجيح عدم العود (قوله وبهذا التقرير اندفع ما قيل) أي ما قاله بعض شراح الوقاية وهذا التقرير لبعض محشي صدر الشريعة قال الفاضل قاضي زاده ثم انه قال الزيلعي في شرح الكنز واستثناء الآدمي مع الخنزير يدل على انه لا يطهر وليس كذلك بل اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز به الانتفاع لسائر أجزائه وقال بعض شراح الوقاية الاستثناء من الطهارة نجاسة وهذا في جلد الخنزير مسلم فانه لا يطهر بالدباغ ١٠٥ وأما جلد الآدمي ففي غاية السروجي ذكر انه اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز الانتفاع به كسائر أجزائه فكيف يصح هذا الاستثناء وقصد المحشي يعقوب باشا أن يصحح هذا الاستثناء فقال يعني جاز استعماله شرعا الا جلد الخنزير لنجاسته

وكل اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير والادمي

وجلد الآدمي لكرامته ثم قال فلا يرد ما قيل ان الاستثناء من الطهارة نجاسة وهذا في جلد الخنزير مسلم فانه لا يطهر بالدباغ وأما جلد الآدمي فقد ذكر انه اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز الانتفاع به كسائر أجزائه فكيف يصح هذا الاستثناء قلت فيه خلل لانه اذا أراد معنى قول المصنف هو معنى جاز استعماله شرعا فليس كذلك وان أراد ان معنى قوله طهر يستلزم معنى جاز استعماله شرعا فمتعلق الاستثناء بذلك المعنى المنفهم من الكلام المذكور التزاما لا بصريح معنى الكلام المذكور فيصح الاستثناء بالنظر الى الآدمي أيضا لعدم جواز استعماله شرعا كعدم جواز استعمال جلد الخنزير وان كانت علة عدم جواز الاستعمال مختلفة فيهما قلنا يلزم حينئذ ان يبقى صريح معنى الكلام المذكور على كليته بلا استثناء شئ منه وليس بصحيح اذ لا يطهر جلد الخنزير بالدباغ فلا صحة للكلية المذكورة لا يقال يجوز أن يكون مراد صدر الشريعة بقوله فقد طهر معنى فقد جاز استعماله شرعا مجازا بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم ويجعل استثناء الآدمي قرينة عليه فلا يراد حقيقة قوله فقد طهر

لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فلا تكون الكلية الا في جواز الاستعمال وقد استثنى منه جلد الخنزير والآدمي فلا يلزم المحذور لانا نقول طهارة الشئ حقيقة لا تستلزم جواز استعماله شرعا الا يرى ان جلد الآدمي اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز الانتفاع به شرعا احتراما له نص عليه في المحيط والبدائع وغيرهما وكذا شعر الانسان وعظمه طاهران عندنا ولكن لا يجوز الانتفاع بشئ منهما لكرامة الانسان على ما صرحوا به قاطبة فلم تتحقق علاقة اللزوم بين طهر وبين جاز استعماله شرعا حتى يصح حمل قوله فقد طهر على معنى فقد جاز استعماله شرعا مجازا بعلاقة اللزوم وأيضا قوله وكل اهاب دبغ فقد طهر ليس عبارته فقط بل هو كلام عامة الفقهاء ولا شك ان مرادهم به ليس مجرد جواز استعماله شرعا بل بيان طهارته حقيقة والا يلزم أن يكون بيان طهارته حقيقة متروكا بالكلية مع كونه أمرا مهما يترتب عليه كثير من المسائل منها اذا وقع منه شئ في الماء الراكد القليل لا ينجسه ومنها اذا وقع منه في بدن المصلي أو في ثوبه تجوز الصلاة به الى غير ذلك وأيضا قد استدلوا عليه بقوله عليه السلام أيما اهاب دبغ طهر ولم ينازع أحد في كون المراد بالطهارة فيه هو الطهارة حقيقة اهـ ما ذكره الفاضل قاضي زاده وأجاب بعضهم عن الاول بانه لا تنحصر العلاقة في اللزوم فليكن طهر مجازا عن جاز استعماله شرعا بعلاقة أخرى لان بينهما علاقة السببية والمسببية متحققة لا تنكر بالكلية وان لم يكن بينهما علاقة اللزوم اهـ (٧) أقول يعني ان السببية متحققة في الجملة وان لم تكن مطردة لان طهارة جلد الانسان وعظمه وشعره ليست سببا لجواز استعماله شرعا كما انها ليست ملزومة لها والاولى ما ذكره المؤلف من القول بان الاستثناء منقطع أو يقال عبر عن عدم جواز الانتفاع شرعا بجلد الآدمي بعدم طهارته مشاكلة لذكره مع الخنزير الذي لا يطهر جلده بالدباغ حقيقة فتدبر وهذا * (قوله وانما قدم الخنزير) أي في هذا المحل كما في أكثر الكتب لان الموضع موضع اهانة أولان فيه اشارة الى كمال عدم قابلية الطهارة في الخنزير والتأخير في أمثال هذه المواضع يفسد التعظيم كما في قوله تعالى لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر والمصنف قدم الآدمي نظرا الى كرامته وذكر في الخلاصة عن أبي يوسف ان الخنزير اذا ذبح يطهر جلده بالدباغ والله تعالى أعلم (٧) ما بين النجمتين هو زيادة من بيض الحاشية

الآدمي فقد ذكر في الغاية انه اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز الانتفاع به كسائر أجزائه فكيف يصح هذا الاستثناء وقيل جلد الخنزير والآدمي لا يقبلان الدباغ لان لهما جلودا مترادفة بعضها فوق بعض وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا كما لا يخفى وانما استثنى الجلد ولم يستثن الاهاب مع كونه مناسبا للمستثنى منه وهو قوله كل اهاب دبغ لما ان الاهاب هو الجلد قبل ان يدبغ فكان مهيأ للدباغ يقال تاهب لكذا اذا تهيأ له واستعد وجلد الخنزير والآدمي لا يتهيآن للدبغ فلذا استثنى بلفظ الجلد دون الاهاب وانما قدم الخنزير على الآدمي في الذكر لان الموضع موضع اهانة لكونه في بيان النجاسة وتأخير الآدمي في ذلك أكمل فحاصله ان من المشايخ من قال انما لا يطهر جلد الخنزير بالدباغ لانه لا ينديغ لان شعره ينبت من لحمه ولو تصور دبغه لطهر وقال بعضهم لا يطهر وان اندبغ لانه محرم العين كذا في معراج الدراية وفي المبسوط روى عن أبي يوسف انه يطهر بالدباغ وفي ظاهر الرواية لا يطهر اما لانه لا يحتمل الدباغ أولان عينه نجس اهـ وأما الآدمي فقد قال بعضهم ان جلده لا يحتمل الدباغة حتى لو قبلها طهر لانه ليس بنجس العين لكن لا يجوز الانتفاع به ولا يجوز دبغه احتراما له وعليه اجماع المسلمين كما نقله ابن حزم وقال بعضهم ان جلده لا يطهر بالدباغة أصلا احتراما له فالقول بعدم طهارة جلده تعظيم له حتى لا يتجرأ أحد على سلخه ودبغه واستعماله ويدخل في عموم قوله كل اهاب جلد الفيل فيطهر بالدباغ خلافا لمحمد في قوله ان الفيل نجس العين وعندهما هو كسائر السباع قال في المبسوط من باب الحدث وهو الاصح فقد جاء في حديث ثوبان أن النبي صلى الله عليه وسلم اشترى لفاطمة سوارين من عاج فظهر استعمال الناس العاج من غير نكير فدل على طهارته اهـ وأخرج البيهقي انه صلى الله عليه وسلم كان يمتشط بمشط من عاج قال الجوهري العاج عظم الفيل قال العلامة في فتح القدير هذا الحديث يبطل قول محمد بنجاسة عين الفيل وسيأتي تمامه في عظم الميتات ان شاء الله تعالى ويدخل أيضا في عموم قوله كل اهاب جلد الكلب فيطهر بالدباغ بناء على انه ليس بنجس العين وقد اختلفت روايات المبسوط فيه فذكر في بيان سؤره ان الصحيح من المذهب عندنا ان عين الكلب نجس اليه يشير محمد في الكتاب بقوله وليس الميت بانجس من الكلب والخنزير ثم قال وبعض مشايخنا يقولون عينه ليس بنجس ويستدلون عليه بطهارة جلده بالدباغ وقال في باب الحدث وجلد الكلب يطهر عندنا بالدباغ خلافا للحسن والشافعي لان عينه نجس عندهما ولكنا نقول الانتفاع به مباح حالة الاختيار فلو كان عينه نجسة لما أبيح الانتفاع به

وهذا صريح في مخالفة الاول وذكر أيضا في كتاب الصيد في مسئلة بيع الكلب في التعليل قال وبهذا يتبين انه ليس بنجس العين وذكر في الايضاح اختلاف الرواية فيه وفي مبسوط شيخ الاسلام وأما جلد الكلب فعن أصحابنا فيه روايتان في رواية يطهر بالدبغ وفي رواية لا يطهر وهو الظاهر من المذهب وذكر في البدائع ان فيه اختلاف المشايخ فمن قال انه نجس العين جعله كالخنزير ومن جعله طاهر العين جعله مثل سائر الحيوانات سوى الخنزير والصحيح انه ليس بنجس العين وكذا صححه في موضع آخر وقال انه أقرب القولين الى الصواب ولذلك قال مشايخنا فيمن صلى وفي كمه جرو انه تجوز صلاته وقيد الفقيه أبو جعفر الهندواني الجواز بكونه مشدود الفم اه ولذا صحح في الهداية طهارة عينه وتبعه شارحوها كالاتقاني والكاكي والسغناقي واختار قاضيخان في الفتاوى نجاسة عينه وفرع عليها فروعا فالحاصل انه قد اختلف التصحيح فيه والذي يقتضيه عموم ما في المتون كالقدوري والمختار والكنز طهارة عينه ولم يعارضه ما يوجب نجاستها فوجب أحقية تصحيح عدم نجاستها ألا ترى انه ينتفع به حراسة واصطيادا وقد صرح في عقد الفوائد شرح منظومة ابن وهبان بان الفتوى على طهارة عينه وأما ما استدل به في المبسوط من قول محمد وليس الميت بانجس من الكلب والخنزير فقد قال في غاية البيان لا نسلم ان نجاسة العين تثبت في الكلب بهذا القدر من الكلام فمن ادعى ذلك فعليه البيان ولم يرد نص عن محمد في نجاسة العين وما أورد من أنه لا يلزم من الانتفاع به طهارة عينه فان السرقين ينتفع به ايقادا وتقوية للزراعة مع نجاسة عينه أجاب عنه في النهاية وغيرها بان هذا الانتفاع بالاستهلاك وهو جائز في نجس العين كالاقتراب من الخمر للاراقة وقال في القنية رامزا لمجد الائمة وقد اختلف في نجاسة الكلب والذي صح عندي من الروايات في النوادر والامالي انه نجس العين عندهما وعند أبي حنيفة ليس بنجس العين اه ومشى عليه ابن وهبان في منظومته وذكره في عقد الفوائد شرحها وذكر الناطفي عن محمد اذا صلى على جلد كلب أو ذئب قد ذبح جازت صلاته ولا يخفى ان هذه الرواية تفيد طهارة عينه عند محمد فيجوز أن يكون عن محمد روايتان اه وقال القاضي الاسبيجابي واما الكلب يحتمل الذكاة والدباغة في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن اه فاذا علمت هذا فاعلم ان الجلد لا يطهر بالدباغ على القول بنجاسته ويطهر به على القول بطهارته واذا وقع في بئر واستخرج حيا تنجس الماء كله مطلقا على القول بنجاسته كما لو وقع الخنزير وعلى القول بطهارته لا ينجس الا اذا وصل فمه الماء واذا ذكي لا يطهر جلده ولا لحمه على القول بالنجاسة كالخنزير ويطهر على القول بالطهارة واذا صلى وهو حامل جروا صغيرا لا تصح صلاته على القول بنجاسته مطلقا وتصح على القول بطهارته اما مطلقا أو بكونه مشدود الفم كما قدمناه عن البدائع وتقييده بكونه جروا صغيرا يظهر ان في الكبير لا تصح مطلقا لما انه وان لم يكن نجس العين فهو متنجس لان مأواه النجاسات وقد يقال ينبغي ان لا تصح صلاة من حمل جروا صغيرا اتفاقا أما على القول بنجاسة عينه فظاهر وأما على القول بطهارة عينه فلان لحمه نجس بدليل انهم اتفقوا على ان سؤره نجس لانه مختلط بلعابه ولعابه متولد من لحمه وهو نجس ولهذا قال في التجنيس نجاسة السؤر دليل نجاسة اللحم وقال العلامة في فتح القدير نجاسة سؤره لا تستلزم نجاسة عينه بل تستلزم نجاسة لحمه المتولد منه اللعاب اه وسبب نجاسة لحمه اختلاط الدم المسفوح باجزائه حالة الحياة مع حرمة أكله كما سنوضحه في بيان الاسآر ان شاء الله تعالى وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم اشكالا وهو ان يقال كيف يكون سؤره نجسا على القول بطهارة عينه فان هذه غفلة عظيمة عن فهم كلامهم فان

(قوله وتقييده بكونه جروا صغيرا الخ) قال في النهر بل قيد وابه لوقوع التصوير بكونه في كمه

قولهم بطهارة عينه لا يستلزم طهارة كل جزء منه ولهذا علل فى البدائع لنجاسة سؤر الكلب وسائر السباع بان سؤر هذه الحيوانات متحلب من لحومها ولحومها نجسة وقد قالوا ان حرمة الشئ اذا لم تكن للكرامة كحرمة الآدمى ولا لافساد الغذاء كالذباب والتراب ولا للخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة ولا للمجاورة كالماء النجس كانت علامة النجاسة أى نجاسة اللحم فثبت بهذا انه لا خلاف فى نجاسة لحمه عندنا وانما الخلاف فى نجاسة عينه فظهر بهذا أن الكلب طاهر العين بمعنى طهارة عظمه وشعره وعصبه ومالا يؤكل منه لا بمعنى طهارة لحمه لكن قد أجاب فى المحيط فقال وان كان فمه مشدودا بحيث لا يصل لعابه الى ثوبه جاز لان ظاهر كل حيوان طاهر ولا يتنجس الا بالموت ونجاسة باطنه فى معدنه فلا يظهر حكمها كنجاسة باطن المصلى وفى شرح منية المصلى لا يخفى ان هذا على القول بطهارة عينه وأما على القول بانه نجس العين فلا لظهور ان الصلاة لا تصح لحامله مطلقا كما فى حق حامل الخنزير واذا دخل الماء فانتفض فاصاب ثوب انسان أفسده ولو أصابه ماء المطر لم يفسد لان فى الوجه الاول الماء أصاب الجلد وجلده نجس وفى الوجه الثانى أصاب شعره وشعره طاهر كذا ذكر الولوالجى وغيره ولا يخفى ان هذا على القول بنجاسة عينه ويستفاد منه ان الشعر طاهر على القول بنجاسة عينه لما ذكر فى السراج الوهاج ان جلد الكلب نجس وشعره طاهر هو المختار ويتفرع عليه ذكر الفرع الذى ذكرناه اما على القول بالطهارة اذا انتفض فاصاب ثوبا لا ينجسه مطلقا سواء أصاب شعره أو جلده ويدل عليه ان صاحب البدائع ذكر هذا الفرع شاهدا للقول بنجاسة عينه فقال من جعله نجس العين استدل بما ذكر فى العيون عن أبى يوسف رحمه الله تعالى ان الكلب اذا وقع فى الماء ثم خرج منه الى آخر ما ذكرناه من التفصيل عن الولوالجى ويدل عليه أيضا ان صاحب التجنيس ذكر هذا الذى ذكرناه مع التفصيل من جملة مسائل ثم قال بعدها وهذه المسائل تشير الى نجاسة عينه ويدل عليه أيضا ما ذكره فى فتح القدير فى آخر باب الانجاس من مسائل شتى بما لفظه وما ذكر فى الفتاوى من التنجس من وضع رجله موضع رجل كلب فى الثلج أو الطين ونظائر هذه مبنى على رواية نجاسة عين الكلب وليست بالمختار اه فقوله ونظائر هذه أراد به مثل المسئلة التى ذكرناها عن الولوالجى كما لا يخفى لكن ذكر قاضيخان فى فتاواه ان هذه المسئلة مفرعة على القول بنجاسة عينه وعلل للنجاسة فى مسئلة ما اذا أصاب الماء جلده بتعليل آخر وهو ان مأواه النجاسات فاستفيد منه ان الماء اذا أصاب جلده وانتفض فاصاب الثوب نجسه أيضا على القول بطهارة عينه لانه لما كان مأواه النجاسات صار جلده متنجسا وعلم مما قررناه انه لا يدخل فى قول من قال بنجاسة عين الكلب الشعر بخلاف قولهم بنجاسة عين الخنزير فانه يدخل فيه شعره أيضا فاذا انتفض الخنزير فاصاب ثوبا نجسه مطلقا سواء أصاب الماء جلده أو شعره كما صرح به فى السراج الوهاج وقال الولوالجى أيضا الكلب اذا أخذ عضو انسان أو ثوبه ان أخذ فى حالة الغضب لا يتنجس لانه يأخذه بالاسنان ولا رطوبة فيها وان أخذه فى حالة المزاح يتنجس لانه يأخذه بالاسنان والشفتين وشفتاه رطبة فيتنجس اه وكذا ذكر غيره وفى القنية رامزا ولو برى عضه الكلب ولا يرى بللا لا بأس به يعنى لا يجب غسله ولا يخفى ان ما فى القنية انما ينظر الى وجود المقتضى للنجاسة وهو الريق سواء كان ملاعبا أو غضبانا وهو الفقه وقد صرح فى الملتقط بانه لا يتنجس مالم ير البلل سواء كان راضيا أو غضبانا وفى الصيرفية هو المختار وكذا فى التتارخانية وواقعات الناطفى وغيرهما كذا فى عقد الفوائد وفى خزانة الفتاوى وعلامة الابتلال ان لو أخذه بيده تبتل يده ولا يخفى ان هذه المسئلة على القولين اما على القول بالنجاسة فظاهر واما

(قوله ومالا يؤكل منه) أى مالا يمكن أكله احترازا عن لحمه فانه قابل للاكل (قوله لكن قد أجاب فى المحيط) أى أجاب عما قدمه من قوله وقد يقال ينبغى الخ قال فى النهر ويدل عليه ما نقله فى مسائل الآبار من انه لو وقع فى البئر وأخرج حيا لا ينجس الماء على القول بطهارة عينه مالم يصل فمه الماء وهو الاصح اه

على القول بطهارة عينه فلان لعابه نجس لتولده من لحم نجس كما قدمناه وفي التجنيس امرأة صلت وفي عنقها قلادة فيها سن كلب أو أسد أو ثعلب فصلاتها تامة لانه يقع عليها الذكاة وكل ما يقع عليه الذكاة فعظمه لا يكون نجسا بخلاف الآدمي والخنزير اه وكذا ذكر الولوالجي وذكر في السراج الوهاج معزيا الى الذخيرة اسنان الكلب طاهرة واسنان الآدمي نجسة لان الكلب يقع عليه الذكاة بخلاف الخنزير والآدمي اه ولا يخفى ان هذا كله على القول بطهارة عينه لانه علله بكونه يطهر بالذكاة واما على القول بنجاسة عينه فلا تعمل فيه الذكاة فتكون اسنانه نجسة كالخنزير وسيأتي الكلام على اسنان الآدمي ان شاء الله تعالى قريبا واما اذا أكل من شئ يغسل ثلاثا ويؤكل كذا في المبتغى بالغين المعجمة وينبغي أن يكون هذا بالاتفاق كما لا يخفى ولا يقال ينبغي ان يطهر بالجفاف قياسا على الكلا اذا تنجس فانه يطهر به كما في الخلاصة والخانية لانا نقول الطهارة في الكلا بالجفاف حصلت استحسانا بالاثر لكونه في معنى الارض لاتصاله بها وما نحن فيه ليس كذلك واما بيعه وتمليكه فهو جائز هكذا نقلوا وأطلقوا لكن ينبغي أن يكون هذا على القول بطهارة عينه اما على القول بالنجاسة فهو كالخنزير فبيعه باطل في حق المسلمين كالخنزير لكن المنقول في فتاوى قاضيخان من البيوع ان بيع الكلب المعلم جائز فمفهومه ان غير المعلم لا يجوز بيعه وفي التجنيس من باب ما يجوز بيعه وما لا يجوز رجل ذبح كلبه ثم باع لحمه جاز لان اللحم طاهر بخلاف ما لو ذبح خنزيره ثم باعه اه فالظاهر منهما ان هذا الحكم على القول بطهارة عينه وذكر السراج الهندي في شرح الهداية معزيا الى التجريد ان الكلب لو أتلفه انسان ضمنه ويجوز بيعه وتمليكه وفي عمدة المفتي لو استأجر الكلب يجوز والسنور لا يجوز لان السنور لا يعلم ونقل عن التجريد لو استأجر كلبا معلما أو بازيا ليصيد بهما فلا اجرة له قال لعله لفقد العرف والحاجة اليه اه وهذا ما تيسر التكلم عليه في المسائل المتعلقة بالكلب وهذا البيان ان شاء الله تعالى من خواص هذا الكتاب ثم اعلم ان في قول المصنف في أصل المسئلة دبغ اشارة الى انه يستوي أن يكون الدابغ مسلما أو كافرا أو صبيا أو مجنونا أو امرأة اذا حصل به مقصود الدباغ فان دبغه الكافر وغلب على الظن انهم يدبغون بالسمن النجس فانه يغسل كذا في السراج الوهاج وفيه مسئلة جلد الميتة بعد الدباغ هل يجوز أكله اذا كان جلد حيوان مأكول اللحم قال بعضهم نعم لانه طاهر كجلد الشاة المذكاة وقال بعضهم لا يجوز أكله وهو الصحيح لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهذا جزء منها وقال عليه السلام في شاة ميمونة رضي الله تعالى عنها انما يحرم من الميتة أكلها مع أمره لهم بالدباغ والانتفاع واما اذا كان جلد ما لا يؤكل كالحمار فانه لا يجوز أكله اجماعا لان الدباغ فيه ليس باقوى من الذكاة وذكاته لا تبيحه فكذا دباغه اه وهذا الذي قدمناه في جلود الميتات كله مذهبنا وللعلماء فيه سبعة مذاهب ذكرها الامام النووي في شرح المهذب فنقتصر منها على ما اشتهر من المذاهب منها ما ذهب اليه الشافعي ان كل حيوان ينجس بالموت يطهر جلده بالدباغ ما عدا الكلب والخنزير وما تولد منهما أو من أحدهما فلا يدخل الآدمي في هذا العموم عنده لان الصحيح عنده ان الآدمي لا ينجس بالموت فجلده طاهر من غير دبغ لكن لا يجوز استعماله لحرمته وتكريمه ومنها ما ذهب اليه أحمد انه لا يطهر بالدباغ شئ وهو رواية عن مالك ومنها ما ذهب اليه مالك انه يطهر الجميع حتى الكلب والخنزير الا انه يطهر ظاهره دون باطنه فيستعمل في اليابس دون الرطب وجه قول أحمد قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهو عام في الجلد وغيره وحديث عبد الله بن عكيم قال أتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهران

(قوله كجلد الشاة المذكاة) قال الرملي أقول يعني في الحل وسواء فيها قبل الدباغ وبعده كنحو أكل تراب لا يضر فحل جلد المذكاة قبل الدباغ وبعده حيث كان من مأكول اللحم متفق عليه وحرمته من غير المأكول كذلك والخلاف في جلد الميتة من المأكول بعد الدباغة والصحيح حرمته تأمل

لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب رواه أبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم قال الترمذي حديث حسن ووجه قول مالك ان الدباغ انما يؤثر في الظاهر دون الباطن ووجه قول الشافعي ما رواه أبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم من رواية ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيما اهاب دبغ فقد طهر وفي صحيح مسلم اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهو حديث حسن صحيح وما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في شاة ميتة هلا أخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا يا رسول الله انها ميتة قال انما حرم أكلها وفي الباب أحاديث أخر ذكرها النووي في شرح المهذب وانما أخرج الكلب والخنزير لان الحياة أقوى من الدباغ بدليل انها سبب لطهارة الجملة والدباغ انما يطهر الجلد فاذا كانت الحياة لا تطهرهما فالدباغ أولى ولنا ما ذكرناه من الاحاديث في دليل الشافعي وهو كما تراه عام فاخراج الخنزير منه لمعارضة الكتاب اياه وهو قوله تعالى أو لحم خنزير فانه رجس بناء على عود الضمير الى المضاف اليه لانه صالح لعوده وعند صلاحية كل من المتضايفين لذلك يجوز كل من الامرين وقد جوز عود ضمير ميثاقه في قوله تعالى ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى كل من العهد ولفظ الجلالة وتعين عوده الى المضاف اليه في قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون ضرورة صحة الكلام والى المضاف في قولك رأيت ابن زيد فكلمته لانه المحدث عنه بالرؤية رتب على الحديث الاول عنه الحديث الثاني فتعين هو مرادا به والا اختل النظم فاذا جاز كل منهما لغة والموضع موضع احتياط وجب اعادته على ما فيه الاحتياط وهو بما قلنا كذا قرره العلامة في فتح القدير أخذا من النهاية ومعراج الدراية وفي غاية البيان ومما ظهر لي في فؤادي من الانوار الربانية والاجوبة الالهامية ان الهاء لا يجوز ان ترجع الى اللحم لان قوله فانه رجس خرج في مقام التعليل فلو رجع اليه لكان تعليل الشئ بنفسه فهو فاسد لكونه مصادرة وهذا لان نجاسة لحمه عرفت من قوله أو لحم خنزير لان حرمة الشئ مع صلاحيته للغذاء لا للكرامة آية النجاسة فحينئذ يكون معناه كانه قال لحم خنزير نجس فان لحمه نجس أما اذا رجع الضمير الى الخنزير فلا فساد لانه حينئذ يكون حاصل الكلام لحم خنزير نجس لان الخنزير نجس يعني أن هذا الجزء من الخنزير نجس لان كله نجس هذا هو التحقيق في الباب لأولي الالباب اه وتعقبه شارح متأخر بانه عند التأمل بمعزل عن الصواب وكيف لا والجري على هذا المنوال مما يسد باب التعليل بالاوصاف المناسبة للاحكام ولا شك انه لا يلزم من كون الشئ علامة على شئ أن لا يصح التصريح بكون الشئ الثاني علة للشئ الاول بجعل الشارع لما فيه من الوصف المناسب لذلك بل ذلك يصحح التصريح بكونه علة ولا يلزم منه تعليل الشئ بنفسه قطعا ولنوضحه فيما نحن بصدده فنقول قوله انه رجس تعليل للتحريم وكون التحريم لا للتكريم علامة على نجاسة المحرم كما هنا يصحح التصريح بكونه نجسا علة لتحريمه لانه يمنع منه وليس فيه تعليل النجاسة بالنجاسة بل تعليل التحريم الكائن لا للتكريم بوصف مناسب له قائم بالعين المحرمة وهو القذارة حثا على مكارم الاخلاق والتزام المروءة بمجانبة الاقذار والنزاهة منها ونظيره قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا فقوله انه كان فاحشة ومقتا تعليل لتحريم نكاح منكوحات الآباء مع ان تحريم نكاحهن علامة على قبحه وكونه ممقوتا عند الله تعالى فلم يمنع ذلك من التصريح به علة له اه وهو كما ترى في غاية الحسن والتحقيق وأما الجواب عن احتجاج أحمد أما على الآية فهو انها عامة خصتها السنة كذا أجاب النووي عنها في شرح المهذب وأما عن حديث عبد الله بن عكيم

(قوله رتب على الحديث الاول عنه) أي عن ابن زيد وقوله الحديث الثاني أي وهو قوله فكلمته نائب فاعل رتب (قوله وتعقبه شارح متأخر) أقول هو الامام العلامة المحقق محمد بن أمير حاج الحلبي شارح منية المصلي

فالاضطراب في متنه وسنده يمنع تقدمه على حديث ابن عباس رضي الله عنهما فان الناسخ أي معارض فلابد من مشاكلته في القوة ولذا قال به أحمد وقال هو آخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تركه للاضطراب فيه أما في السند فروى عبد الرحمن عن ابن عكيم كما قدمنا وروى أبو داود من جهة خالد الحذاء عن الحكم بن عتيبة بالتاء فوق عن عبد الرحمن انه انطلق هو وناس الى عبد الله بن عكيم قال فدخلوا ووقفت على الباب فخرجوا الى فاخبروني ان عبد الله بن عكيم أخبرهم انه عليه السلام كتب الى جهينة الحديث ففي هذا انه سمع من الداخلين وهم مجهولون وأما في المتن ففي رواية بشهر وفي أخرى باربعين يوما وفي أخرى بثلاثة أيام هذا مع الاختلاف في صحبة ابن عكيم ثم كيف كان لا يوازي حديث ابن عباس الصحيح في جهة من جهات الترجيح ثم لو كان لم يكن قطعيا في معارضته لان الاهاب اسم لغير المدبوغ وبعده يسمى شنا وأديما ومارواه الطبراني في الاوسط من لفظ هذا الحديث هكذا كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا من الميتة بجلد ولا عصب في سنده فضالة بن مفضل مضعف والحق ان حديث ابن عكيم ظاهر في النسخ لولا الاضطراب المذكور فان من المعلوم أن أحدا لا ينتفع بجلد الميتة قبل الدباغ لانه حينئذ مستقذر فلا يتعلق النهي به ظاهرا كذا في فتح القدير وفيه كلام من وجوه الاول انه ذكر ان الترمذي حسنه وقد قدمناه أيضا والحسن لا اضطراب فيه الثاني ان قوله مع الاختلاف في صحبة ابن عكيم لا يقدح في حجيته لانه على تقدير كونه ليس صحابيا يكون الحديث مرسلا وأنتم تعملون به الثالث ان قوله الحق ان حديث ابن عكيم ظاهر في النسخ الخ أخذا من قول الحازمي كما نقله الزيلعي المخرج عنه انه قال وطريق الانصاف ان حديث بن عكيم ظاهر الدلالة في النسخ ولكنه كثير الاضطراب غير مسلم لان أخبارنا مطلقة فيجوز أن يكون بعضها قبل وفاته صلى الله عليه وسلم بدون المدة المذكورة في حديث ابن عكيم على الاختلاف فيها وبهذا صرح النووي في شرح المهذب ويمكن الجواب عن الاول بما ذكره النووي ان الترمذي انما حسنه بناء على اجتهاده وقد بين هو وغيره وجه ضعفه وعن الثاني بان هذا أعني كونه مرسلا صالح لان يجاب به على مذهب من يرى العمل بالمرسل لانه جواب عن حديث ابن عكيم على مقتضى مذهبنا وأما الجواب عن احتجاج مالك فهو مخالف للنصوص الصحيحة التي قدمناها فانها عامة في طهارة الظاهر والباطن واصرح من ذلك مارواه البخاري من حديث سودة قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها وهو جلدها فما زلنا ننتبذ فيه حتى صار شنا وهو حديث صحيح فانه استعمل في مائع وهم لا يجيزونه وان كانوا يجيزون شرب الماء منه لان الماء لا يتنجس عندهم الا بالتغير وأما الجواب عن احتجاج الشافعي ان قلنا بان الكلب ليس بنجس العين وان جلده يطهر بالدباغ فهو عموم الاحاديث الصحيحة المتقدمة فانه يدخل في عمومها الكلب لان أي في الحديث نكرة وصفت بصفة عامة فتعم كما عرف في الاصول وأما الخنزير فانما خرج عن العموم لعارض ذكرناه ولقد أنصف النووي حيث قال في شرح المهذب واحتج أصحابنا باحاديث لا دلالة فيها فتركتها لاني التزمت في خطبة الكتاب الاعراض عن الدلائل الواهية اه وان قلنا ان الكلب كالخنزير فلا يحتاج الى الجواب وقد قدمنا ان الدباغ جائز بكل ما يمنع النتن والفساد ولو ترابا أو ملحا وقال الشافعي لا يجوز بالشمس والتراب والملح لما رواه الدارقطني والبيهقي من حديث ابن عباس في شاة ميمونة قال انما حرم أكلها أوليس في الماء والقرظ ما يطهرها وهو حديث حسن ذكره النووي في شرح المهذب ورواه أبو داود والنسائي في سننهما بمعناه عن ميمونة قال يطهرها الماء والقرظ ولنا ما تقدم من الاحاديث الصحيحة فان اسم الدباغ يتناول ما يقع بالتشميس والتتريب فلا

بعد بشئ ولان المقصود يحصل به فلا معنى لاشتراط غيره وليس الحديث الذى استدل به الشافعى مما يقتضى الاختصاص بل المراد به ما فى معناه بالاجماع ولا يختص بما ذكر فى الحديث ثم عندنا يجوز بيع الجلد المدبوغ وينتفع به وهو قول الشافعى فى الجديد وجمهور العلماء وأما بيعه قبل الدباغ فقد نقل النووى فى شرح المهذب ان أبا حنيفة يقول بجواز بيعه ورهنه كالثوب النجس وهو سهو منه فان مذهب أبى حنيفة عدم جواز بيع جلود الميتة قبل الدباغ ذكره فى المحيط وشرح الطحاوى وكثير من الكتب وفى بعض الكتب ذكر خلافا قال بعضهم انه ملحق بالميتة وبعضهم ألحقه بالخمر فالظاهر منه الاتفاق على عدم الجواز واعلم ان ما طهر جلده بالدباغ طهر بالذكاة لحمه وجلده سواء كان مأكولا أولا أما طهارة جلده فهو ظاهر المذهب كما فى البدائع وفى النهاية انه اختيار بعض المشايخ وعند بعضهم انما يطهر جلده بالذكاة اذا لم يكن سؤره نجسا اهـ وأما طهارة لحمه اذا كان غير مأكول فقد اختلف فيه فصحح فى البدائع والهداية والتجنيس طهارته وصحح فى الاسرار والكفاية والتبيين نجاسته وفى المعراج انه قول المحققين من أصحابنا وفى الخلاصة هو المختار واختاره قاضيخان وفى التبيين انه قول أكثر المشايخ وأما المصنف فقد اختلف كلامه فصحح فى الكافى نجاسته واختار فى الكنز فى الذبائح طهارته وسنتكلم عليها بدلائلها وبيان ما هو الحق ثمة ان شاء الله تعالى لكن فى كثير من الكتب ان الذكاة انما توجب الطهارة فى الجلد واللحم اذا كانت من الاهل فى المحل وهو ما بين اللبة واللحيين وقد سمى بحيث لو كان مأكولا يحل أكله بتلك الذكاة فذبيحة المجوسى لا توجب الطهارة لانها اماتة وقد قدمنا عن معراج الدراية معزيا الى المجتبى ان ذبيحة المجوسى وتارك التسمية عمدا توجب الطهارة على الاصح وان لم يكن مأكولا وكذا نقل صاحب المعراج فى هذه المسئلة الطهارة عن القنية أيضا هنا وصاحب القنية هو صاحب المجتبى وهو الامام الزاهدى المشهور علمه وفقهه ويدل على ان هذا هو الاصح ان صاحب النهاية ذكر هذا الشرط الذى قدمناه بصيغة قيل معزيا الى فتاوى قاضيخان وفى منية المصلى السنجاب اذا أخرج من دار الحرب وعلم انه مدبوغ بودك الميتة لا تجوز الصلاة عليه مالم يغسل وان علم انه مدبوغ بشئ طاهر جاز وان لم يغسل وان شك فالافضل أن يغسل اهـ (قوله وشعر الانسان والميتة وعظمهما طاهران) انما ذكرهما فى بحث المياه لافادة انه اذا وقع فى الماء لا ينجسه لطهارته عندنا والاصل ان كل ما لا تحله الحياة من أجزاء الهوية محكوم بطهارته بعد موت ما هى جزؤه كالشعر والريش والمنقار والعظم والعصب والحافر والظلف واللبن والبيض الضعيف القشر والانفحة لا خلاف بين أصحابنا فى ذلك وانما الخلاف بينهم فى الانفحة واللبن هل هما متنجسان فقالا نعم لمجاورتهما الغشاء النجس فان كانت الانفحة جامدة تطهر بالغسل والا تعذر طهارتها وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى ليسا بمتنجسين وعلى قياسهما قالوا فى السخلة اذا سقطت من أمها وهى رطبة فيبست ثم وقعت فى الماء لا تنجس لانها كانت فى معدنها كذا فى فتح القدير وفى ادخال العصب فى المسائل التى لا خلاف فيها نظر فقد صرحوا ان فى العصب روايتين وصرح فى السراج الوهاج ان الصحيح نجاسته الا ان صاحب الفتح تبع صاحب البدائع فالتحرير ما فى غاية البيان ان أجزاء الميتة لا تخلو اما ان يكون فيها دم أولا فالاولى كاللحم نجسة والثانية ففى غير الخنزير والآدمى ليست بنجسة ان كانت صلبة كالشعر والعظم بلا خلاف وأما الانفحة المائعة واللبن فكذلك عند أبى حنيفة وعندهما نجس وأما الآدمى ففيه روايتان فى رواية نجسة فلا يجوز بيعها ولا الصلاة معها اذا كانت أكثر من قدر الدرهم وزنا أو عرضا وفى رواية طاهرة لعدم الدم وعدم جواز البيع للكرامة وأما العصب ففيه

روايتان

(قوله واختاره قاضيخان) قال الرملى أقول الذى اختاره قاضيخان فى فتاواه من باب البيع الفاسد طهارته فراجعه تجد ما فى نقله عنه اللهم الا أن يكون قد اختاره فى كتاب آخر من كتبه فيكون كلامه قد اختلف كما وقع للمصنف فى الكنز وفى الكافى تبيين (قوله وفى التبيين انه قول أكثر المشايخ) قال الرملى أقول عبارة التبيين على ما فى النسخ التى اطلعنا عليها وقال كثير من المشايخ يطهر جلده بها ولا يطهر لحمه كما لا يطهر بالدباغ وهو الصحيح وأنت تعلم ما بينهما من المخالفة (قوله والانفحة) بكسر الهمزة وفتح الفاء وتخفيف الحاء أو تشديدها شئ يستخرج من بطن الجدى أصفر يعصر فى صوفة مبتلة فى اللبن فيغلظ كالجبن ولا تكون الا لذى كرش وقيل من نفس الكرش الا انه يسمى انفحة ما دام رضيعا وان رعى العشب سمى كرشا ويقال لها المنفحة أيضا كذا فى المغرب من

وشعر الانسان والميتة وعظمهما طاهران

جلبى على الزيلعى وقال ابن فرشته فى شرح مجمع البحرين (وانفحة الميتة) مبتدأ وخبره محذوف وهو طاهر بقرينة قوله (ولبنها طاهر) انفحة بكسر الهمزة وفتح الفاء مخففة كرش الجدى أو الجمل الصغير مالم يأكل يقال لها بالفارسية بنيرمايه

يعني انفحة الميتة جامدة كانت أو مائعة طاهرة عند أبي حنيفة وكذا لبنها أما الانفحة الجامدة فلان الحياة لم تحل فيها وأما المائعة واللبن
فان نجاسة محلهما لم تكن مؤثرة فيهما قبل الموت ولهذا كان اللبن الخارج من بين

فرث ودم طاهرا فلا تكون مؤثرة

روايتان احداهما انه طاهر لانه عظم والاخرى انه نجس لان فيه حياة والحس يقع به اهـ وأما الخنزير فشعره وعظمه وجميع أجزائه نجسة ورخص في شعره للخرازين للضرورة لان غيره لا يقوم مقامه عندهم وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى انه كره لهم ذلك أيضا ولا يجوز بيعه في الروايات كلها وان وقع شعره في الماء القليل نجسه عند أبي يوسف وعند محمد لا ينجس وان صلى معه جاز عند محمد وعند أبي يوسف لا يجوز اذا كان أكثر من قدر الدرهم واختلفوا في قدر الدرهم قيل وزنا وقيل بسطا كذا في السراج الوهاج وذكر السراج الهندي ان قول أبي يوسف بنجاسته هو ظاهر الرواية وصححه في البدائع ورجحه في الاختيار وفي التجنيس لا بأس ببيع عظام الموتى لانه لا تحل العظام الموت وليس في العظام دم فلا تتنجس فيجوز بيعها الا بيع عظام الآدمي والخنزير اهـ وفي المحيط ان عظم الميتة اذا كان عليه دسومة ووقع في الماء نجسه وفي السراج الوهاج شعر الميتة انما يكون طاهرا اذا كان محلوقا أو مجزوزا وان كان منتوفا فهو نجس وكذا شعر الآدمي على هذا التفصيل وعن محمد في نجاسة شعر الآدمي وظفره وعظمه روايتان الصحيح منهما الطهارة وفي النهاية واختلف في السن هل هو عظم أو طرف عصب يابس لان العظم لا يحدث في الانسان بعد الولادة وقيل هو عظم وما وقع في الذخيرة وغيرها من ان اسنان الكلب اذا كانت يابسة طاهرة واسنان الآدمي نجسة بناء على ان الكلب يطهر بالذكاة وما يطهر بها فعظمه طاهر بخلاف الآدمي فضعيف فان المصرح به في البدائع والكافي وغيرهما بان سن الآدمي طاهرة على ظاهر المذهب وهو الصحيح وعلل له في البدائع بانه لا دم فيها والمنجس هو الدم ولانه يستحيل أن تكون طاهرة من الكلب نجسة من الآدمي المكرم الا انه لا يجوز بيعها ويحرم الانتفاع بها احتراما للآدمي كما اذا طحن سن الآدمي مع الحنطة أو عظمه لا يباح تناول الخبز المتخذ من دقيقهما لا لكونه نجسا بل تعظيما له كيلا يصير متناولا من أجزاء الآدمي كذا هذا وكذا ذكر في المبسوط والنهاية والمعراج وعلى هذا ما ذكر في التجنيس رجل قطعت أذنه أو قلعت سنه فأعاد أذنه الى مكانها أو سنه الساقط الى مكانها فصلى أو صلى وأذنه أو سنه في كمه تجزيه لان ما ليس بلحم لا يحله الموت فلا يتنجس بالموت اهـ لكن ما ذكر في السن مسلم أما الاذن فقد قال في البدائع ما أبين من الحي من الاجزاء ان كان المبان جزأ فيه دم كاليد والاذن والانف ونحوها فهو نجس بالاجماع وان لم يكن فيه دم كالشعر والصوف والظفر فهو طاهر عندنا خلافا للشافعي اهـ لكن في فتاوى قاضيخان والخلاصة ولو قلع انسان سنه أو قطع أذنه ثم أعادهما الى مكانهما أو صلى وسنه أو أذنه في كمه تجوز صلاته في ظاهر الرواية اهـ فهذا يقوي ما في التجنيس وفي السراج الوهاج وان قطعت أذنه قال أبو يوسف لا بأس بأن يعيدها الى مكانها وعندهما لا يجوز اهـ وبما ذكرنا عن الفتاوى يندفع ما ذكر في بعض الحواشي انه لو صلى وهو حامل سن غيره أو حامل سن نفسه ولم يضعها في مكانها تفسد صلاته اتفاقا كما لا يخفى وكذا ذكر في المعراج انه لو صلى وهو حامل سن غيره لا يجوز بالاتفاق وفيه من النظر ما علمت وفي الخلاصة وفتاوى قاضيخان والتجنيس والمحيط جلد الانسان اذا وقع في الماء أو قشره ان كان قليلا مثل ما يتناثر من شقوق الرجل ونحوه لا يفسد الماء وان كان كثيرا يعني قدر الظفر يفسد والظفر لا يفسد الماء اهـ وعلل له في التجنيس بان الجلد والقشر من جملة لحم الآدمي والظفر عصب وهذا كله مذهبنا وقال الشافعي الكل نجس الا شعر الآدمي لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهو عام للشعر وغيره

بعد الموت (وقالا نجس) يعني قالا انفحة الميتة مطلقا نجس ولبنها أيضا نجس لان نجس المحل يوجب تنجس ما فيه (وتطهر الجامدة بالغسل) قيد بالجامدة لان المائعة لا تطهر بالغسل عندهما كذا في شرح المصنف (أقول) لا حاجة الى ارداف قولهما لانه في طرف النفي من قوله طاهر ولو قال وقالا تطهر الجامدة بالغسل لكان كافيا لا ح الى اشتباه آخر وهو ان المائعة ان كانت مما تنعصر كان ينبغي ان تطهر وان كانت مما لا تنعصر فكذا عند أبي يوسف لما سبق من ان غير المنعصر عنده يطهر بالغسل والتجفيف ثلاثا اهـ * قال ابن أمير حاج بعد ان تكلم على المسئلة * تنبيه وقد عرفت من هذا ان نفس الوعاء الذي يصير كرشا نجس بالاتفاق وان المراد بالاطلاق بكون المنفحة طاهرة عنده متنجسة عندهما اذا كانت مائعة هو ما اشتمل عليه الوعاء المذكور فقط ثم

هذا كله اذا كانت المنفحة من شاة ميتة كما فسره المصنف أما اذا كانت من ذكية فهي طاهرة مطلقا بالاجماع اهـ حلية (قوله أما الاذن فقد قال في البدائع الخ) يمكن التوفيق بينهما بان يكون ما في البدائع بالنظر الى

ولنا ان المعهود فيها حالة الحياة الطهارة وانما يؤثر الموت النجاسة فيما يحله ولا تحلها الحياة فلا يحلها
الموت واذا لم يحلها وجب الحكم ببقاء الوصف الشرعي المعهود لعدم المزيل وفي السنة أيضا ما يدل عليه
وهو قوله عليه السلام في شاة مولاة ميمونة حين مر بها ميتة انما حرم أكلها في الصحيحين وفي لفظ انما
حرم عليكم لحمها ورخص لكم في مسكها وفي الباب حديث الدارقطني انما حرم رسول الله صلى الله عليه
وسلم من الميتة لحمها فاما الجلد والشعر والصوف فلا بأس وهو وان أعله بتضعيف عبد الجبار بن مسلم
فقد ذكره ابن حبان في الثقاة فهو لا ينزل عن درجة الحسن وأخرجه الدارقطني من طريق أخرى
وضعفها ومن طريق أخرى بمعناه ضعيفة وأخرج البيهقي انه عليه السلام كان يمتشط بمشط من عاج
وضعفه فهذه عدة أحاديث لو كانت ضعيفة حسن المتن فكيف ومنها ما لا ينزل عن الحسن وله الشاهد
الاول كذا في فتح القدير مختصرا وفي البدائع لاصحابنا طريقان أحدهما ان هذه الاشياء ليست بميتة
لان الميتة من الحيوانات في عرف الشرع اسم لما زالت حياته لا بصنع أحد من العباد أو بصنع غير
مشروع ولا حياة في هذه الاشياء فلا تكون ميتة والثاني ان نجاسة الميتات ليست لاعيانها بل لما فيها
من الدماء السائلة والرطوبات النجسة ولم توجد في هذه الاجزاء اه وقد اقتصر في الهداية على الطريقة
الاولى وفي غاية البيان على الثانية ولا يخفى ان الطريقة المذكورة في الهداية لا تجري في العصب
لان فيه حياة لما فيه من الحركة ألا ترى انه يتألم الحي بقطعه بخلاف العظم فان قطع قرن البقرة
لا يؤلمها فدل انه ليس في العظم حياة كذا في النهاية ولهذا كان فيه روايتان فالاولى هي الطريقة
الثانية وعليها لا يحتاج الى الجواب عن قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
أنشأها أول مرة فان هذه الاشياء من الميتات الا ان نجاسة الميتات انما هي لما فيها من الدماء والرطوبات
والعصب صقيل لا يتصور فيه ذلك وكذا في العظم والشعر وأما الجواب عن الآية على الطريقة الاولى
فمن ثلاثة أوجه الاول ما ذكره في الكشاف بقوله ولقد استشهد بهذه الآية من يثبت الحياة في
العظام ويقول ان عظام الموتى نجسة لان الموت يؤثر فيها من قبل ان الحياة تحلها وأما أصحاب أبي حنيفة
رحمهم الله فهي عندهم طاهرة وكذلك الشعر والعصب ويزعمون ان الحياة لا تحلها فلا يؤثر فيها
الموت ويقولون المراد باحياء العظام في الآية ردها الى ما كانت عليه غضة رطبة في بدن حي حساس اه
ولا يتوهم ان صاحب الكشاف لم يرتض ما ذكره عن الحنفية بدليل قوله يزعمون لان زعم مطية
الكذب كما قيل لانا لا نسلم ان زعم خاص في الباطل بل يستعمل تارة فيه وتارة في الحق فمن الاول قوله
تعالى زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ومن الثاني قوله في حديث مسلم زعم رسولك ان الله افترض
علينا خمس صلوات صرح به النووي في شرح مسلم وأطال الكلام فيه الثاني ان المراد بالعظام
النفوس كما في معراج الدراية وحينئذ يعود الضمير في قوله وهي رميم الى العظام الحقيقية على طريقة
الاستخدام لان من أقسامه كما عرف في علم البديع ان يراد بلفظ له معنيان أحدهما ثم يؤتى بعده
بضمير يعود في اللفظ عليه وفي المعنى على معناه الآخر كقول معاوية بن أبي مالك

اذا نزل السماء بأرض قوم * رعيناه وان كانوا غضابا

فانه أراد بالسماء المطر وأراد بالضمير في رعيناه النبات والنبات أحد معنيي السماء لانه مجاز عنه
باعتبار ان المطر سببه وسوغ له عود الضمير الى النبات وان لم يكن تقدم له ذكر لتقدم ذكر سببه وهو
السماء التي أريد بها المطر فكذلك ما نحن فيه فان العظام له معنيان أحدهما مراد وهو النفوس
مجازا من اطلاق البعض وارادة الكل والمعنى الآخر وهو العظام الحقيقية غير مراد ثم الضمير في قوله

الى غير المقطوع منه بدليل قول المؤلف في الاشباه كما نقله الشيخ علاء الدين الحصكفي المنفصل من الحي كميتته الا في حق صاحبه فطاهر وان كثر فتأمل وفي شرح العلامة المقدسي قلت والجواب عن الاشكال ان اعادة الأذن وثباتها انما يكون غالبا بعود الحياة اليها فلا يصدق أنها مما أبين من الحي لانها بعود الحياة اليها صارت كأنها لم تبن ولو فرضنا شخصا مات ثم أعيدت حياته معجزة أو كرامة لعاد طاهرا اه

وهى رميم يعود الى العظام بالمعنى الغير المراد لا بالمعنى المراد وهو النفوس فكان من باب الاستخدام
هذا ما ظهر لى الثالث ما ذكره فى غاية البيان والعناية ان المراد أصحاب العظام على تقدير مضاف
فان قلت المفهوم من الآية احياؤها فى الآخرة وأحوالها لا تناسب أحوال الدنيا قلنا سوق الكلام
صريح فى الرد على من أنكر اعادتها فى الآخرة الى ما كانت عليه فى الدنيا بعد ان صارت بالية خالية
عن استعداد العود اليها فى زعمهم وقد استدل بعض مشايخنا لغير العظم ونحوه بقوله تعالى ومن
أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا الى حين ووجه الدلالة عموم الآية فان الله تعالى من
علينا بان جعل لنا الانتفاع ولم يخص شعر الميتة من المذكاة فهو عموم الا ان يمنع منه دليل وأيضا فان
الاصل كونها طاهرة قبل الموت باجماع ومن زعم انه انتقل الى نجاسة فعليه البيان فان قيل حرمت
عليكم الميتة وذلك عبارة عن الجملة قلنا نخصه بما ذكرنا فانه منصوص عليه فى ذكر الصوف وليس فى
آيتكم ذكر الصوف صريحا فكان دليلنا أولى كذا ذكر القرطبى فى تفسيره وذكر ان الصوف للغنم
والوبر للابل والشعر للمعز وقد أجاب الاتقانى فى غاية البيان أيضا عن استدلالهم بقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة بانا لا نسلم ان المراد منه حرمة الانتفاع فلم لا يجوز أن يكون المراد منه حرمة الاكل بدليل
ما رويناه فى حديث مولاة ميمونة ولئن قال الشافعى فى بعض هذه الاشياء رطوبة فنقول نحن
نقول أيضا بنجاسته اذا بقيت الرطوبة وكلامنا فيما اذا لم تبق الرطوبة فى العظم والحافر والظلف
ونحوه واذا غسل الشعر ونحوه وأزيل عنه الدم المتصل والرطوبة النجسة ولئن قال الشعر ينمو
بنماء الاصل فنقول نعم ينمو ولكن لا نسلم ان النماء يدل على الحياة الحقيقية كما فى النبات والشجر
وقوله بنماء الاصل غير مسلم أيضا لانه قد ينمو مع نقصان الاصل كما اذا هزل الحيوان بسبب مرض
فطال شعره اه وقد وقع فى الهداية تعريف الموت بزوال الحياة فقال فى كشف الاسرار شرح
أصول فخر الاسلام من باب الاهلية الموت عند أهل السنة أمر وجودى لانه ضد الحياة لقوله تعالى
خلق الموت والحياة وعند المعتزلة هو زوال الحياة فهو أمر عدمى وتفسير صاحب الهداية بزوال الحياة
تفسير بلازمه كذا نقل عن العلامة شمس الائمة الكردرى اه وهكذا أوله فى الكافى وذكر فى
معراج الدراية ان الموت ضد الحياة والضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان على موضوع واحد
ويستحيل اجتماعهما ويجوز ارتفاعهما وزوال الحياة ليس بضد الحياة كما ان زوال السكون ليس
بضد السكون فكان هذا تعريفا بلازمه اه وتعقبه فى غاية البيان بانا لا نسلم ان زوال الحياة
ليس بضد لها وكيف يقال هذا وزوال الحياة مع الحياة لا يجتمعان وليس معنى التضاد الا هذا ولا نسلم
ان زوال الحياة ليس بوجودى فهل لزوال الحياة وجود أم لا فان قلت نعم فيكون زوال الحياة وجوديا
وان قلت لا فيكون حينئذ زوال الحياة حياة وهو محال لان عدم زوال الحياة عبارة عن الحياة اه
ولا يخفى ضعفه لان الموت نفس زوال الحياة لا عدم زوالها ولا يلزم من كون نقيض الشئ عدميا ان
يكون عدم عدمه حتى يكون نفى النفى فيكون اثباتا وأما جعله زوال الحياة ضدا لها فغير مسلم لان
التضاد الحقيقى هو ان يكون بين الموجودين اللذين يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر تعاقب
على الموضوع ويكون بينهما غاية الخلاف وهى ما يكون مقتضى كل منهما مغاير المقتضى الآخر
كالسواد والبياض فان مقتضى أحدهما قبض البصر ومقتضى الثانى تفريقه ولا شك ان زوال
الحياة عدمى فلا يكون ضدا لها وانما يكون بينهما تقابل العدم والملكة وقد ذكر بعض الاصوليين
فى شرح المغنى ان هذا الفرق انما هو على اصطلاح أهل المعقول أما على اصطلاح الاصوليين فالضد

(قوله فان قلت المفهوم من الآية) أى فان قلت فى الجواب عن الآية جوابا رابعا (قوله واذا غسل الشعر) معطوف على قوله اذا لم تبق الرطوبة

مايقابل الشيء ويكون بينهما غاية الخلاف سواء كانا وجوديين أو أحدهما وجودي والآخر عدمي وقد اختار صاحب الكشاف ان الموت عدمي فقال والحياة ما يصح بوجوده الاحساس وقيل ما يوجب كون الشيء حيا وهو الذي يصح منه ان يعلم و يقدر والموت عدم ذلك فيه ومعنى خلق الموت والحياة ايجاد ذلك المصحح واعدامه قال الطيبي رحمه الله في حاشيته قوله والموت عدم ذلك فيه الانتصاف لمذهب القدرية ان الموت عدم واعتقاد السنية انه أمر وجودي ضاد الحياة وكيف يكون عدميا وقد وصف بكونه مخلوقا وعدم الحوادث أزلي ولو كان المعدوم مخلوقا لزم وقوع الحوادث أزلا وهو ظاهر البطلان وقال صاحب الفوائد لو كان الموت عدم الحياة استحال ان يكون مخلوقا وقد قال بعد ذلك معنى خلق الموت والحياة ايجاد ذلك المصحح واعدامه وهذا أيضا منظور فيه وقال الامام هي الصفة التي يكون الموصوف بها بحيث يصح ان يعلم و يقدر واختلفوا في الموت قيل انه عبارة عن عدم هذه الصفة وقيل صفة وجودية مضادة للحياة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة والعدم لا يكون مخلوقا هذا هو التحقيق الى هنا كلام الطيبي رحمه الله تعالى وقال الامام القرطبي في تفسيره قال العلماء رضي الله عنهم الموت ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو تعلق الروح بالبدن ومفارقته وحيلولة بينهما وتبدل حال وانتقال من دار الى دار والحياة عكس ذلك ونقل أقوالا فيهما لا نطيل بذكرها والحاصل ان مذهب أهل السنة ان الموت أمر وجودي كالحياة ومذهب المعتزلة كما في الكشف أو القدرية كما في الحاشية انه عدمي وعلى كل منهما لا نزاع في ان الموت يكون بعد الحياة اذ ما لم يسبق له حياة لا يوصف بالموت حقيقة في اللغة والعرف ولهذا قال السيد الشريف في شرح المواقف بعد تفسير الموت بعدم الحياة عما من شأنه ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحياة عما اتفق لها اه لكن قد يقال يحتاج حينئذ الى الجواب عن قوله تعالى وكنتم أمواتا فأحياكم وفي الكشاف فان قلت كيف قيل لهم أموات في حال كونهم جمادا وانما يقال ميت فيما يصح فيه الحياة من الشيء قلت بل يقال ذلك في حال كونهم جمادا لعادم الحياة كقوله بلدة ميتا وآية لهم الارض الميتة أموات غير أحياء ويجوز ان يكون استعارة في اجتماعهما في أن لا روح ولا احساس اه وقرر القطب في حاشيته الاستعارة بان يشبه الجماد بالميت في عدم الروح ثم استعير اللفظ والله أعلم ﴿تتمة﴾ نافجة المسك طاهرة مطلقا على الاصح (قوله وتنزح البئر بوقوع نجس) لما ذكر حكم الماء القليل بانه يتنجس كله عند وقوع النجاسة فيه حتى يراق كله ورد عليه ماء البئر نقضا في انه لا ينزح كله في بعض الصور فذكر أحكامه قال الشارحون ومنهم المصنف في المستصفى ان المراد بنزح البئر نزح مائها اطلاقا لاسم المحل على الحال كقولهم جرى الميزاب وسال الوادي وأكل القدر والمراد ما حل فيها للمبالغة في اخراج جميع الماء والمراد بالبئر هنا هي التي لم تكن عشرا في عشر أما اذا كانت عشرا في عشر لا تنجس بوقوع نجس الا بالتغير كما يفيده ما سنذكره والمراد بالنجس هنا هو الذي ليس حيوانا كالدم والبول والخمر وأما أحكام الحيوان الواقع فيها فسنذكرها مفصلة وبهذا يظهر ضعف ما في التبيين من ان المصنف أطلق ولم يقدر بشيء لانه لم يعين ما وقع فيها من النجاسة فأي نجس وقع فيها يوجب نزحها وانما ينجس ماء البئر كله بقليل النجاسة لان البئر عندنا بمنزلة الحوض الصغير تفسد بما يفسد به الحوض الصغير الا ان يكون عشرا في عشر كذا في فتاوى قاضيخان وفي التفاريق عن أبي حنيفة وأبي يوسف البئر لا تنجس كالماء الجاري البئر اذا لم تكن عريضة وكان عمق مائها عشرة أذرع فصاعدا فوقعت النجاسة فيها لا يحكم بنجاستها في أصح الاقاويل اه وعزاه في القنية

(قوله وقد قال بعد ذلك) فاعل قال ضمير يعود الى صاحب الكشاف

وتنزح البئر بوقوع نجس

الى شرح صدر القضاة وذكر ابن وهبان انه مخالف لما أطلقه جمهور الاصحاب كذا فى شرح منية المصلى ولايخفى ان هذا التصحيح لو ثبت لانهدمت مسائل أصحابنا المذكورة فى كتبهم وقد عللوا بان البئر لما وجب اخراج النجاسة منها ولا يمكن اخراجها منها الا بنزح كل مائها وجب نزحه لتخرج النجاسة معه حقيقة لكن قال فى السراج الوهاج ولو وقعت فى البئر خشبة نجسة أو قطعة من ثوب نجس وتعذر اخراجها وتغيبت فيها طهرت الخشبة والقطعة من الثوب تبعا لطهارة البئر وعزاه الى الفتاوى وفى المجتبى ومعراج الدراية ونزحه ان يقل حتى لا يمتلئ الدلو منه أو أكثره اهـ أى ونزح ماء البئر لكن هذا انما يستقيم فيما اذا كانت البئر معينا لا تنزح وأخرج منها المقدار المعروف أما اذا كانت غير معين فانه لا بد من اخراجها لوجوب نزح جميع الماء ثم البئر مؤنثة مهموزة ويجوز تخفيف همزها وهى مشتقة من بأرت أى حفرت وجمعها فى القلة أبؤر وأبآر بهمزة بعد الباء فيهما ومن العرب من يقلب الهمزة فى أبآر وينقل فيقول آبار وجمعها فى الكثرة بئار بكسر الباء بعدها همزة كذا ذكر النووى فى شرح مسلم من كتاب الايمان والاسلام واعلم ان مسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار دون القياس فان القياس فيها اما ان لا تطهر أصلا كما قال بشر لعدم الامكان لاختلاط النجاسة بالاوحال والجدران والماء ينبع شيأ فشيأ واما ان لا تتنجس اسقاطا لحكم النجاسة حيث تعذر الاحتراز أو التطهير كما نقل عن محمد انه قال اجتمع رأيي ورأى أبي يوسف ان ماء البئر فى حكم الجارى لانه ينبع من أسفله ويؤخذ من أعلاه فلا يتنجس كحوض الحمام قلنا وما علينا ان ننزح منها دلاء أخذا بالآثار ومن الطريق ان يكون الانسان فى يد النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم كالاعمى فى يد القائد كذا فى فتح القدير وغيره من الشروح وفى البدائع بعدما ذكر القياسين قال الا أنا تركنا القياسين الظاهرين بالخبر والاثر وضرب من الفقه الخفى أما الخبر فما روى أبو جعفر الاستروشنى باسناده عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى الفأرة تموت فى البئر ينزح منها عشرون وفى رواية ثلاثون وعن أبى سعيد الخدرى انه قال فى دجاجة ماتت فى البئر ينزح منها أربعون دلوا وعن ابن عباس وابن الزبير انهما أمرا بنزح جميع ماء زمزم حين مات فيها زنجى وكان بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليهما أحد فانعقد الاجماع عليه وأما الفقه الخفى فهو ان فى هذه الاشياء دما مسفوحا وقد تشرب فى أجزائها عند الموت فنجسها وقد جاور هذه الاشياء الماء والماء يتنجس أو يفسد بمجاورة النجس لان الاصل ان ما جاور النجس نجس بالشرع قال صلى الله عليه وسلم فى الفأرة تموت فى السمن الجامد يقور ما حولها ويلقى ويؤكل البقية فقد حكم النبى صلى الله عليه وسلم بنجاسة جار النجس وفى الفأرة ونحوها ما يجاورها من الماء مقدار ما قدره أصحابنا وهو عشرون دلوا أو ثلاثون لصغر جثتها فحكم بنجاسة هذا القدر من الماء لان ما وراء هذا القدر لم يجاور الفأرة بل جاورها ما جاور الفأرة والشرع ورد بتنجيس جار الخبث لا بتنجيس جار جار النجس ألا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم حكم بطهارة جار السمن الذى جاور الفارة وحكم بنجاسة ما جاور الفارة وهذا لأن جار جار النجس لو حكم بنجاسته لحكم أيضا بنجاسة ما جاور جار النجس ثم هكذا الى ما لا نهاية له فيؤدى الى أن قطرة من بول أو فارة لو وقعت فى بحر عظيم ان يتنجس جميع مائه لاتصال بين أجزائه وذلك فاسد وفى الدجاجة والسنور وأشباه ذلك المجاورة أكثر لزيادة ضخامة فى جثتها فقدر بنجاسة ذلك القدر والآدمى وما كان جثته مثل جثته كالشاة ونحوها مجاور جميع الماء فى العادة لعظم جثته فوجب تنجيس جميع الماء وكذا اذا تفسخ شئ من هذه الواقعات أو انتفخ لان عند ذلك تخرج البلة منها لرخاوة فيها

(قوله لكن هذا انما يستقيم فيما اذا كانت البئر معينا) اسم الاشارة يعود الى عدم اخراج ما وقع المفهوم من مضمون كلام السراج والمجتبى وأقول فيه نظر لانه قد يتعذر الاخراج وان كان الواجب نزح الجميع لان الواجب الاخراج قبل النزح لا بعده كما سيصرح به فى الفروع

(قوله ألا ترى أن النبى صلى الله عليه وسلم حكم بطهارة جار السمن الخ) أقول يرد عليه ما لو كان السمن مائعا فقد قال عليه السلام وان كان مائعا فلا تقربوه والماء من هذا القبيل لا من قبيل الجامد تامل

فتجاور جميع أجزاء الماء وقبل ذلك لا يجاور الا قدر ماذكرنا الصلابة فيها ولهذا قال محمد اذا وقع في البئر ذنب فأرة ينزح جميع الماء لان موضع القطع لا ينفك عن بلة فيجاور أجزاء الماء فيفسدها اه وهذا تقرير حسن لولم يكن مخالفا لعامة كتب أصحابنا فانها مصرحة بان مسائل الآبار ليس للرأي فيها مدخل وماذكره خلافه كذا تعقبه شارح المنية والذي ظهر لي ان ماذكره في البدائع لا يخالف ماصرحوا به لانه ذكر ان هذا معنى خفي فقهي لا قياس جلي ولا يكون من قبيل الرأي الا القياس الجلي وأما القياس الخفي فهو المسمى بالاستحسان قال في التوضيح القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه أعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي أيضا لكن الغالب في كتب أصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان أريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي الى آخر ماذكر في أصول الفقه وكذا في كثير من كتب الاصول فظهر بهذا ان طهارة الآبار بالنزح انما ثبتت بالقياس الخفي الذي ثبت بالضرورة (قوله لا بعر في ابل وغنم) أي لا ينزح ماء البئر بوقوع بعرتي ابل وغنم فيها وهذا استحسان والقياس ان يتنجس الماء مطلقا لوقوع النجاسة في الماء القليل كالاناء وذكر للاستحسان طريقتان الاولى واختارها صاحب الهداية مقتصرا عليها ان آبار الفلوات ليس لها رؤس حاجزة والمواشي تبعر حولها ويلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير ولا فرق على هذا بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والروث والبعر والخثي لان الضرورة تشمل الكل وقد صرح في غاية البيان بانه ظاهر الرواية ويعارضه ماذكره السرخسي ان الروث والمفتت من البعر مفسد في ظاهر الرواية وعن أبي يوسف ان قليله عفو قال وهو الاوجه وظاهر هذه الطريقة ان هذا الحكم مختص بآبار الفلوات وأما الآبار التي في المصر فتنجس بالقليل منه لان لها رؤسا حاجزة فيقع الامن عن الوقوع فيها وقد صرح به في البدائع لكن في غاية البيان ذكر أنه لا فرق بينهما على هذه الطريقة فقال واختلف المشايخ في البئر اذا كانت في المصر والصحيح عدم الفرق لشمول الضرورة في الجملة اه فاعتبر الضرورة في الجملة وكذا في التبيين والطريقة الثانية ان لليابس صلابة فلا يختلط شئ من أجزائه باجزاء الماء فهذه تقتضي ان الرطب والمنكسر والروث والخثي ينجس الماء وظاهرها عدم الفرق بين آبار الفلوات والامصار كما هو مذكور في البدائع وكذا ظاهرها ان الكثير من اليابس الصحيح لا ينجس كالقليل وبه قال الحسن بن زياد لكن الصحيح ان الكثير ينجس الاناء وماء البئر على الطريقتين أما على الاولى فلما بينا انه لا ضرورة في الكثير وأما على الثانية فلانها اذا كثرت تقع المماسة بينها فيصطك البعض بالبعض فتتفتت اجزاؤها فتنجس اليه أشار في البدائع وظاهرها أيضا انه لا فرق بين البئر والاناء في عدم التنجس بالقليل وعلى الطريقة الاولى بينهما فرق لان الضرورة في البئر لا في الاناء كذا في الكافي بخلاف بعر الشاة اذا وقع منها في المحلب وقت الحلب فانه ترمى البعرة ويشرب اللبن على الطريقتين أما على الثانية فظاهر وأما على الاولى فلمكان الضرورة كذا في الهداية وقيده في النهاية وغاية البيان والمعراج بكونها رميت على الفور ولم يبق لونها على اللبن وكذا في فتح القدير معللا له بان الضرورة تتحقق في نفس الوقوع لانها تبعر عند الحلب عادة لا فيما وراءه وذلك يرأى

لا بعر في ابل وغنم

(قوله وهو حجة عندنا) قال في التوضيح ضمير وهو راجع الى الاستحسان انتهى وعلى هذا فالثابت بالضرورة هو الاستحسان لا القياس الخفي كما جعله المؤلف في آخر عبارته اذ القياس الخفي هو مما ثبت به الاستحسان ثم لا يخفى أنه ليس فيما نقله من كلام التوضيح ما يدل على ما ادعاه من أنه لا يكون من قبيل الرأي الا القياس الجلي اذ الظاهر ان الخفي مثله لانهم قسموا القياس الذي هو الاصل الرابع المقابل للاصول الثلاثة الى جلي وخفي تامل

منه

منه واختلفوا في حد الكثير على أقوال صحح منها قولان فصحح في النهاية انه مالا يخلو دلو عن بعرة وعزاه الى المبسوط وصحح في البدائع والكافي للمصنف وكثير من الكتب ان الكثير ما يستكثره الناظر والقليل ما يستقله وفي معراج الدراية هو المختار وفي الهداية وعليه الاعتماد قال في العناية وانما كان عليه الاعتماد لان أبا حنيفة لا يقدر شيأ بالرأي في مثل هذه المسائل التي تحتاج الى التقدير فكان هذا موافقا لمذهبه اه فظهر بهذا أن ماذكره في المتن من ان البعرتين لا ينجسان للاشارة الى ان الثلاث تنجس انما هو على قول ضعيف مبني على ما وقع في الجامع الصغير من قوله فان وقعت فيها بعرة أو بعرتان لم يفسد الماء فدل على ان الثلاث تفسد بناء على ان مفهوم العدد في الرواية معتبر وان لم يكن معتبرا في الدلائل عندنا على الصحيح وهذا الفهم انما يتم لو اقتصر محمد في الجامع الصغير لي هذه العبارة ولم يقتصر عليها فانه قال اذا وقعت بعرة أو بعرتان في البئر لا يفسد ما لم يكن كثيرا فاحشا والثلاث ليس بكثير فاحش كذا نقل عبارة الجامع في المحيط وغيره ولو جعل قائل الحد الفاصل بين القليل والكثير ان ما غير أحد أوصاف الماء كان كثيرا وما لم يغيره يكون قليلا لكان له وجه كذا في شرح منية المصلي وبعر يبعر من حد منع والروث للفرس والحمار من راث يقال من حد نصر والخثي بكسر الخاء واحد الاخثاء للبقر يقال من باب ضرب كذا في فتح القدير وغيره (قوله وخرء حمام وعصفور) أي لا ينزح ماء البئر بوقوع خرء حمام وعصفور فيها والخرء بالفتح واحد الخروء بالضم مثل قرء وقروء وعن الجوهري انه بالضم كجند وجنود والواو بعد الراء غلط كذا في المغرب وانما لا ينزح ماؤها منه لانه ليس بنجس عندنا على ما اختاره في الهداية وكثير من الكتب وذكر في النهاية ومعراج الدراية اختلاف المشايخ في نجاسته وطهارته مع اتفاقهم على سقوط حكم النجاسة لكن عند البعض السقوط من الاصل للطهارة وعند آخرين للضرورة اه ولم يذكرا فائدة هذا الاختلاف وقال الشافعي نجس وهو القياس لانه استحال الى نتن وفساد فاشبه خرء الدجاج ولنا الاجماع العملي فانها في المسجد الحرام مقيمة من غير نكير من أحد من العلماء مع العلم بما يكون منها مع ورود الامر بتطهير المساجد فيما رواه ابن حبان في صحيحه وأحمد وأبو داود وغيره عن عائشة رضي الله عنها قالت أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المساجد في الدور وان تنظف وتطيب وعن سمرة رضي الله عنه انه كتب الى بنيه أما بعد فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا أن نضع المساجد في دورنا ونصلح صنعتها ونطهرها رواه أبو داود وسكت عليه ثم المنذري بعده كذا ذكره الحافظ الزيلعي وروى أبو امامة الباهلي ان النبي صلى الله عليه وسلم شكر الحمامة فقال انها أوكرت على باب الغار فجزاها الله تعالى بان جعل المساجد مأواها فهذا دليل طهارة خرئها وعن ابن مسعود انه خرأت عليه حمامة فمسحها باصبعه وكذلك عمر رضي الله عنه زرق عليه طير فمسحه بحصاة ثم صلى كذا في معراج الدراية والنهاية وأما ماذكره من الاستحالة فهي لا الى نتن رائحة فاشبه الطين الذي في قعر البئر فان فيه الفساد أيضا وليس بنجس لانه لا الى نتن رائحة ويشكل هذا بالمني على قوله قال في النهاية ثم الاستحالة الى فساد لا توجب النجاسة لا محالة فان سائر الاطعمة اذا فسدت لا تنجس به لان التغير الى الفساد لا يوجب النجاسة اه وبهذا يعلم ضعف ماذكر في الخزانة من ان الطعام اذا تغير واشتد تغيره تنجس وان حمل ما في النهاية على ما اذا لم يشتد تغيره ليجمع بينهما فهو بعيد والظاهر ما في النهاية لانه لا موجب لتنجيسه وانما حرم أكله في هذه الحالة للايذاء لا للنجاسة كاللحم اذا أنتن قالوا يحرم أكله ولم يقولوا تنجس بخلاف السمن واللبن والدهن والزيت اذا أنتن لا يحرم والاشربة لا تحرم بالتغير كذا في الخزانة وأشار المصنف رحمه الله بقوله خرء حمام وعصفور الى خرء ما يؤكل لحمه من الطيور

(قوله ولو جعل قائل الحد الفاصل الخ) قال في النهر لكنه بعيد اذ هو شأن الجاري وقد علمت أن ماء البئر وان كثر في حكم القليل اه أي ما لم يبلغ عشرا في عشر (قوله والواو بعد الراء غلط) أي في المفرد لا في الجمع (قوله ولم يذكرا فائدة هذا الاختلاف) قال في النهر يمكن أن يظهر فيما لو وجد في ثوب أو مكان وثمة ما هو خال

وخرء حمام وعصفور

عنه لا تجوز الصلاة فيه على الثاني لانتفاء الضرورة وتجوز على الاول اه والظاهر أن تعليلهم بالضرورة ليس في خصوص الماء لانه لا يمكن الاحتراز عنها مطلقا واذا سقط حكم النجاسة للضرورة مطلقا تجوز الصلاة بما أصابه منها شئ وان وجد غيره كما لو أصاب الماء ووجد غيره يجوز استعماله تامل

احترازا عما لا يؤكل لحمه منها فان خرأه نجس وسنذكره صريحا في باب الانجاس والصحيح انه طاهر كخرء
ما كول اللحم منها ذكره في المبسوط وصحح قاضيخان في شرح الجامع الصغير نجاسته وسنتكلم عليه ان
شاء الله تعالى في باب الانجاس (قوله وبول ما يؤكل نجس) انما ذكرها هنا وان كان محلها باب الانجاس
لبيان انه اذا وقع في البئر نجس ماءها وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد رحمه الله طاهر فلا
يخرج الماء من وقوعه الا اذا غلب على الماء فيخرج من أن يكون طهورا لما روا الائمة الستة في
كتبهم من حديث أنس ان ناسا من عرينة اجتووا المدينة فرخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
أن يأتوا ابل الصدقة و يشربوا من ألبانها وأبوالها فقتلوا الراعي واستاقوا الذود فارسل رسول الله صلى
الله عليه وسلم فاتى بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم بالحرة يعضون الحجارة وفي رواية
مسلم لذا لحدود وتركهم في الحرة يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا وفي رواية متفق عليها انهم ثمانية
كذا في فتح القدير وعرنة واد بحذاء عرفات وبتصغيرها سميت عرينة وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون
وانما سقطت ياء التصغير عند النسبة لما ان ياء فعيلة وفعيلة يسقطان عند النسبة قياسا مطردا فيقال
حنفي ومدني وجهني وعقلي في حنيفة ومدينة وجهينة وعقيلة كذا في المغرب وغيره وقوله اجتووها
هو بالجيم والمثناة فوق ومعناه استوخموها كما فسرها في الرواية الاخرى أي لم توافقهم وكرهوها لسقم
أصابهم قالوا وهو مشتق من الجوى وهو داء في الجوف ومعنى سمر أعينهم بالراء كحلها بمسامير وفي بعض
الروايات سمل باللام بمعنى فقأها واذهب مافيها كذا ذكر النووي في شرح مسلم من القصاص ولهما
قوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجه الحاكم من حديث أبي
هريرة وقال صحيح على شرط الشيخين ولا أعرف له علة كذا ذكره الزيلعي المخرج وفي معراج الدراية
وفي بعض نسخ الاحاديث عن مكان من وفي المغرب وأما قولهم استنزهوا البول لحن وفي معراج الدراية
وجه مناسبة عذاب القبر مع ترك استنزاه البول هو ان القبر أول منزل من منازل الآخرة والاستنزاه
أول منزل من منازل الطهارة والصلاة أول ما يحاسب به المرء يوم القيامة فكانت الطهارة أول ما يعذب
بتركها في أول منزل من منازل الآخرة وفي غاية البيان وجه التمسك به ان البول يشمل كل بول بعمومه
وقد ألحق النبي صلى الله عليه وسلم وعيد عذاب القبر بترك استنزاه البول من غير فصل فدل على ان
بول ما يؤكل لحمه نجس لان الحلال لا يتحقق بمباشرته وعيد اه وأجاب في الهداية عن حديث العرنيين
بانه عليه السلام عرف شفاءهم فيه وحيا وزاد شارحوها كالاتقاني والكاكي جوابا آخر بان ذلك كان
في ابتداء الاسلام ثم نسخ بعد ان نزلت الحدود ألا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع أيديهم
وأرجلهم وسمل أعينهم حين ارتدوا واستاقوا الابل وليس جزاء المرتد الا القتل فعلم ان اباحة البول
انتسخت كالمثلة اه وذكر الاصوليون مثالا ان العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما تناوله قطعا
كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص بالعام عندنا كحديث العرنيين ورد في أبوال الابل وهو خاص نسخ
بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول لان البول عام لان اللام فيه للجنس في ضمن
المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنتها منسوخة
بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام اه وهذا كله مبني على ان قصة العرنيين تضمنت مثلة وقد
صرح به في الهداية من كتاب الجهاد فقال والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتأخر
وأراد بالنهي المتأخر ماذكره البيهقي عن أنس قال ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك
خطبة الا نهى فيها عن المثلة وقد أنكر بعضهم كون الواقع في قصتهم مثلة كما روى ابن سعد في

وبول ما يؤكل نجس

(قول المصنف وبول ما يؤكل نجس) أي نجاسة خفيفة عندهما كما في التبيين والمفتاح والينابيع والهداية والنتف والوقاية والنقاية وعيون الكافي وغيرها وفي المضمرات أن نجاسته غليظة عند أبي حنيفة وخفيفة عند أبي يوسف والفتوى على قول أبي حنيفة في البدن وعلى قول أبي يوسف في الثوب وعلى قول محمد في الحنطة كما في البرجندي اه من شرح الشيخ اسمعيل النابلسي على الدرر والغرر

خبرهم انهم قطعوا يد الراعي ورجله وغرزوا الشوك في لسانه وعينه حتى مات فليس هذا مثلة والمثلة
ما كان ابتداء على غير جزاء وقد جاء في صحيح مسلم انما سمل النبي صلى الله عليه وسلم أعينهم لانهم
سملوا أعين الرعاء وسيأتي بقيته في كتاب الجهاد ان شاء الله تعالى واما ما أجاب به قاضيخان في شرح
الجامع الصغير وتبعه عليه صاحب معراج الدراية من ان الصحيح انه أمرهم بشرب الالبان يعني دون
الابوال فلا يخفى ضعفه لما علمت ان رواية شرب الابوال ثابتة في الكتب الستة والله الموفق للصواب

(قوله لا ما لم يكن حدثا) عطف على بول أي ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا وهذا عند أبي يوسف فالدم
الذي لم يسل كما اذا أخذ بقطنة ولو كان كثيرا في نفسه والقيء القليل اذا وقع في الماء لا ينجسه وكذا اذا
أصاب شيأ وقال محمد انه نجس كذا في كثير من الكتب وظاهر ما في شرح الوقاية ان ظاهر الرواية
عن أصحابنا الثلاثة انه ليس بنجس وعند محمد في غير رواية الاصول انه نجس لانه لا أثر للسيلان في
النجاسة فاذا كان السائل نجسا فغير السائل يكون كذلك ولنا قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي
الي محرما على طاعم يطعمه الى قوله أو دما مسفوحا فغير المسفوح لا يكون محرما فلا يكون نجسا والدم
الذي لم يسل عن رأس الجرح دم غير مسفوح فلا يكون نجسا فان قيل هذا فيما يؤكل لحمه اما فيما
لا يؤكل كالآدمي فغير المسفوح حرام أيضا فلا يمكن الاستدلال بحله على طهارته قلت لما حكم
بحرمة المسفوح بقي غير المسفوح على أصله وهو الحل ويلزم منه الطهارة سواء كان فيما يؤكل لحمه أولا
لاطلاق النص ثم حرمة غير المسفوح في الآدمي بناء على حرمة لحمه وحرمة لحمه لا توجب نجاسته اذ هذه
الحرمة للكرامة لا للنجاسة فغير المسفوح في الآدمي يكون على طهارته الاصلية مع كونه محرما
والفرق بين المسفوح وغيره مبني على حكمة غامضة وهي ان غير المسفوح دم انتقل عن العروق
وانفصل عن النجاسات وحصل له هضم آخر في الاعضاء وصار مستعدا لان يصير عضوا فأخذ طبيعة
العضو فأعطاه الشرع حكمه بخلاف دم العروق فاذا سال عن رأس الجرح علم انه دم انتقل من
العروق في هذه الساعة وهو الدم النجس اما اذا لم يسل علم انه دم العضو وهذا في الدم اما في القيء فالقليل
هو الماء الذي كان في أعالي المعدة وهي ليست محل النجاسة فحكمه حكم الريق كذا في شرح الوقاية
وكان الاسكاف والهندواني يفتيان بقول محمد وصحح صاحب الهداية وغيره قول أبي يوسف وقال في
العناية قول أبي يوسف أرفق خصوصا في حق أصحاب القروح وفي فتح القدير ان الوجه مساعدته لانه
ثبت ان الخارج بوصف النجاسة حدث وان هذا الوصف قبل الخروج لا يثبت شرعا والا لم يحصل
للانسان طهارة فلزم ان ما ليس حدثا لم يعتبر خارجا شرعا وما لم يعتبر خارجا شرعا لم يعتبر نجسا اه
وذكر في السراج الوهاج ان الفتوى على قول أبي يوسف فيما اذا أصاب الجامدات كالثياب والابدان
وعلى قول محمد فيما اذا أصاب المائعات كالماء وغيره اه وفي معراج الدراية ثم قوله ما لا يكون
حدثا الى آخره لا ينعكس فلا يقال ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا فان النوم والجنون والاغماء وغيرها
حدث وليست بنجسة اه لكن قد يقال انه مطرد منعكس لان المراد ما يخرج من بدن الانسان
وليس بحدث لا يكون نجسا وكذا ما يخرج من البدن وليس بنجس لا يكون حدثا واما النوم ونحوه
فلم يدخل في العكس في قولنا ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا لانه ليس بخارج من بدن الانسان

(قوله ولا يشرب أصلا) أي بول ما يؤكل لحمه لا يشرب أصلا لا للتداوي ولا لغيره وهذا عند أبي حنيفة
وقال أبو يوسف يجوز للتداوي لانه لما ورد الحديث به في قصة العرنيين جاز التداوي به وان كان
نجسا وقال محمد يجوز شربه مطلقا للتداوي وغيره لطهارته عنده ووجه قول أبي حنيفة رحمه الله انه

(قوله لا ينعكس الخ) أي لا ينعكس عكسا لغويا والا فالعكس المنطقي صحيح اذ الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية كأن يقال بعض ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا كالقيء القليل والدم البادي الغير المتجاوز

لا ما لم يكن حدثا ولا يشرب أصلا

نجس والتداوي بالطاهر المحرم كلبن الاتان لا يجوز فما ظنك بالنجس ولان الحرمة ثابتة فلا يعرض
عنها الا بتيقن الشفاء وتأويل ما روي في قصة العرنيين انه عليه السلام عرف شفاءهم فيه وحيا ولم
يوجد تيقن شفاء غيرهم لان المرجع فيه الاطباء وقولهم ليس بحجة قطعية وجاز أن يكون شفاء قوم
دون قوم لاختلاف الامزجة حتى لو تعين الحرام مدفعا للهلاك الآن يحل كالميتة والخمر عند
الضرورة ولانه عليه السلام علم موتهم مرتدين وحيا ولا يبعد أن يكون شفاء الكافرين في نجس دون
المؤمنين بدليل قوله تعالى الخبيثات للخبيثين وبدليل ما روى البخاري عن ابن مسعود رضي الله
عنه انه عليه السلام قال ان الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم فاستفيد من كاف الخطاب ان
الحكم مختص بالمؤمنين هذا وقد وقع الاختلاف بين مشايخنا في التداوي بالمحرم ففي النهاية عن
الذخيرة الاستشفاء بالحرام يجوز اذا علم ان فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر اه وفي فتاوى قاضيخان معزيا
الى نصر بن سلام معنى قوله عليه السلام ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم انما قال ذلك في
الاشياء التي لا يكون فيها شفاء فاما اذا كان فيها شفاء فلا بأس به الا ترى ان العطشان يحل له شرب الخمر
للضرورة اه وكذا اختار صاحب الهداية في التجنيس فقال اذا سال الدم من أنف انسان يكتب
فاتحة الكتاب بالدم على جبهته وأنفه يجوز ذلك للاستشفاء والمعالجة ولو كتب بالبول ان علم ان فيه
شفاء لا بأس بذلك لكن لم ينقل وهذا لان الحرمة ساقطة عند الاستشفاء الا ترى ان العطشان يجوز له
شرب الخمر والجائع يحل له أكل الميتة اه وسيأتي لهذا زيادة بيان في باب الكراهية ان شاء الله
تعالى قال في التبيين وقول محمد مشكل لان كثيرا من الطاهر لا يجوز شربه وقول أبي يوسف أشد
اشكالا اه وقد يقال انه لا اشكال فيه أصلا لانه قال بنجاسته عملا بحديث استنزهوا من البول
وقال بجواز شربه للتداوي عملا بحديث العرنيين (قوله وعشرون دلوا وسطا بموت نحو فأرة) قال في
التبيين أي ينزح عشرون اذا ماتت فيها فأرة ونحوها وقوله عشرون معطوف على البئر وفيه اشكال
وهو انه يصير معناه تنزح البئر وعشرون دلوا وأربعون وكله فيفسد المعنى لانه يقتضي نزح البئر
وعشرين دلوا وليس هذا بمراد وانما المراد ان تنزح البئر اذا وقع فيها نجس ثم ذلك النجس ينقسم الى
ثلاثة أقسام منه ما يوجب نزح عشرين ومنه ما يوجب نزح أربعين ومنه ما يوجب نزح الجميع
وليس نزح البئر مغايرا لهذه الثلاث حتى يعطف عليها وانما هو تفسير وتقسيم لذلك النزح المبهم وليس
هذا من باب عطف البعض على الكل لا يقال انه أراد بالاول ما يوجب الجميع وبالمعطوف ما يوجب
نزح البعض لانه ذكر بعد ذلك ما يوجب نزح الجميع أيضا فلو كان مراده الجميع لما ذكر ثانيا لكونه
تكرارا محضا ولان الاول لا يجوز أن يحمل على نوع من هذه الانواع الثلاثة لعدم الاولوية فبقي على
اطلاقه الى هنا كلام الزيلعي رحمه الله وأقول لا حاجة الى هذه الاطالة مع امكان حمل كلامه على وجه
صحيح فان قوله عشرون معطوف على البئر بمعنى ماء البئر كما تقدم والواو فيه كبقية المعطوفات بمعنى أو
والتقدير ينزح ماء البئر كله بوقوع نجس غير حيوان أو ينزح عشرون دلوا من ماء البئر بموت نحو
فأرة أو أربعون منه بنحو دجاجة أو كله بنحو شاة الى آخره وبهذا علم ان قوله وتنزح البئر بوقوع
نجس ليس مبهما بل المراد منه نجس غير حيوان واندفع به ما ذكره من لزوم التكرار لو أريد بالاول
نزح الجميع فانه أريد بالاول نزح الجميع لوقوع غير حيوان وأريد بالثاني نزح الجميع لوقوع حيوان
مخصوص فلا تكرار وقوله ولان الاول لا يجوز أن يحمل الى آخره سلمناه لكن يمنع قوله فبقي على
اطلاقه لانه لا يلزم من انتفاء جواز حمله على الانواع الثلاث بقاؤه مطلقا لجواز حمله على نوع رابع غير

الثلاثة

(قوله هذا وقد وقع الاختلاف الخ) قال سيدي عبد الغني في شرحه على هدية ابن العماد بعد نقله عبارة المؤلف لا يظهر فيه اختلاف المشايخ لاتفاقهم على الجواز للضرورة وتصريح الاول أي صاحب النهاية باشتراط العلم لا ينافيه قول من بعده باشتراط الشفاء

وعشرون دلوا وسطا بموت نحو فأرة

فيه فليتأمل قال والدي رحمه الله تعالى وقول المؤلف يعني صاحب الدرر لا للتداوي محمول على المظنون والا فجوازه باليقين اتفاقي كما صرح به في المصفى لقصة العرنيين اه (قوله وقول محمد مشكل الخ) قال في النهر مدفوع اذ الكلام في طاهر لا ايذاء فيه بل كان دواء على أن المنع في لبن الاتان ممنوع ففي البزازية لا بأس بالتداوي به قال الصدر وفيه نظر (قوله لا اشكال فيه) أي في قول أبي يوسف

ثلاثة كما حملناه على النجس الذي ليس حيوانا وهو ليس واحدا من الانواع واعلم انه لا فرق بين أن يموت الفأرة في البئر أو خارجها وتلقى فيها وكذا سائر الحيوانات الا الميت الذي تجوز الصلاة عليه المسلم المغسول أو الشهيد نعم في خزانة الفتاوى والفأرة اليابسة لا تنجس الماء لان اليبس دباغة اه ولا يخفى ضعفه لانا قدمنا ان ما لا يحتمل الدباغة لا يطهر وان اليبس ليس بدباغة ويدل عليه ما في الذخيرة ان الفأرة الميتة اذا كانت يابسة وهي في الخابية وجعل في الخابية الزيت فظهرت على رأس الخابية فالزيت نجس اه ثم اعلم ان الواقع في البئر اما نجاسة أو حيوان وحكم النجاسة قد تقدم في قوله وتنزح البئر بوقوع نجس على ما اسلفناه والحيوان اما آدمي أو غيره وغير الآدمي اما نجس العين أو غيره وغير نجس العين اما مأكول اللحم أو غيره والكل اما أن أخرج حيا أو ميتا والميت اما منتفخ أو غيره فالآدمي اذا اخرج حيا ولم يكن في بدنه نجاسة حقيقية أو حكمية وكان مستنجيا لم يفسد الماء وان كان مسلما جنبا أو محدثا فانغمس بنية الغسل أو لطلب الدلو فقد تقدم حكمه وان كان كافرا روي عن أبي حنيفة انه ينزح ماؤها لان بدنه لا يخلو عن نجاسة حقيقية أو حكما وان أخرج ميتا وكان مسلما وقع بعد الغسل لم يفسد الماء وان كان قبله فسد والكافر يفسد قبل الغسل وبعده وغير الآدمي ان كان نجس العين كالخنزير والكلب على القول بانه نجس العين نجس البئر مات أو لم يمت أصاب الماء فمه أو لم يصب وعلى القول بان الكلب ليس بنجس العين لا ينجسه اذا لم يصل فمه الى الماء وهو الاصح وقيل دبره منقلب الى الخارج فلهذا يفسد الماء بخلاف غيره من الحيوانات وأما سائر الحيوانات فان علم ببدنه نجاسة تنجس الماء وان لم يصل فمه الى الماء وقيدنا بالعلم لانهم قالوا في البقر ونحوه يخرج ولا يجب نزح شيء وان كان الظاهر اشتمال بولها على افخاذها لكن يحتمل طهارتها بان سقطت عقب دخولها ماء كثيرا هذا مع ان الاصل الطهارة وان لم يعلم ولم يصل فمه الى الماء فان كان مما يؤكل لحمه فلا يوجب التنجيس اصلا وان كان مما لا يؤكل لحمه من السباع والطيور ففيه اختلاف المشايخ والاصح عدم التنجيس وكذلك في الحمار والبغل والصحيح انه لا يصير الماء مشكوكا فيه وقيل ينزح ماء البئر كله وان وصل لعابه فحكم الماء حكمه فيجب نزح الجميع اذا وصل لعاب البغل أو الحمار الى الماء كذا في فتاوى قاضيخان وغيرها لكن في المحيط ولو وقع سؤر الحمار في الماء يجوز التوضؤ به ما لم يغلب عليه لانه طاهر غير طهور كالماء المستعمل عند محمد اه وظاهر كلام صاحب الهداية في التجنيس ان معنى قولهم يجب نزح الجميع انه لا لاجل النجاسة بل لانه كان غير طهور ولا يجب النزح اذا وقع في البئر ما يكره سؤره ووصل لعابه الى الماء لكن في فتاوى قاضيخان ينزح منها دلاء عشرة أو أكثر احتياطا وثقة وفي التبيين يستحب نزح الماء كله ولا يخفى ما فيه وهذا كله اذا اخرج حيا فان مات وانتفخ أو تفسخ فالواجب نزح الجميع في الجميع وان لم ينتفخ ولم يتفسخ فالمذكور في ظاهر الرواية انه على ثلاث مراتب كما دل عليه كلام المصنف والقدوري وصاحب الهداية وغيرهم ففي الفأرة ونحوها عشرون أو ثلاثون وفي الدجاجة ونحوها أربعون أو خمسون أو ستون وفي الشاة ونحوها ينزح ماء البئر كله وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة جعله على خمس مراتب ففي الحلمة واحد الحلم وهي القراد الضخم العظيم والفأرة الصغيرة عشر دلاء وفي الفأرة الكبيرة عشرون وفي الحمامة ثلاثون وفي الدجاجة أربعون وفي الآدمي ماء البئر كله وقد قدمنا ان مسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار فذكر مشايخنا في كتبهم آثارا الاول عن أنس رضي الله عنه انه قال في الفأرة ماتت في البئر وأخرجت من ساعتها ينزح منها عشرون دلوا الثاني عن أبي سعيد الخدري انه قال في الدجاجة اذا ماتت في البئر ينزح منها

قوله كالمسلم المغسول أو الشهيد) قال في الشرنبلالية فيه نظر لما أن الدم الذي به غير طاهر في حق غيره الا أن يحمل على ما اذا غسل عنه قبل الوقوع في البئر (قوله بان سقطت) أي النجاسة وضمير دخولها للبقر وماء بالنصب مفعول دخول (قوله فيجب نزح الجميع) أقول ليس في عبارة الخانية لفظة يجب بل قال ينزح جميع الماء نعم ظاهره الوجوب ومثل عبارة الخانية عبارة الحاوي القدسي ومنية المصلي وعزاه شارحها ابن أمير حاج الى البدائع وكذا في الدرر وعزاه شارحها الشيخ اسمعيل الى المبتغى (قوله ينزح منها عشرون دلوا) والعصفورة ونحوها تعادل الفارة في الجثة فاخذت حكمها والعشرون بطريق الايجاب والثلاثون بطريق الاستحباب كذا في الهداية قال في النهاية وهذا الوضع لمعنيين ذكرهما شيخ الاسلام في مبسوطه أحدهما ان السنة جاءت في رواية أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الفارة اذا وقعت في البئر فماتت فيها ينزح منها عشرون دلوا أو ثلاثون هكذا رواه أبو علي السمرقندي باسناده وأو لاحد الشيئين وكان الاقل ثابتا بيقين وهو معنى الوجوب والاكثر يؤتى به لئلا

يترك اللفظ المروي وان كان مستغنى عنه في العمل وهو معنى الاستحباب والثاني ان الرواة اختلفت فيها اختلافا كثيرا فروى ميسرة عن علي بن أبي طالب في الفارة تموت في البئر ينزح منها دلاء وفي رواية سبع دلاء وفي رواية عشرون وفي رواية ثلاثون وروي عن ابن عباس في الفارة أربعون فاذا بعضهم أوجب في الفارة عشرين و بعضهم أقل من عشرين و بعضهم أكثر من عشرين فاخذ علماؤنا بالعشرين لانه الاوسط بين القليل والكثير فكان هو واجبا التعينه وما وراءه استحبابا واعترض صاحب النهاية على المعنى الثاني حيث قال فيه نظر لان هذا المعنى موجود في الثلاثين فلم يتعين عشرون للوجوب اه يقول الفقير هذا النظر ساقط لان وجود هذا المعنى في ثلاثين ممنوع بل الثلاثون انما هو الوسط بين الاوسط والاكثر لا بين القليل والكثير فان الروايات الواردة في الفارة خمس أحدها دلاء بدون التعيين فهي محمولة على الاقل المتيقن من صيغة الجمع وهو الثلاث والثانية سبع والثالثة عشرون والرابعة الثلاثون والخامسة الاربعون ولا يذهب

عليك ان العشرين من بين هاتيك الروايات هو الاوسط بين القليل والكثير لان القليل هو الثلاث والسبع والكثير هو الثلاثون والاربعون والعشرون أوسط بينهما تدبر حق التدبر يحصل لك نتيجة التفكر اه فرائد (قوله المخرج) أي صاحب كتاب تخريج أحاديث الهداية احترازا عن الامام الزيلعي شارح الكنز فانه غيره (قوله وقيل المعتبر في كل بئر دلوها) ظاهره أنه تفسير للوسط وليس كذلك بل هو مقابل له قال في البدائع ثم اختلف في الدلو قال بعضهم المعتبر في ذلك دلو كل بئر يستقى به منها صغيرا كان أو كبيرا وروى عن أبي حنيفة انه قدر صاع وقيل المعتبر هو المتوسط بين الصغير والكبير اه وقال الشارح الزيلعي الوسط هي الدلو المستعملة في كل بلدة وقيل المعتبر في كل بئر دلوها لانها أيسر عليهم وقيل ما يسع صاعا الخ تأمل (قوله وحينئذ فينبغي أن يحمل قول من قدر الدلو الخ) قال في النهر أقول التقدير بالصاع مبني على اختيار انه الوسط وينبغي على تفسيره بالمستعمل في كل بلدة اعتباره في الفاقدة له أيضا خاص له ان من اعتبر في كل بئر دلوها لا يتأتى اعتبار الوسط على قوله الا في التي لا دلو لها وحينئذ فيعتبر الوسط على القولين و بهذا علم ان ذلك الحمل مما لا داعي اليه اه وأراد بالقولين القول بان الوسط ما كان قدر صاع والقول بان الوسط هو المستعمل في كل بلدة (قوله بدلو واحد كبير الخ) قال الرملي أقول فلو كان دلوها المعتاد لها كبيرا جدا اهل يجب العدد المذكور أم يقتصر عليه ظاهر هذا الثاني فيكون مقيدا لقولهم المعتبر في كل بئر دلوها وهو الذي يقتضيه نظر الفقيه وبه يعلم ان الدلاء المستعملة في آبار قرى بلادنا على نحو البقر والحمير والابل ويسمى في عرفنا المحص من هذا القبيل تأمل (قوله ويتفرع على عدم اشتراط التوالي الخ) التفريع للقول الثاني فقط

أربعون دلوا قال في الغاية لم يذكر أحد من أهل الحديث فيما علمته حديث أنس وانما ذكره أصحابنا في كتب الفقه على عادتهم وفي فتح القدير ذكر مشايخنا ماعن انس والخدري غير ان قصور نظرنا أخفاه عنا وقال الشيخ علاء الدين ان الطحاوي رواهما من طرق وتعقبه تلميذه الامام الزيلعي المخرج باني لم أجدهما في شرح الآثار للطحاوي ولكنه أخرج عن حماد بن أبي سليمان انه قال في دجاجة وقعت في البئر فماتت قال ينزح منها قدر أربعين دلوا أو خمسين وأجاب عنه المحقق السراج الهندي بانه يجوز أن يكون الطحاوي ذكرهما في كتاب اختلاف العلماء له أو في أحكام القرآن له أو في كتاب آخر ولا يلزم من عدم الوجدان في الآثار عدم الوجود مطلقا الثالث حديث الزنجي في بئر زمزم وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى واختلف في تفسير الدلو الوسط فقيل هي الدلو المستعمل في كل بلد وقيل المعتبر في كل بئر دلوها الان السلف لما اطلقوا انصرف الى المعتاد واختاره في المحيط والاختيار والهداية وغيرها وهو ظاهر الرواية لانه مذكور في الكافي للحاكم وقيل ما يسع صاعا وهو ثمانية ارطال وقيل عشرة ارطال وقيل غير ذلك والذي نظهر ان البئر اما أن يكون لها دلو اولا فان كان لها دلو اعتبر به والا اتخذ لها دلو يسع صاعا وهو ظاهر ما في الخلاصة وشرح الطحاوي والسراج الوهاج وحينئذ فينبغي أن يحمل قول من قدر الدلو على ما اذا لم يكن للبئر دلو كما لا يخفى فلو نزح القدر الواجب فيها بحسب دلوها أو دلوهم بدلو واحد كبير أجزأ وحكم بطهارتها وهو ظاهر المذهب وكان الحسن بن زياد يقول لا تطهر الا بنزح الدلاء المقدرة الواجبة لان عند تكرار النزح ينبع الماء من أسفله و يؤخذ من أعلاه فيكون كالجاري وهذا لا يحصل بدلو واحد وان كان عظيما كذا في البدائع ونقله في التبيين والنهاية عن زفر قلنا قد حصل المقصود وهو اخراج القدر الواجب واعتبار معنى الجريان ساقط ولهذا لا يشترط التوالي في النزح حتى لو نزح في كل يوم دلو جاز و يتفرع على عدم اشتراط التوالي انه اذا نزح البعض ثم ازداد في الغد قيل ينزح كله وقيل مقدار البقية هذا مع ان في اشتراط التوالي خلافا نقله في معراج الدراية لكن المختار عدم اشتراطه وانه اذا ازداد في اليوم الثاني لا ينزح الا ما بقي اليه أشار في الخلاصة

به محمد رحمه الله انما هو أصحاب العشرين في نحو الفارة والاربعين في نحو الحمامة مطلقا ولو صح هذا الاحتمال لبطل ذلك الاستدلال ولهذا تعين حمل كلام محمد على ما فهمه المشايخ (قوله وبه يترجح قول محمد) أقول وكذا جزم به في متن المواهب فقال وألحق

وأربعون بنحو حمامة وكله بنحو شاة

الخلاصة وأشار المصنف رحمه الله بقوله بموت نحو فارة الى ان ما عادل الفارة في الجثة حكمه حكمها وأورد عليه سؤالا وجوابا في المستصفى فقال فان قيل قدمر ان مسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار والنص ورد في الفارة والدجاجة والآدمي وقد قيس ما عادلها بها قلنا بعدما استحكم هذا الاصل صار كالذي ثبت على وفق القياس في حق التفريع عليه كما في الاجارة وسائر العقود التي يأبى القياس جوازها اه ولا يخفى ما فيه فانه ظاهر في ان للرأي مدخلا في بعض مسائل الآبار وليس كذلك فالاولى ان يقال ان هذا الحاق بطريق الدلالة لا بالقياس كما اختاره في معراج الدراية (قوله وأربعون بنحو حمامة) أي ينزح أربعون دلوا وسطا بموت نحو حمامة وقد تقدم دليله قريبا وقد ذكر المصنف في هذين النوعين القدر الواجب ولم يذكر المستحب ولم يتعرض له الشارح الزيلعي أيضا والمذكور في غيرهما ان المستحب في نحو الفارة عشرة وفي نحو الدجاجة اختلاف كلام محمد في الاصل والجامع الصغير ففي الاصل ما يفيد ان المستحب عشرون وفي الجامع الصغير عشرة قال في الهداية وهو الاظهر وعلل له في غاية البيان بان الجامع الصغير صنف بعد الاصل فافاد ان الظهور من جهة الرواية لا من جهة الدراية وقد يقال من جهة الدراية ان الذي يضعف بسبب كبر الحيوان انما هو الواجب لا المستحب واعلم ان القدر المستحب المذكور لم يصرح به في ظاهر الرواية وانما فهمه بعض المشايخ من عبارة محمد رحمه الله حيث قال ينزح في الفارة عشرون أو ثلاثون وفي الهرة أربعون أو خمسون فلم يرد به التخيير بل أراد به بيان الواجب والمستحب وليس هذا الفهم بلازم بل يحتمل انه انما قال ذلك لاختلاف الحيوانات في الصغر والكبر ففي الصغير ينزح الاقل وفي الكبير ينزح الاكثر وقد اختار هذا بعضهم كما نقله في البدائع ولعل هذا هو سبب ترك التعرض للمستحب في الكتاب ثم هذا اذا كان الواقع واحدا فاما اذا تعدد فالفارتان اذا لم يكونا كهيئة الدجاجة كفارة واحدة اجماعا وكذا اذا كانا كهيئة الدجاجة الا فيما روي عن محمد انه ينزح منها أربعون والهرتان كالشاة اجماعا وجعل أبو يوسف الثلاث والاربع كفارة واحدة والخمسة كالهرة الى التسع والعشرة كالكلب وقال محمد الثلاث كالهرة والست كالكلب ولم يوجد التصحيح في كثير من الكتب لكن في المبسوط ان ظاهر الرواية ان الثلاث كالهرة فيفيد ان الست كالكلب وبه يترجح قول محمد وما كان بين الفارة والهرة فحكمه حكم الفارة وما كان بين الهرة والكلب فحكمه حكم الهرة وهكذا يكون حكم الاصغر والهرة مع الفارة كالهرة ويدخل الاقل في الاكثر كذا في التجنيس وغيره وظاهره يخالف قول من قال ان الفارة اذا كانت هاربة من الهرة فوقعت في البئر وماتت ينزح جميع الماء لانها تبول غالبا فان على هذا القول يجب نزح الجميع في الهرة مع الفارة لانها تبول خوفا وقد جزم به جماعة لكن قال في المجتبى وقيل بخلافه وعليه الفتوى اه ولعل وجهه ان في ثبوت كونها بالت شكا فلا يثبت بالشك (قوله وكله بنحو شاة) أي ينزح ماء البئر كله بموت ما عادل الشاة في الجثة كالآدمي والكلب ظاهرا كان أو نجسا لان ابن عباس وابن الزبير أفتيا بنزح الماء كله حين مات زنجي في بئر زمزم كذا رواه ابن سيرين وعطاء وعمرو بن دينار وقتادة وأبو الطفيل أما رواية ابن سيرين فاخرجها الدارقطني في سننه باسناده عن محمد بن سيرين ان زنجيا مات في زمزم فامر به ابن عباس فاخرج وأمر بها ان تنزح قال فغلبتهم عين جاءت من الركن قال فامر بها فسدت بالقباطي والمطارف حتى نزحوها فلما نزحوها انفجرت عليهم والقباطي جمع قبطية وهو ثوب من ثياب مصر رقيقة بيضاء وكأنه منسوب الى القبط وهم أهل مصر والمطارف أردية من خز مربعة لها اعلام مفردها مطرف بكسر الميم وضمها

أي محمد الثلاث منها الى الخمس بالهرة والست بالكلب لا الخمس الى التسع بها والعشر به اه أي ما ألحق الخمس الى التسع بالهرة والعشر بالكلب كما قاله أبو يوسف (قوله وظاهره يخالف قول من قال الخ) قال في النهر أقول لا يلزم من كونها معها أن تكون هاربة منها والتقييد بموتها غير واقع لما مر ثم رأيت في السراج قال لو أن هرة أخذت فارة فوقعتا جميعا في البئر ان أخرجتا حيتين لم ينزح شئ أو ميتين نزح أربعون أو الفارة ميتة فقط فعشرون وان مجروحة أو بالت نزح جميع الماء اه وهو حسن موافق لما في المجتبى وبقي من الاقسام موت الهرة فقط ولا شك في وجوب نزح الاربعين (قوله ولعل وجهه الخ) قال في الشرنبلالية وفي الفيض

وأما رواية عطاء فرواها ابن أبي شيبة في مصنفه والطحاوي في شرح الآثار ان حبشيا وقع في بئر زمزم
فمات فامر ابن الزبير فنزح ماؤها فجعل الماء لا ينقطع فنظر فاذا عين تجري من قبل الحجر الاسود
فقال ابن الزبير حسبكم وأما رواية عمرو بن دينار فرواها البيهقي والآمر فيها بالنزح ابن عباس وأما
رواية قتادة فرواها ابن أبي شيبة في مصنفه والآمر ابن عباس وأما رواية أبي الطفيل فرواها البيهقي
والآمر ابن عباس فان قالوا رواية ابن سيرين مرسلة لانه لم يلق ابن عباس بل سمعها من عكرمة وكذا
قتادة لم يلق ابن عباس وأما رواية ابن دينار ففيها ابن لهيعة ولا يحتج به وأما رواية أبي الطفيل ففيها جابر
الجعفي ولا يحتج به وأما عطاء فهو وان سمع من ابن الزبير بلا خلاف لكن وجد ما يضعف روايته وهو
ما رواه البيهقي عن سفيان بن عيينة انه قال انا بمكة منذ سبعين سنة لم أر صغيرا ولا كبيرا يعرف
حديث الزنجي الذي قالوا انه وقع في بئر زمزم ولا سمعت أحدا يقول نزحت زمزم ثم أسند عن الشافعي
انه قال لا يعرف هذا عن ابن عباس وكيف يروي ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم الماء
لا ينجسه شيء ويتركه وان كان قد فعل فلنجاسة ظهرت على وجه الماء أو نزحها للتنظيف لا للنجاسة فان
زمزم للشرب فالجواب ان ابن سيرين لما أرسل عن ابن عباس وكان الواسطة بينهما ثقة وهو عكرمة
كان الحديث صحيحا محتجا به وفي التمهيد لابن عبد البر مراسيل ابن سيرين عندهم حجة صحاح كمراسيل
سعيد بن المسيب وأما الجعفي فقد وثقه الثوري وشعبة واحتمله الناس ورووا عنه ولم يختلف أحد في
الرواية عنه ورواه الطحاوي عنه أيضا وأما ابن لهيعة قال ابن عدي هو حسن الحديث يكتب حديثه
وقد حدث عنه الثقات الثوري وشعبة وعمرو بن الحارث والليث ابن سعد وأما عدم علم سفيان والشافعي
فلا يصلح دليلا في دين الله تعالى والاثبات مقدم على النفي فان لم يعرفا فقد عرف غيرهما ممن ذكرناه
من الاعلام الائمة واثباتهم مقدم على نفي غيرهم مع ان بينهما وبين ذلك الوقت قريبا من مائة
وخمسين سنة وأما رواية ابن عباس الماء لا ينجسه شيء فيجوز ان يكون وقع عنده دليل أوجب تخصيصه
فان روايته كعلم المخالف به فكما قال الشافعي رحمه الله بتنجس ما دون القلتين بدون تغير لدليل آخر
وقع عنده أوجب تخصيص هذا الحديث لا يستبعد مثله لابن عباس وأما تجويز كون النزح
لنجاسة ظهرت أو للتنظيف فمخالف لظاهر الكلام لان الظاهر من قول القائل مات فامر بنزحها
أنه للموت لا لنجاسة أخرى كقولهم زنى فرجم وسها فسجد وسرق فقطع على ان عندهم لا ينزح أيضا
للنجاسة ولو كان للتنظيف لم يأمر بنزحها ولم يبالغوا هذه المبالغة العظيمة من سد العين وقول النووي
كيف يصل هذا الخبر الى أهل الكوفة ويجهله أهل مكة وسفيان بن عيينة كبير أهل مكة استبعاد
بعد وضوح الطريق ومعارض بان جمهور الصحابة كعلي وأصحابه وابن مسعود وأصحابه وأبي موسى
الاشعري وأصحابه وابن عباس وجماعة من أصحابه وسلمان الفارسي وعامة أصحابه والتابعين انتقلوا
الى الكوفة والبصرة ولم يبق بمكة الا القليل وانتشروا في البلاد للجهاد والولايات وسمع الناس منهم
وانتشر العلم في جميع البلاد الاسلامية منهم حتى قال العجلي في تاريخه نزل الكوفة ألف وخمسمائة
من الصحابة ونزل قرقيسا ستمائة فيجوز ان يعرف أهل الكوفة أكثر من أهل مكة ولا ينكر
هذا الا مكابر وما ذكره أيضا مخالف لقول امامه فقد حكى ابن عساكر عن الشافعي انه قال لاحمد
أنتم أعلم بالاخبار الصحاح منا فاذا كان خبر صحيح فاعلموني حتى أذهب اليه كوفيا كان أو بصريا أو
شاميا فهلا قال كيف يصل الى أهل الكوفة والبصرة والشام ويجهله أهل مكة والمدينة مع ان
الغالب ان البئر اذا نزحت لا يحضرها أهل البلد ولا أكثرهم وانما يحضر من له بصارة أو من يستعان

وبول الفارة لو وقع في البئر ولان أصحهما عدم التنجيس اه فلعل ما في المجتبى مبني على هذا تأمل

به (قوله وانتفاخ حيوان أو تفسخه) أي ينزح ماء البئر كله لاجل انتفاخ الحيوان الواقع فيها أو تفسخه مطلقا صغر الحيوان أو كبر كالفارة والآدمي والفيل لانتشار البلة في أجزاء الماء لان عند انتفاخه تنفصل بلته وهي نجسة مائعة فصارت كقطرة من خمر ولهذا لو وقع ذنب فارة ينزح الماء كله لان موضع القطع منه لا ينفك عن نجاسة بخلاف ما لو أخرجت قبل الانتفاخ لان شيأ من أجزائها لم يبق في الماء بعد اخراجها والانتفاخ أن تتلاشى أعضاؤه والتفسخ ان تتفرق عضوا عضوا وكذا اذا تمعط شعره فهو كالمنتفخ قال في السراج الوهاج فان جعل على موضع القطع شمعة لم يجب الا ما يجب في الفارة اه * فروع لا يفيد النزح قبل اخراج الواقع لانه سبب النجاسة ومع بقائها لا يمكن الحكم بالطهارة الا اذا تعذر اخراجه وكان مستنجسا كما قدمناه واذا لم يوجد في البئر القدر الواجب نزح ما فيها فاذا جاء الماء بعده لا ينزح منه شئ ولو غار الماء قبل النزح ثم عاد يعود نجسا لانه لم يوجد المطهر ولو نزل رجل في قعرها وقد جفت تجزئه كذا في التجنيس لكن اختار في فتح القدير انه لا يعود نجسا وصرح في باب الانجاس بان فيه روايتين كنظائره والاصح عدم العود لانه بمنزلة النزح كذا في المعراج وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى لكن انما يكون الاصح عدم العود فيما اذا جف أسفله أما اذا غار ولم يجف أسفله فالاصح العود كما أفاده السراج الوهاج واذا طهرت البئر يطهر الدلو والرشا والبكرة ونواحي البئر ويد المستقي لان نجاسة هذه الاشياء بنجاسة البئر فتطهر بطهارتها للحرج كدن الخمر يطهر تبعا اذا صار خلا وكيد المستنجي تطهر بطهارة المحل وكعروة الابريق اذا كان في يده نجاسة رطبة فجعل يده عليها كلما صب على اليد فاذا غسل اليد ثلاثا طهرت العروة بطهارة اليد ولو سال النجس على الآجر ثم وصل الى الماء فنزحها طهارة للكل وقيل الدلو طاهر في حق هذه البئر لا غيرها كدم الشهيد طاهر في حق نفسه ولا يجب نزح الطين في شئ من الصور لان الآثار انما وردت بنزح الماء وفي المجتبى وكلما نزح من البئر شئ طهر من الدلو بقدره وليتأمل فيه وفي فتاوى قاضيخان ولا يطين المسجد بطين البئر التي نزحت احتياطا ثم نجاسة البئر بعد اخراج الفارة وغيرها غليظة ثم بقدر ما ينزح تخف فلو صب الدلو الاول من بئر وجب فيها نزح عشرين في بئر طاهرة ينزح من الثانية عشرون ولو صب الثاني ينزح تسعة عشر وكذا الثالث على هذا ولو صب الدلو الاخير ينزح دلو مثله والاصل في هذا ان البئر الثانية تطهر بما تطهر به الاولى ولو اخرجت الفارة وألقيت في بئر طاهرة وصب أيضا فيها عشرون من الاولى يجب اخراج الفارة ونزح عشرين دلوا لان الاولى تطهر به فكذا الثانية ولو صب الدلو العاشرة في بئر طاهرة ينزح منها عشر دلاء في رواية أبي سليمان وفي رواية أبي حفص احدى عشرة وهو الاصح قال الاسبيجابي ووفق بين الروايتين فالاولى سوى المصبوب والثانية مع المصبوب فلا خلاف ولو صب ماء بئر نجسة في بئر أخرى وهي نجسة أيضا ينظر بين المصبوب وبين الواجب فيها فايهما كان أكثر أغنى عن الاقل فان استويا فنزح أحدهما يكفي مثاله بئران ماتت في كل منهما فارة فنزح من احداهما عشرة مثلا وصب في الاخرى ينزح عشرون ولو صب دلو واحد فكذلك ولو ماتت فارة في بئر ثالثة فصب من احدى البئرين عشرون ومن الاخرى عشرة ينزح ثلاثون ولو صب فيها من كل عشرون نزح أربعون وينبغي ان ينزح المصبوب ثم الواجب فيها على رواية أبي حفص ولو نزح دلو من الاربعين وصب في العشرين ينزح الاربعون لانه لو صب في بئر طاهرة ينزح كذلك فكذا هذا وهذا كله قول محمد وعن أبي يوسف روايتان في رواية ينزح جميع الماء وفي رواية ينزح الواجب والمصبوب جميعا فقيل له ان محمدا روى عنك الا كثر فأنكر

(قوله الا اذا تعذر اخراجه وكان متنجسا) احترز به عن عين النجاسة قال القهستاني وفي الجواهر لو وقع عصفور في بئر فعجزوا عن اخراجه فما دام فيها فنجسة فتترك مدة يعلم انه استحال وصار حمأة وقيل مدة ستة أشهر اه

وانتفاخ حيوان أو تفسخه

(قوله وليتأمل فيه) أي في قوله طهر الخ والظاهر انه أراد بالطهارة خفة النجاسة كما يفيده ما بعده

وكذا قال أبو يوسف فى بئرين وقع فى كل واحد منهما سنور فنزح من احداهما دلو وصب فى الاخرى ينزح ماؤها كله على الرواية الاولى لان الدلو الذى نزح أخذ حكم النجاسة ولهذا لو أصاب الثوب نجسه ويجب غسله فصار كما اذا وقع فى البئر نجاسة أخرى واقتصر على هذه الرواية فى التجنيس ودفعه فى فتح القدير بان هذا انما يظهر وجهه فى المسئلة السابقة وهى ما اذا كان المصبوب فيها طاهرة أما اذا كانت نجسة فلا لان أثر نجاسة هذا الدلو انما يظهر فيما اذا ورد على طاهر وقد ورد هنا على نجس فلا يظهر أثر نجاسته فتبقى الموردة على ما كانت فتطهر باخراج القدر الواجب وجه دفعه عن المسئلة السابقة ما فى المبسوط من انا نتيقن انه ليس فى هذا البئر الا نجاسة فارة ونجاسة فارة يطهرها عشرون دلوا اه وفى المحيط معزيا الى النوادر فان ماتت فى حب فاريق الماء فى البئر قال محمد ينزح الاكثر من المصبوبة ومن عشرين دلوا وهو الاصح لان الفارة لو وقعت فيها نزح عشرون فكذا اذا صب فيها ما وقع فيه الا اذا زاد المصبوب على ذلك فتنزح الزيادة مع العشرين وقال أبو يوسف ينزح المصبوب وعشرون دلوا لانه يصير بمنزلة ما لو وقعت الفارتان فى البئر يجب نزحهما ونزح عشرين دلوا كذا هذا وفى الكافى والمستصفى والبدائع ان الفأرة اذا وقعت فى الحب بالحاء المهملة يهراق الماء كله ولم يعلل له ووجهه ان الاكتفاء بنزح البعض مخصوص بالآبار ثبت بالآثار على خلاف القياس فلا يلحق به غيره فعلى هذا اذا وقعت الفارة فى الصهريج أو الفسقية ولم يكونا عشرا فى عشر فان الماء كله يهراق كما لا يخفى ولا يحكم بطهارة البئر ما لم ينفصل الدلو الاخير عن رأس البئر عندهما لان حكم الدلو حكم المتصل بالماء والبئر وعند محمد يطهر بالانفصال عن الماء ولا اعتبار بما يتقاطر للضرورة وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا انفصل الدلو الاخير عن الماء ولم ينفصل عن رأس البئر واستقى من مائها رجل ثم أعاد الدلو فعندهما الماء المأخوذ قبل العود نجس وعنده طاهر كذا فى التبيين وظاهره ان عود الدلو قيد وليس كذلك بل الماء المأخوذ قبل الانفصال عن رأس البئر نجس عندهما مطلقا عاد الدلو أولا ولهذا لم يذكر هذا القيد فى فتح القدير ومعراج الدراية والمحيط وكثير من الكتب فكان زائدا وفى البدائع لم يذكر فى ظاهر الرواية قول أبى حنيفة وانما ذكره الحاكم وفى التجنيس اذا نزح الماء النجس من البئر يكره ان يبل به الطين ويطين به المسجد أو أرضه لنجاسته بخلاف السرقين اذا جعله فى الطين لان فى ذلك ضرورة لانه لا يتهيأ الا بذلك اه والبعد بين البالوعة والبئر المانع من وصول النجاسة الى البئر خمسة أذرع فى رواية أبى سليمان وسبعة فى رواية أبى حفص وقال الحلوانى المعتبر الطعم أو اللون أو الريح فان لم يتغير جاز والا فلا ولو كان عشرة أذرع قال فى الخلاصة وفتاوى قاضيخان والتعويل عليه وصححه فى المحيط وان ماتت الفأرة فى غير الماء فان كان مائعا تنجس جميعه وجاز استعماله فى غير الابدان كذا قالوا وينبغى ان لا يستصبح به فى المساجد لكونه ممنوعا عن ادخال النجاسة المسجد وتجوز بيعه وللمشترى الخيار ان لم يعلم به وان كان جامدا ألقيت الفأرة وما حولها وكان الباقى طاهرا وجاز الانتفاع بما حولها فى غير الابدان وفى المبسوط وحد الجمود والذوب انه اذا كان بحال لو قور ذلك الموضع لا يستوى من ساعته فهو جامد وان كان يستوى من ساعته فهو ذائب وذكر الاسبيجابى ان الجلد اذا دبغ بذلك السمن يغسل الجلد بالماء ويطهر والتشرب فيه معفو عنه ولمن اشتراه الخيار ان لم يعلم به وفى السراج الوهاج وان ماتت الفارة فى الخمر فصار خلا قال بعضهم الخل مباح وقيل لا يحل شربه وقيل اذا لم تتفسخ فيه جاز وان تفسخت لم يجز

(قوله يهراق الماء كله) ظاهره انه يطهر ١٢٨ بمجرد الاراقة بلا غسل والظاهر انه لابد من غسله بعد الاراقة ثلاثا لانه حكم بنجاسة المراق وبقى الاثر فلابد من غسله بخلاف البئر (قوله فعلى هذا اذا وقعت الفارة فى الصهريج الخ) هذا انما يتم بناء على ان الصهريج ليس من مسمى البئر فى شئ كذا فى النهر وقال قبله وقضية اطلاقهم ايجاب العشرين والاربعين فى الفارة والحمامة انه لا فرق بين المعين وغيرها وبذلك تمسك بعض أهل العصر وأفتى بنزح عشرين فى فارة وقعت فى صهريج وفى القاموس الصهريج الحوض الكبير يجتمع فيه الماء اه وقد ذكر العلامة المقدسى كلام المؤلف واستدلاله بما فى الكافى وغيره من مسئلة الحب ثم قال انه مما لا يخفى بعده فان الحب بالحاء الخابية وأين هى من الصهريج لاسيما الذى يسع ألوفا من الدلاء اه قلت ونقل فى القنية ان حكم الركية حكم البئر قال بعض الفضلاء وهى البئر كما فى القاموس لكن فى العرف هى بئر يجتمع ماؤها من المطر اه وقال الشيخ علاء الدين فى شرحه على التنوير نقل المصنف يعنى صاحب التنوير عن الفوائد ان الحب المطمور أكثره فى الارض كالبئر وعليه فالصهريج والزير الكبير ينزح منه كالبئر وقال فاغتنم هذا التحرير اه والزير الدن وهو الراقود العظيم وهو اطول من الحب لا يقعد الا ان لانه

لانه قد صار فيه جزء منها وهذا القول أحسن وهذا اذا استخرجت منه قبل ان يصير خلاً أما اذا صار خلاً والفارة فيه لا يحل شربه سواء كانت متفسخة أولا لانه نجس اهـ وفي المحيط والتجنيس بالوعة حفروها وجعلوها بئر ماء فان حفروها مقدار ما وصلت اليه النجاسة فالماء طاهر وجوانبها نجسة وان حفروها أوسع من الاول طهر الماء والبئر كله اهـ وذكر الولوالجي ولو نزح ماء بئر رجل بغير اذنه حتى يبست لا شيء عليه لان صاحب البئر غير مالك للماء ولو صب ماء رجل كان في الحب يقال له املأ الاناء لان صاحب الحب مالك للماء وهو من ذوات الامثال فيضمن مثله وفي الخلاصة والاوز كالدجاج ان كان صغيرا وان كان كبيرا فهو كالجمل العظيم ينزح كل الماء وفي فتح القدير ولو تنجست بئر فاجرى ماؤها بان حفر لها منفذ فصار الماء يخرج منه حتى خرج بعضه طهرت لوجود سبب الطهارة وهو جريان الماء وصار كالحوض اذا تنجس فاجرى فيه الماء حتى خرج بعضه وقد ذكرناه اهـ (قوله ومائتان لو لم يمكن نزحها) أي ينزح مائتا دلو ان كانت البئر معينة لا يمكن نزحها بسبب انهم كلما نزحوا نبع من أسفله مثل ما نزحوا أو أكثر وقد اختلفت الروايات فيها ففي الكتاب مروي عن محمد قالوا انما أفتى به بناء على ما شاهد في بغداد لان الغالب ماء آبارها كان لا يزيد على ثلثمائة وروى عن أبي حنيفة التقدير بمائة دلو قالوا أفتى بذلك بناء على قلة المياه في آبار الكوفة وفي الهداية وعن أبي حنيفة في الجامع الصغير في مثله ينزح حتى يغلبهم الماء ولم يقدر الغلبة بشيء كما هو دأبه في مثله اهـ وانما لم يقدره لانها متفاوتة والنزح الى ان يظهر العجز أمر صحيح في الشرع لان الطاعة بحسب الطاقة وقيل على قول أبي حنيفة يجب قدر ما يغلب على ظنهم انه جميع الماء عند ابتداء النزح والاصح تفسير الغلبة بالعجز كذا ذكره قاضيخان وعن أبي يوسف وجهان أحدهما ان تحفر حفيرة عمقها ودورها مثل موضع الماء منها وتجصص على قول بعض المشايخ ويصب فيها فاذا امتلأت فقد نزح ماؤها والثاني ان ترسل قصبة في الماء ويجعل علامة لمبلغ الماء ثم ينزح عشر دلاء مثلا ثم تعاد القصبة فينظر كم انتقص فان انتقص العشر فهو مائة قالوا ولكن هذا لا يستقيم الا اذا كان دور البئر من أول حد الماء الى قعر البئر متساويا والا لا يلزم اذا انتقص شبر بنزح عشر من أعلى الماء ان ينقص شبر بنزح مثله من أسفله وعن أبي نصر محمد بن سلام انه يؤتى برجلين لهما بصارة بامر الماء فاذا قدراه بشيء وجب نزح ذلك القدر وهو الاصح والاشبه بالفقه وفي معراج الدراية انه المختار لكونهما نصاب الشهادة الملزمة واشتراط المعرفة لهما بالماء باعتبار ان الاحكام انما تستفاد ممن له علم أصله قوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وظاهر ما في النقاية الاكتفاء بواحد لانه أمر ديني فيكتفى بالواحد لكن أكثر الكتب على الاثنين وقد صحح هذا القول جماعة واختاروه وصحح الامام حسام الدين في شرح الجامع الصغير اعتبار الغلبة وهي العجز وذكر ان الفتوى على انه يفوض الى رأي المبتلى به وفي الخلاصة ان الفتوى على انه ينزح ثلثمائة وكذا في معراج الدراية معزيا الى فتاوى العتابي ان المختار ما عن محمد فالحاصل انه قد اختلف التصحيح في المسئلة واختلفت الفتوى فيها والافتاء بما عن محمد أسهل على الناس والعمل بما عن أبي نصر أحوط ولهذا قال في الاختيار وما روى عن محمد أيسر على الناس لكن لا يخفى ضعفه فانه اذا كان الحكم الشرعي نزح جميع الماء للحكم بنجاسته فالقول بطهارة البئر بالاقتصار على نزح عدد مخصوص من الدلاء يتوقف على سمعي يفيده وأين ذلك بل المأثور عن ابن عباس وابن الزبير خلافه واختار بعض المتأخرين ان الاظهر ان أمكن سد منابع الماء من غير عسر سدت وأخرج ما فيها من الماء وان عسر

يحفر له كما في القاموس أقول وبالله التوفيق الذي ينبغي تحريره أن يقال كل ما كان حفره في الارض لا تناله اليد فهو في حكم البئر وداخل في مسماها لانها كما مر مشتقة من بارت أي حفرت فيكون الوارد فيها واردا فيه بخلاف نحو الدن والفسقية والعين لان مسائل الآبار خارجة عن القياس فلا يلحق بها غيرها وبه يظهر ما نقله في النهر عن بعض أهل العصر وكذا ما نقلناه عن المقدسي

ومائتان لو لم يمكن نزحها

والى ما ذكرنا يشير صدر كلام النهر الذي قدمناه والله تعالى أعلم (قوله قالوا انما أفتى به الخ) قال في النهر هذا لا يناسب ما في المختصر اذ فتواه بذلك على هذا التقدير حكم بايجاب نزح الكل والغرض انه لا يمكن (قوله لكن لا يخفى ضعفه الخ) قال في النهر وكان المشايخ انما اختاروا ما عن محمد لانضباطه كالعشر تيسيرا كما مر (قوله بل المأثور الخ) أراد به ما مر في حديث الزنجي الواقع في بئر زمزم (قوله واختار بعض المتأخرين) هو العلامة المحقق ابن أمير حاج في شرحه على المنية

(قول المصنف فارة منتفخة) قال في النهر زاد بعض المتأخرين أو متفسخة اذ الاقتصار على الانتفاخ يوهم انه في التفسخ يعيد أكثر من ثلاث لان افساد الماء معه أكثر كما ان الاقتصار على المزيد يوهم اعادة الاقل فالجمع أولى (قوله فعلم انه لا حاجة الى ماذكر الزيلعي هنا) وذلك حيث قال عادة الاصحاب أن يقدروه بالايام وهو قدره بالليالي حيث حذف التاء من الثلاث ولا فرق بينهما في الحقيقة لانه اذا تم أحدهما ثلاثة فقد تم الآخر اهـ والفرق بين التوجيهين ان المقصود ذكر الليالي ويلزم منه دخول الايام بناء على ماقاله الزيلعي وعلى ماقاله المصنف في المصفى المقصود كل منهما وذكر أحدهما يغني عن ذكر الآخر فلذا كان أولى تأمل قال في النهر ولقائل أن يقول لا نسلم ان حذف التاء يعين ذلك مطالقا بل اذا كان المعدود مذكورا أما اذا كان محذوفا جاز تقديره مذكرا أو مؤنثا وقد جوزوا في حديث بني الاسلام على خمس تقدير المحذوف اركانا أو دعائم اهـ ومثله في بعض شروح الكافية وزاد ما اذا قدم المعدود وجعل اسم العدد صفة فيجوز حينئذ في اسم العدد الحاق التاء وحذفها وقال فاحفظها فانها عزيزة وخرج عليه بعضهم قول الاجرومية والمضارع ما كان في أوله احدى الزوائد الاربع والزوائد جمع زائدة وحينئذ فلا يرد على قول الهداية فرائض الصلاة ستة قول الاكمل القياس ان يقول ست

لان الفرائض جمع فريضة (قوله لكونها مغسولة بماء البئر فيما تقدم) أقول ما معنى وقت والظرف متعلق بقوله مغسولة وقوله حال مفعول تقدم مثل واتقوا يوما لا ظرف وقوله باشتمال متعلق بالعلم وقوله بدون متعلق بتقدم والمعنى اذا كان يلزمهم غسلها لكونها

ونجسها منذ ثلاث فارة منتفخة جهل وقت وقوعها والا مذ يوم وليلة

مغسولة بماء البئر في زمن سابق بدون يوم وليلة أو بدون ثلاثة أيام على زمن العلم بالفارة كيف لا يكون تنجس الثياب مستندا مع التيقن بتقدم الغسل على الحال وانما قيد التقدم بكونه بدون يوم وليلة أو بدون ثلاثة أيام لانه لو كان أكثر من ذلك من حين وجودها لم يلزم شيء لعدم الحكم بوقوعها حينئذ ويشكل أيضا ان النجاسة التي كانت بالثوب متيقنة وفي زوالها بهذا الماء شك فما الفرق بينها وبين الطهارة عن حدث وأيضا اذا كان لزوم غسلها لكونها مغسولة بماء البئر لا للنجاسة التي كانت بها كما هو ظاهر كلام شارح المنية فما الفرق بين هذه الثياب وبين ما اذا غسلت لا عن نجاسة فان ظاهر كلامه انه لا يجب غسلها لكن ظاهر كلام الزيلعي وجوب غسلها مطلقا فانه قال وقوله نجسها منذ ثلاث يعني في حق الوضوء حتى يلزمهم اعادة الصلاة اذا توضؤا منها وأما في حق غيره فانه يحكم بنجاستها من غير اسناد لانه من باب وجود النجاسة في الثوب حتى اذا كانوا غسلوا الثياب بمائها لا يلزم الا غسلها على الصحيح اهـ ومثله في الدرر والمنح وشرح الملتقى للبهنسي ونحوه في معراج الدراية وكذا قال القدوري في مختصره اعادوا صلاة يوم وليلة اذا كانوا توضؤا منها وغسلوا كل شيء أصابه ماؤها اهـ وذكر في المنية عبارة القدوري بحروفها لكن يعود ايراد شارح المنية على عبارة الزيلعي ومن تابعه بانه اذا حكم بالنجاسة في الحال كيف يجب غسل هذه الثياب ولهذا قال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة في كلام الزيلعي اشتباه حتى حذف بعضهم حرف الاستثناء من كلامه لكن وجهه العلامة نوح أفندي محشي الدرر والغرر بما حاصله ان في البئر المذكورة اعتبارين الاول الاحتياط والتنزه ومقتضاه

ذلك فان علم ان كون محل الماء منها على منوال واحد طولا وعرضا في سائر أجزائه أرسل في الماء قصبة وعمل في ذلك بما قدمناه وان لم يقع العلم بذلك فان أمكن العمل بمقداره من عدلين لهما بصارة بماء الآبار أخذ بقولهما وان تعذر العلم بمقدار الماء من عدلين بصيرين بذلك نزحوا حتى يظهر لهم العجز بحسب غلبة ظنهم اهـ وهذا تفصيل حسن للمتأمل فليكن العمل عليه (قوله ونجسها منذ ثلاث فارة منتفخة جهل وقت وقوعها والا مذ يوم وليلة) أي نجس البئر منذ ثلاثة أيام بلياليها فارة ميتة منتفخة لا يدري وقت وقوعها وان لم تكن منتفخة نجسها مذ يوم وليلة قال المصنف في المستصفى أي منذ ثلاث ليال اذ لو أريد به الايام لقال منذ ثلاثة لكن الليالي تنتظم ما بازائها من الايام كما ان الايام تنتظم ما بازائها من الليالي كقوله تعالى أربعة أشهر وعشرا أي وعشر ليال بأيامها اهـ فعلم انه لا حاجة الى ماذكر الزيلعي هنا اعلم ان البئر تنجس من وقت وقوع الحيوان الذي وجد ميتا فيها ان علم ذلك الوقت وان لم يعلم فقد صار الماء مشكوكا في طهارته ونجاسته فاذا توضؤا منها وهم متوضؤن أو غسلوا ثيابهم من غير نجاسة فانهم لا يعيدون اجماعا لان الطهارة لا تبطل بالشك وان توضؤا منها وهم محدثون أو اغتسلوا من جنابة أو غسلوا ثيابهم عن نجاسة ففي الثالث لا يعيدون وانما يلزمهم غسلها على الصحيح ويحكم بنجاستها في الحال من غير اسناد لانه من باب وجود النجاسة في الثوب ومن وجد في ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم ولم يدر متى اصابته لا يعيد شيأ من صلاته بالاتفاق وهو الصحيح كذا في المحيط والتبيين وتعقبه شارح منية المصلي بانه اذا كان يلزمهم غسلها لكونها مغسولة بماء البئر فيما تقدم حال العلم باشتمال البئر على الفارة بدون يوم وليلة أو بدون ثلاثة أيام

كيف

كيف يكون الحكم بنجاسة الثياب من باب الاقتصار على التنجس في الحال لا مستندا الى ما تقدم فلا يتجه هذا على قوله لانه يوجب مع الغسل الاعادة لا على قولهما لانهما لا يوجبان غسل الثوب أصلا اه وفي الاول والثاني خلاف فعند أبي حنيفة التفصيل المذكور في الكتاب وقالا يحكم بنجاستها وقت العلم بها ولا يلزمهم اعادة شيء من الصلوات ولا غسل ما أصابه ماؤها قبل العلم وهو القياس لان اليقين لا يزول بالشك لانا نتيقن بطهارتها فيما مضى وقد شك في النجاسة لاحتمال انها ماتت في غير البئر ثم ألقتها الريح العاصف فيها أو بعض السفهاء أو الصبيان أو بعض الطيور كما حكي عن أبي يوسف انه كان يقول بقوله الى ان رأى حدأة في منقارها فارة ميتة فالقتها في البئر فرجع عن قوله الى هذا القول وقياسا على النجاسة اذا وجدها في ثوبه وعلى ما اذا رأت المرأة في كرسفها دما ولا تدري متى نزل وعلى مالو مات المسلم وله امرأة نصرانية فجاءت مسلمة بعد موته وقالت أسلمت قبل موته وقالت الورثة بعده فالقول لهم والجامع بينهما ان الحادث يضاف الى أقرب أوقاته ولابي حنيفة وهو الاستحسان ان الاحالة على السبب الظاهر واجب عند خفاء المسبب والكون في الماء قد تحقق وهو سبب ظاهر للموت والموت فيه في نفس الامر قد خفي فيجب اعتبار موته فيه احالة على السبب الظاهر عند خفاء المسبب دون الموهوم وهو الموت بسبب آخر كمن جرح انسانا ولم يزل صاحب فراش حتى مات يضاف موته الى الجرح حتى يجب القصاص وان احتمل موته بسبب آخر وكذا اذا وجد قتيل في محلة يضاف القتل الى أهلها حتى تجب القسامة والدية عليهم وان احتمل انه قتل في موضع آخر غير ان الانتفاخ دليل التقادم فيقدر بالثلاث ولهذا يصلى على القبر الى ثلاثة أيام على ما قيل وعدم الانتفاخ دليل قرب العهد فقدرناه بيوم وليلة لان ما دون ذلك ساعات لا يمكن ضبطها لتفاوتها وأما مسئلة النجاسة فقد قال المعلى بن منصور الرازي تلميذهما انها على الخلاف فان كانت يابسة يعيد صلاة ثلاثة أيام وان كانت طرية يعيد صلاة يوم وليلة عنده فلا يحتاج الى الفرق ولو سلم انها على الوفاق كما قدمنا انه الاصح فالفرق له واضح وهو ان الثوب بمرأى عينه يقع عليه بصره فلو كانت النجاسة اصابته قبل ذلك لعلم بها بخلاف البئر فانها غائبة عن بصره فلا يصح القياس وما ذكره المعلى رحمه الله يحتمل كونه رواية عن الامام وهو ظاهر ما ذكره القاضي الاسبيجابي وصاحب البدائع ويحتمل انه تفقه منه بطريق القياس على مسئلة البئر وهو ظاهر ما في المحيط وهو الحق فقد قال الحاكم الشهيد ان المعلى

الحكم بنجاستها منذ ثلاثة أيام في حق الوضوء وغيره فتعاد الصلاة وتغسل الثياب ولا يؤكل العجين وهو اختيار الامام والثاني نفي الحرج ومقتضاه عدم الحكم بالنجاسة مطلقا فلا يجب شيء مما مر وهو اختيارهما والاول في نهاية الحرج والثاني في نهاية التوسعة فتوسط بينهما بان خص رأي الامام بالتوضؤ والاغتسال احتياطا بالعبادة ورأيهما بما عداه لنفي الحرج ولكن امعن النظر في الثياب فقال يجب غسلها حذرا عن النجاسة المتوهمة وان لم يجزم بسقيها ولم يجزم باعادة ما صلاه بتلك الثياب نفيا للحرج ولا بأس بأكل العجين اه ويقرب هذا ما سيأتي عن الصاغي قال بعد هذا اعلم ان في قولهم اذا غسلوا ثيابهم عن النجاسة لا يلزمهم الا غسلها على الصحيح بحثا وذلك ان الحال لا يخلو اما أن يكونوا صلوا في المدة المذكورة في الثياب التي غسلت

بماء تلك البئر أو صلوا في غيرها من الثياب وكان الوضوء منها فان كان الثاني وقلنا بوجوب اعادة الصلاة في تلك المدة فالاولى ان نقول بوجوب الاعادة في الثياب لانه اذا وجبت الاعادة في ثياب طاهرة فمن باب أولى أن تجب في ثياب نجسة وهو مما لا نزاع لاحد فيه فعلى هذا ان قلنا ان مقابل الصحيح عدم غسل الثياب والمسئلة بحالها فحينئذ تظهر الفائدة لكن لا يتم ذلك لان الفرض انها نجسة فكيف يقال لا يجب غسلها وان قلنا ان مقابل الصحيح عدم وجوب اعادة الصلاة في الثياب المغسولة بمائها وقد صلوا فيها وهذا أيضا مما لا قائل به اذ لم يقل أحد انه يصلي بالنجاسة من غير عذر ولا يعيد والفرق بين هذا الثوب وبين البئر ان الثوب مرئي له ولغيره بخلاف البئر فانها غائبة عن الاعين فافترقا وبخلاف الثياب التي غسلت بماء البئر فان حكمها حكم البئر والزيلعي ومن حذا حذوه توهموا استواء حكم النجاسة المرئية على الثوب والثوب الذي غسل بماء البئر بجامع ان في كل منهما وجود النجاسة في الثوب لكن الفرق ما أسلفناه اه لكن الصواب اسقاط لفظ عدم من قوله وان قلنا ان مقابل الصحيح عدم وجوب اعادة الصلاة وعلى هذا لا يظهر تعليل الدفع بما ذكره على انه لا يرد على هذا الوجه شيء والحاصل ان قوله على الصحيح اما قيد للزوم الغسل أو لعدم الاعادة أو لهما ومقابل الاول عدم لزوم الغسل مع عدم الاعادة وهو الوجه الاول الذي ذكره ومقابل الثاني لزوم الاعادة مع لزوم الغسل ووجهه ظاهر ومقابل الثالث عدم لزوم الغسل مع لزوم الاعادة وفيه ما تقدم والله تعالى أعلم (قوله فلا يتجه هذا على قوله لانه يوجب مع الغسل الاعادة) أقول هذا مخالف لقول المؤلف سابقا فانهم لا يعيدون اجماعا تأمل (قوله وفي الاول والثاني) وهما ان توضؤا منها وهم محدثون أو اغتسلوا من جنابة (قوله وأما مسئلة النجاسة) أي المذكورة في دليل الامامين

قال ذلك من دأب نفسه واما مسئلة الميراث فالمرأة محتاجة الى الاستحقاق والظاهر لا يصلح حجة لها وانما يصلح للدفع والورثة هم الدافعون وفي المجتبى وحكم ماعجن به حكم الوضوء والغسل وكان الصباغي يفتي بقول أبي حنيفة فيما يتعلق بالصلاة و بقولهما فيما سواه كذا في معراج الدراية وفي غاية البيان وما قاله أبو حنيفة احتياط في أمر العبادة وما قالاه عمل باليقين ورفق بالناس وفي تصحيح الشيخ قاسم رحمه الله وفي فتاوى العتابي المختار قولهما قلت هو المخالف لعامة الكتب فقد رجح دليله في كثير من الكتب وقالوا انه الاحتياط فكان العمل عليه وذكر الاسبيجابي ان ماعجن به قال بعضهم يلقى الى الكلاب وقال بعضهم يعلف المواشي وقال بعضهم يباع من شافعي المذهب أو داودي المذهب اه واختار الاول في البدائع و جزم به بصيغة قال مشايخنا يطعم للكلاب * فروع * ذكر ابن رستم في نوادره عن أبي حنيفة من وجد في ثوبه منيا أعاد من آخر ما احتلم وان كان دما لا يعيد لان دم غيره قد يصيبه والظاهر ان الاصابة لم تتقدم زمان وجوده فاما مني غيره لا يصيب ثوبه فالظاهر انه منه فيعتبر وجوده من وقت وجود سبب خروجه حتى ان الثوب لو كان مما يلبسه هو وغيره يستوي فيه حكم الدم والمني ومشايخنا قالوا في البول يعتبر من آخر ما بال وفي الدم من آخر ما رعف وفي المني من آخر ما احتلم أو جامع كذا في البدائع ومراده بالاحتلام النوم لانه سببه بدليل ما نقله في المحيط عن ابن رستم انه يعيد من آخر نومة نامها فيه واختار في المحيط انه لا يعيد شيئا لو رأى دما ولو فتق جبة فوجد فيها فارة ميتة ولم يعلم متى دخل فيها فان لم يكن للجبة ثقب يعيد الصلاة من يوم ندف القطن فيها وان كان فيه ثقب يعيد صلاة ثلاثة أيام ولياليها عند أبي حنيفة كما في البئر كذا في التجنيس والمحيط وفي الذخيرة ولا باس برش الماء النجس في الطريق ولا يسقى للبهائم وفي خزانة الفتاوى لا باس بان يسقى الماء النجس للبقر والابل والغنم وحيث وجبت الاعادة على قوله فالمعاد الصلوات الخمس والوتر وسنة الفجر كذا في شرح منية المصلي (قوله والعرق كالسؤر) لما فرغ من بيان فساد الماء وعدمه باعتبار وقوع نفس الحيوانات فيه ذكرهما باعتبار ما يتولد منها والسؤر مهموز العين بقية الماء التي يبقيها الشارب في الاناء أو في الحوض ثم استعير لبقية الطعام وغيره والجمع الاسآر والفعل أسأر أي أبقى مما شرب أي عرق كل شئ معتبر بسؤره طهارة ونجاسة وكراهة لان السؤر مختلط باللعاب وهو والعرق متولدان من اللحم اذ كل واحد منهما رطوبة متحللة من اللحم فاخذ احكمه ولا ينتقض بعرق الحمار فانه طاهر مع ان سؤره مشكوك فيه لانا نقول خص بركوبه صلى الله عليه وسلم الحمار معروريا والحر حر الحجاز والثقل ثقل النبوة فلا بد ان يعرق الحمار قال في المغرب فرس عري لا سرج عليه ولا لبد وجمعه اعراء ولا يقال فرس عريان كما لا يقال رجل عري واعروري الدابة ركبه عريا ومنه كان عليه السلام يركب الحمار معروريا وهو حال من ضمير الفاعل المستكن ولو كان من المفعول لقيل معروري اه أو لانه لا فرق بين عرقه وسؤره فان سؤره طاهر على الاصح والشك انما هو في طهوريته وقد ذكر قاضيخان في شرح الجامع الصغير ثلاث روايات في لعابه وعرقه اذا أصاب الثوب أو البدن في رواية مقدر بالدرهم وفي رواية بالكثير الفاحش وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد وذكر شمس الائمة الحلواني ان عرقه نجس لكن عفي عنه للضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسده وهكذا روي عن أبي يوسف اه وذكر الولوالجي رحمه الله ان عرق الحمار والبغل اذا أصاب الثوب لا يفسده ولو وقع في الماء أفسده يعني به لم يبق طهورا لان عرقهما اذا وقع في الماء صار الماء مشكلا كما في لعابهما والماء المشكل طاهر لكن كونه طهورا مشكل فلا يزول الحدث

(قوله وفي المجتبى وحكم ماعجن به حكم الوضوء والغسل) ينظر ما الفرق بين هذا العجين والثوب اذا غسل لا عن نجاسة حيث حكم في العجين بتنجسه دون الثوب (قوله مع ان سؤره مشكوك فيه) أي مشكوك في طهارته وهذا بناء على قول البعض وهو غير الاصح كما سياتي ثم هنا بحث وهو انه ان كان المراد بطهارة عرق الحمار طهارته في نفسه كما يقتضيه الجواب الاول لزم انه لو وقع في ماء لا يصيره مشكوكا لا في طهارته ولا في طهوريته لان ما وقع فيه على هذا طاهر لا شك فيه وهو مخالف لما سياتي وان كان المراد طهارة الماء الذي أصابه كما يقتضيه

والعرق كالسؤر

الجواب الثاني الآتي لم يصلح الجواب الاول للجوابية تامل (قوله قال في المغرب فرس عري الخ) الاولى الاتيان بلكن ليفيد الاستدراك على ما قبله كما فعل في النهر فان مبنى الاستدلال على طهارته على ان معروريا حال من الحمار وأما على ما في المغرب من انه حال من ضمير الفاعل فلا دلالة لكن في كونه حالا من الفاعل بعد لا يخفى اذ يبعد من حاله صلى الله عليه وسلم أن يركب وهو عريان وقد يقال ان المعنى انه صلى الله عليه وسلم ركب حال كونه معروريا الحمار فهو اسم فاعل

الثالث

الثابت بيقين بالشك اه وهكذا في التجنيس واعلم أن تفسير الفساد بعدم الطهورية فيه نظر لانه اذا كان كل من العرق واللعاب طاهرا كيف يخرج الماء به عن الطهورية مع انه فرض قليل والماء غالب عليه فلعل الاشبه ما ذكره قاضيخان في تفسير قول شمس الائمة انه نجس وعفي عنه في الثوب والبدن للضرورة في الماء كما لا يخفى فالحاصل انه لا فرق بين العرق والسؤر على ما هو المعتمد من ان كلا منهما طاهر واذا أصاب الثوب أو البدن لا ينجسه واذا وقع في الماء صار مشكلا ولهذا قال في المستصفى في ظاهر المذهب ان العرق واللعاب مشكوك فيهما اه فظهر بهذا كله ان قولهم ان العرق كالسؤر على اطلاقه من غير استثناء وظهر به أيضا ان ما نقله الاتقاني في شرح البزدوي من الاجماع على طهارة عرقه فليس مما ينبغي وكأنه بناه على انها هي التي استقر عليها الحال (قوله وسؤر الآدمي والفرس وما يؤكل لحمه طاهر) اما الآدمي فلان لعابه متولد من لحم طاهر وانما لا يؤكل لكرامته ولا فرق بين الجنب والطاهر والحائض والنفساء والصغير والكبير والمسلم والكافر والذكر والانثى كذا ذكره الزيلعي رحمه الله يعني ان الكل طاهر طهور من غير كراهة وفيه نظر فقد صرح في المجتبى من باب الحظر والاباحة انه يكره سؤر المرأة للرجل وسؤره لها ولهذا لم يذكر الذكر والانثى في كثير من الكتب لكن قد يقال الكراهة المذكورة انما هو في الشرب لا في الطهارة واستثنوا من هذا العموم سؤر شارب الخمر اذا شرب من ساعته فان سؤره نجس لا لنجاسة لحمه بل لنجاسة فمه كما لو ادمي فوه اما لو مكث قدر ما يغسل فمه بلعابه ثم شرب لا ينجس كذا في كثير من الكتب وفي الخلاصة والتجنيس رجل شرب الخمر ان تردد في فيه من البزاق بحيث لو كان ذلك الخمر على ثوب طهرها ذلك البزاق طهر فمه اه وهذا هو الصحيح من مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ويسقط اعتبار الصب عند أبي يوسف للضرورة ونظيره لو أصاب عضوه نجاسة فلحسها حتى لم يبق أثرها أو قاء الصغير على ثدي أمه ثم مصه حتى زال الاثر طهر خلافا لمحمد في جميعها بناء على عدم جواز ازالة النجاسة بغير الماء المطلق كما سيأتي ان شاء الله تعالى وفي بعض شروح القدوري فان كان شارب الشارب طويلا ينجس الماء وان شرب بعد ساعات لان الشعر الطويل لما تنجس لا يطهر باللسان اه وكأنه لانه لا يتمكن اللسان من استيعابه باصابته له اياه بريقه ثم أخذ ما عليه من البلة النجسة مرة بعد أخرى والا فهو ليس دون الشفتين والفم في تطهيره بالريق تفريعا على قول أبي حنيفة وأبي يوسف في جواز التطهير من النجاسة بغير الماء كذا في شرح منية المصلي فان قيل ينبغي ان يتنجس سؤر الجنب على القول بنجاسة المستعمل لسقوط الفرض به قلنا ما يلاقي الماء من فمه مشروب سلمنا انه ليس بمشروب لكن لحاجة فلا يستعمل به كادخال يده في الحب لاخراج كوزه على ما قدمناه في المياه وقد نقلوا روايتين في رفع الحدث بهذا الشرب وظاهر كلامهم ترجيح انه رافع فلا يصير الماء مستعملا للحرج لكن صرح يعقوب باشا بان الصحيح ان الفرض لا يسقط به ويدل على طهارة سؤر الآدمي مطلقا ما رواه مالك من طريق الزهري عن أنس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أتي بلبن قد شيب بماء وعن يمينه اعرابي وعن يساره أبو بكر فشرب ثم اعطى الاعرابي وقال الايمن فالايمن وروى مسلم وغيره عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت أشرب وأنا حائض فاناوله النبي صلى الله عليه وسلم فيضع فاه على موضع فيّ ولما أنزل النبي صلى الله عليه وسلم بعض المشركين في المسجد ومكنه من المبيت فيه على ما في الصحيحين علم ان المراد بقوله تعالى انما المشركون نجس النجاسة في اعتقادهم وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لقي حذيفة فمد يده ليصافحه فقبض يده وقال اني جنب فقال

من اعروري المتعدي حذف مفعوله للعلم به (قوله ولهذا قال في المستصفى الخ) ظاهره ان الشك في العرق واللعاب نفسهما فيكون الشك في طهارتهما اذ لا طهورية فيهما الا أن يحمل على ان المراد الماء الذي أصابه العرق واللعاب مشكوك فيه أي في طهوريته تأمل

وسؤر الآدمي والفرس وما يؤكل لحمه طاهر

(قوله انه يكره سؤر المرأة للرجل وسؤره لها) قال الرملي أقول يجب تقييده بغير الزوجة والمحارم وسيأتي حديث عائشة رضي الله تعالى عنها مصرحا بالاولى (قوله انما هو في الشرب لا في الطهارة) أي ليس لعدم طهارته بل للاستلذاذ الحاصل للشارب اثر صاحبه (قوله أما لو مكث قدر ما يغسل فمه بلعابه الخ) قال في النهر حتى لو شرب بعد شربه الخمر فورا كان سؤره نجسا الا أن يبلع ريقه ثلاثا عند الامام قيل والثاني ويسقط اشتراط الصب في هذه الحالة والتقييد بالثلاث جرى عليه كثير (قوله لكن صرح يعقوب باشا بان الصحيح ان الفرض لا يسقط به) قال في النهر والاول أولى

عليه السلام المؤمن ليس بنجس ذكره البغوي في المصابيح وأما سؤر الفرس ففيه روايتان عن أبي حنيفة فظاهر الرواية عنه طهور يتوضأ به من غير كراهة وهو قولهما لان كراهة لحمه عنده لاحترامه لانه آلة الجهاد لا لنجاسته فلا يؤثر في كراهة سؤره وهو الصحيح كذا في البدائع وغيره وأما سؤر ما يؤكل لحمه فلانه متولد من لحم طاهر فاخذ حكمه ويستثنى منه الابل الجلالة والبقر الجلالة والدجاجة والمخلاة كما سيأتي والجلالة التي تأكل الجلة بالفتح وهي في الاصل البعرة وقد يكنى بها عن العذرة وهي هنا من هذا القبيل كما أشار اليه في المغرب ويلحق بما يؤكل كل ما ليس له نفس سائلة مما يعيش في الماء وغيره كذا في التبيين (قوله والكلب والخنزير وسباع البهائم نجس) أي سؤر هذه الاشياء نجس والمراد بسباع البهائم نحو الاسد والفهد والنمر قال الزيلعي رحمه الله قوله والكلب الى آخره بالرفع أجود على انه حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه وذلك جائز بالاتفاق اذا كان الكلام مشعرا بحذفه وقد وجد هنا ما يشعر بحذفه وهو تقدم ذكر السؤر ولو جر على انه معطوف على ما قبله من المجرور لا يجوز عند سيبويه لانه يلزم منه العطف على عاملين وهو ممتنع عند البصريين ويجوز عند الفراء ولو قيل انه مجرور على انه حذف المضاف وترك المضاف اليه على اعرابه كان جائزا الا انه قليل نحو قولهم ما كل سوداء تمرة ولا كل بيضاء شحمة ويشترط ان يتقدم في اللفظ ذكر المضاف اهـ وقد أطال رحمه الله الكلام مع عدم التحرير لان قوله لانه يلزم منه العطف على عاملين مجاز وانما يلزم منه العطف على معمولي عاملين لان الكلب معطوف على الآدمي وهو معمول للمضاف أعني سؤر ونجس معطوف على طاهر وهو معمول المبتدأ أعني سؤر فكان فيه العطف على معمولين وهما الآدمي وطاهر لعاملين وهما المضاف والمبتدأ هذا اذا كان المضاف عاملا في المضاف اليه اما اذا كان العامل هو الاضافة فلا اشكال انه من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين قال في المغني وقولهم على عاملين فيه تجوز قال الشمني يعني بحذف المضاف قال الرضي معنى قولهم العطف على عاملين ان تعطف بحرف واحد معمولين مختلفين كانا في الاعراب كالمنصوب والمرفوع أو متفقين كالمنصوبين على معمولي عاملين مختلفين نحو ان زيدا ضرب عمرا وبكرا خالدا فهو عطف متفقي الاعراب على معمولي عاملين مختلفين وقولك ان زيدا ضرب غلامه وبكرا أخوه عطف مختلفي الاعراب ولا يعطف المعمولان على عاملين بل على معمولهما فهذا القول منهم على حذف المضاف اهـ وفي المغني الحق جواز العطف على معمولي عاملين في نحو في الدار زيد والحجرة عمرو اهـ اما سؤر الكلب فهو طاهر عند مالك ومن تبعه ولكن يغسل الاناء منه سبعا تعبدا وقال الشافعي انه نجس ويغسل الاناء منه سبعا احداهن بالتراب لما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم انه قال يغسل الاناء اذا ولغ فيه الكلب سبع مرات أولاهن أو أخراهن بالتراب رواه الائمة الستة في كتبهم وفي لفظ لمسلم وأبي داود طهور اناء أحدكم اذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبع مرات ورواه أيضا مسلم من حديث أبي هريرة اذا ولغ الكلب في اناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات وروى مالك في الموطا عن أبي الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا شرب الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبع مرات قال ابن عبد البر ان حديث أبي هريرة تواترت طرقه وكثرت عنه والامر بالاراقة دليل التنجس وكذا الطهور لانه مصدر بمعنى الطهارة فيستدعي سابقية الحدث أو الخبث ولا حدث في الاناء فتعين الثاني ولانه متى دار الحكم بين كونه تعبديا ومعقول المعنى كان جعله معقول المعنى هو الاوجه لندرة التعبد وكثرة التعقل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم يغسل الاناء من ولوغ

الكلب

(قوله وأما سؤر الفرس) قال في النهر وخصها بالذكر وان دخلت فيما يؤكل لحمه للاختلاف في علة الكراهة وان كانت على الظاهر لانها آلة الجهاد اذ لا خبث في لحمها بدليل الاجماع على حل لبنها (قوله وسباع البهائم) قال في السراج الوهاج هي ما كان يصطاد بنابه كالاسد والذئب

والكلب والخنزير وسباع البهائم نجس

والفهد والنمر والثعلب والفيل والضبع واشباه ذلك (قوله فلا اشكال انه من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين) يشير الى ان في التقرير السابق اشكالا لانه مبني على تنزيل اختلاف العمل منزلة اختلاف العامل لان العامل وهو سؤر واحد في الحقيقة لكن عمله في المضاف اليه وفي الخبر مختلف فكان كعاملين وكذا الاشكال على القول بان العامل في الخبر هو الابتداء أو الابتداء والمبتدأ

الكلب ثلاثا روى عن أبي هريرة فعلا وقولا مرفوعا وموقوفا من طريقين الاول أخرجه الدارقطني باسناد صحيح عن عطاء عن أبي هريرة اذا ولغ الكلب في الاناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات وأخرجه بهذا الاسناد عن أبي هريرة أنه قال اذا ولغ الكلب في الاناء أهرقه وغسل ثلاث مرات قال الشيخ تقي الدين في الامام هذا اسناد صحيح الطريق الثاني أخرجه ابن عدي في الكامل عن الحسين بن علي الكرابيسي بسنده الى عطاء عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء أحدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات ولم يرفعه غير الكرابيسي قال ابن عدي قال لنا أحمد الحسين الكرابيسي يسال عنه وله كتب مصنفة ذكر فيها اختلاف الناس من المسائل وذكر فيها أخبارا كثيرة وكان حافظا لها ولم أجد له منكرا غير هذا الحديث والذي حمل أحمد بن حنبل عليه انما هو من أجل اللفظ بالقرآن فاما في الحديث فلم أر به بأسا اه ومن المعلوم ان الحكم بالضعف والصحة انما هو في الظاهر اما في نفس الامر فيجوز صحة ما حكم بضعفه ظاهرا وثبوت كون مذهب أبي هريرة ذلك كما تقدم بالسند الصحيح قرينة تفيد ان هذا مما أجاده الراوي المضعف وحينئذ يعارض حديث السبع ويقدم عليه لان مع حديث السبع دلالة التقدم للعلم بما كان من التشديد في أمر الكلاب أول الامر حتى أمر بقتلها والتشديد في سؤرها يناسب كونه اذ ذاك وقد ثبت نسخ ذلك فاذا عارض قرينه معارض كانت التقدمة له ولو طرحنا الحديث بالكلية كان في عمل أبي هريرة على خلاف حديث السبع وهو راويه كفاية لاستحالة ان يترك القطعي بالرأي منه وهذا لان ظنية خبر الواحد انما هو بالنسبة الى غير راويه فاما بالنسبة الى راويه الذي سمعه من في النبي صلى الله عليه وسلم فقطعي حتى ينسخ به الكتاب اذا كان قطعي الدلالة في معناه فلزم انه لا يتركه الا لقطعه بالناسخ اذ القطعي لا يترك الا لقطعي فبطل تجويزهم تركه بناء على ثبوت ناسخ في اجتهاده المحتمل للخطا واذا علمت ذلك كان تركه بمنزلة روايته للناسخ بلا شبهة فيكون الآخر منسوخا بالضرورة كذا في فتح القدير وقال الطحاوي ولو وجب العمل برواية السبع ولا يجعل منسوخا لكان ما روى عبد الله بن المغفل في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم أولى مما روى أبو هريرة لانه زاد عليه وعفروا الثامنة بالتراب والزائد أولى من الناقص فكان ينبغي للمخالف ان يعمل بهذه الزيادة فان تركها لزمه ما لزم خصمه في ترك السبع ومالك لم يأخذ بالتعفير الثابت في الصحيح مطلقا فثبت انه منسوخ اه وحديث عبد الله بن المغفل مجمع على صحته ورواه مسلم وأبو داود فكان الاخذ بروايته أحوط وقد روي عن أبي هريرة اذا ولغ السنور في الاناء يغسل سبع مرات ولم يعملوا به وكل جواب لهم عن ذلك فهو جوابنا عما زاد على الثلاث أو يحمل ما زاد على الثلاث على الاستحباب ويؤيده ما روى الدارقطني عن أبي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم في الكلب يلغ في الاناء انه يغسل ثلاثا أو خمسا أو سبعا فخيره ولو كان التسبيع واجبا لما خيره ثم اعلم ان الطحاوي والوبري نقلا ان أصحابنا لم يحدوا الغسل الاناء منه حدا بل العبرة لاكبر الرأي ولو بمرة كما هو الحكم في غسل غيره من النجاسات ذكره الطحاوي في كتاب اختلاف العلماء وهو مخالف لما في الهداية وغيرها انه يغسل الاناء من ولوغه ثلاثا وهو ظاهر الحديث الذي استدلوا به وسيأتي بيان ان الثلاث هل هي شرط في ازالة الانجاس اولا ان شاء الله تعالى وفي النهاية الولوغ حقيقة شرب الكلب المائعات باطراف لسانه وفي شرح المهذب ان الماضي والمضارع بفتح العين تقول ولغ يلغ وقد قدمنا ان سؤر الكلب نجس عند أصحابنا جميعا اما على القول بنجاسة عينه فظاهر واما على القول المصحح بطهارة عينه فلان لحمه نجس ولعابه متولد من لحمه

*

ولا يلزم من طهارة عينه طهارة سؤره لنجاسة لحمه ولا يلزم من نجاسة سؤره نجاسة عينه وانما يلزم من نجاسة سؤره نجاسة لحمه المتولد منه اللعاب كما صرح به فى التجنيس وفتح القدير وغيرهما وسيأتى ايضاحه فى الكلام على سؤر السباع والمذكور فى كتب الشافعية كالمهذب انه لا فرق بين الولوغ ووضع بعض عضوه فى الاناء ولم أره فى كتبنا والذى يقتضيه كلامهم على القول بنجاسة عينه تنجس الماء وعلى القول بطهارة عينه عدم تنجسه أخذا من قولهم اذا ولغ الكلب فى البئر كما قدمناه لان ماء البئر فى حكم الماء القليل كماء الآنية كما قدمناه ولا فرق بين ولوغ كلب أو كلبين فى الاكتفاء بالثلاث لان الثانى لم يوجب تنجسا كما لا يخفى واذا ولغ الكلب فى طعام فالذى يقتضيه كلامهم انه ان كان جامدا قور ما حوله وأكل الباقى وان كان مائعا انتفع به فى غير الابدان كما قدمناه واما سؤر الخنزير فلانه نجس العين لقوله تعالى أو لحم خنزير فانه رجس أى الرجس النجس والضمير عائد اليه لقربه وقد بسطنا الكلام فيه فى الكلام على جلده واما سؤر سباع البهائم فقد قال الشافعى بطهارته محتجا بما رواه البيهقى والدارقطنى عن جابر قال قيل يارسول الله أنتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم وبما أفضلت السباع كلها وبما رواه مالك فى الموطأ ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه خرج فى ركب فيهم عمرو بن العاص حتى وردوا حوضا فقال عمرو بن العاص ياصاحب الحوض هل ترد حوضك السباع فقال عمر بن الخطاب ياصاحب الحوض لا تخبره فانا نرد على السباع وترد علينا وبما رواه ابن ماجه عن ابن عمر قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض أسفاره فسار ليلا فمروا على رجل عند مقراة له فقال عمر ياصاحب المقراة أولغت السباع الليلة فى مقراتك فقال عليه السلام ياصاحب المقراة لا تخبره هذا مكلف لها ما حملت فى بطونها ولنا ما بقى شراب وطهور * ولنا انه صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع والظاهر من الحرمة مع كونه صالحا للغذاء غير مستقذر طبعا كونه للنجاسة وخبث طباعها لا ينافيه بل ذلك يصلح مثيرا لحكم النجاسة فليكن المثير لها فجامعها ترتيبا على الوصف الصالح للعلية مقتضاه ولانه ليس فيه ضرورة وعموم بلوى فيخرج السنور والفارة ولان لسانه يلاقى الماء فيخرج سباع الطير لانه يشرب بمنقاره كما سيأتى ولم تتعارض أدلته فيخرج البغل والحمار وأما حديث جابر فقد اعترف النووى بضعفه وأما أثر الموطأ فهو وان صححه البيهقى وذكر انه مرسل يحتج به على أبى حنيفة فقد ضعفه ابن معين والدارقطنى وأما حديث ابن ماجه فقد ضعفه ابن عدى وعلى تسليم الصحة يحمل على الماء الكثير أو على ما قبل تحريم لحوم السباع أو على حمر الوحش وسباع الطير بدليل ما تمسكوا به من حديث القلتين فانه صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا جوابا لسؤاله عن الماء يكون فى الفلاة وما ينوبه من السباع اعطاء لحكم هذا الماء الذى ترده السباع وغيره فان الجواب لا بد أن يطابق أو يزيد فيندرج فيه المسئول عنه وغيره وقد قال بمفهوم شرطه فينجس ما دون القلتين وان لم يتغير وحقيقة مفهوم شرطه انه اذا لم يبلغها يتنجس من ورود السباع وهذا من الوجوه الالزامية له قال الزيلعى رحمه الله ثم اعلم ان فى مذهب أصحابنا فى سؤر ما لا يؤكل لحمه من السباع اشكالا فانهم يقولون لانه متولد من لحم نجس ثم يقولون اذا ذكى طهر لحمه لان نجاسته لاجل رطوبة الدم وقد خرج بالذكاة فان كانوا يعنون بقولهم نجس نجاسة عينه وجب أن لا يطهر بالذكاة كالخنزير وان كانوا يعنون به لاجل مجاورة الدم فالمأكول كذلك يجاوره الدم فمن أين جاء الاختلاف بينهما فى السؤر اذا كان كل واحد منهما يطهر بالذكاة ويتنجس بموته حتف انفه ولا فرق بينهما الا فى المذكى فى حق الاكل والحرمة لا توجب النجاسة وكم من طاهر لا يحل أكله ومن ثم قال بعضهم لا يطهر بالذكاة

الا جلده لان حرمة لحمه لا لكرامته آية نجاسته لكن بين الجلد واللحم جلدة رقيقة تمنع تنجس الجلد
باللحم وهذا هو الصحيح لانه لا وجه لنجاسة السؤر الا بهذا الطريق اه وقد ذكر في العناية حاصل
هذا الاشكال وذكر انها نكتة لا باس بالتنبيه عليها ثم قال وحلها ان المراد باللحم الطاهر المتولد منه
اللعاب ما يحل أكله بعد الذبح وبالنجس ما يقابله وهذا لانهما اشتركا في النجاسة المجاورة بالدم المسفوح
قبل الذبح فان الشاة لا تؤكل اذا ماتت حتف أنفها واشتركا في الطهارة بعده وزوال المنجس وهو الدم
فلا فرق بينهما الا ان الشاة تؤكل بعد الذبح دون الكلب ولا فرق بينهما أيضا في الطاهر الا اختلاط
اللعاب المتولد من اللحم فعلم من هذا ان اللعاب المتولد من لحم ما كول بعد الذبح طاهر بلا كراهة دون
غيره اضافة للحكم الى الفارق صيانة لحكم الشرع عن المناقضة ظاهرا هذا ما سنح لي اه ولا يخفى ما في
هذا الجواب فان قول الزيلعي والحرمة لا توجب النجاسة يرده بل الجواب الصحيح ما في شرح الوقاية وهو
ان الحرمة اذا لم تكن للكرامة فانها آية النجاسة لكن فيه شبهة ان النجاسة لاختلاط الدم باللحم اذ
لولا ذلك بل نجاسته لذاته لكان نجس العين وليس كذلك فغير ما كول اللحم اذا كان حيا فلعابه
متولد من اللحم الحرام المخلوط بالدم فيكون نجسا لاجتماع الامرين اما في ما كول اللحم فلم يوجد الا
أحدهما وهو الاختلاط بالدم فلم يوجب نجاسة السؤر لان هذه العلة بانفرادها ضعيفة اذ الدم المستقر
في موضعه لم يعط له حكم النجاسة في الحي واذا لم يكن حيا فان لم يكن مذكى كان نجسا سواء كان ما كول
اللحم أو غيره لانه صار حراما بالموت فالحرمة موجودة مع اختلاط الدم فيكون نجسا فاذا كان مذكى
كان طاهرا اما في ما كول اللحم فلانه لم توجد الحرمة ولا اختلاط الدم واما في غير ما كول اللحم فلانه
لم يوجد الاختلاط والحرمة المجردة غير كافية في النجاسة على ما مر انها تثبت باجتماع الامرين اه
فحاصله ان نجاسة اللحم لحرمته مع اختلاط الدم المسفوح به وقد فقد الثاني في المذكى من السباع
فكان طاهرا واجتمعا في حالتي الموت والحياة فكان نجسا وفقد الاول في الشاة حالتي الحياة والذكاة
فكان طاهرا واجتمعا حالة الموت فكان نجسا فظهر من هذا كله ان طهارة العين لا تستلزم طهارة
اللحم لان السباع طاهرة العين باتفاق اصحابنا كما نقله بعضهم مع ان لحمها نجس فثبت بهذا ما قدمناه
من ان الكلب طاهر العين ولحمه نجس ونجاسة سؤره لنجاسة لحمه لكن بقي ههنا كلام وهو ان قولهم
بين الجلد واللحم جلدة رقيقة تمنع تنجس الجلد باللحم مشكل فانه يقتضي طهارة الجلد من غير توقف
على الذكاة أو الدباغة كما لا يخفى وفي مبسوط شيخ الاسلام ذكر محمد نجاسة سؤر السباع ولم يبين انها
خفيفة أم غليظة فعن أبي حنيفة في غير رواية الاصول غليظة وعن أبي يوسف ان سؤر ما لا يؤكل لحمه
كبول ما يؤكل لحمه كذا في معراج الدراية وسيأتي في سبب التغليظ والتخفيف نظهر وجه كل من
الروايتين فالذي يظهر ترجيح الاولى لما عرف من أصله (قوله والهرة والدجاجة المخلاة وسباع الطير
وسواكن البيوت مكروه) أي سؤر هذه الاشياء مكروه وفي التبيين واعرابه بالرفع أجود على ما تقدم
قال المصنف في المستصفى ويعني من السؤر المكروه انه طاهر لكن الاولى ان يتوضأ بغيره اه واعلم
ان المكروه اذا أطلق في كلامهم فالمراد منه التحريم الا ان ينص على كراهة التنزيه فقد قال المصنف
في المستصفى لفظ الكراهة عند الاطلاق يراد بها التحريم قال أبو يوسف قلت لابي حنيفة رحمه الله اذا
قلت في شئ أكرهه فما رأيك فيه قال التحريم اه وقد صرحوا بالخلاف في كراهة سؤر الهرة فمنهم
كالطحاوي من مال الى انها كراهة تحريم نظرا الى حرمة لحمها ومنهم كالكرخي من مال الى كراهة التنزيه
نظرا الى انها لا تتحامى النجاسة قالوا وهو الاصح وهو ظاهر ما في الاصل فانه قال وان توضأ بغيره أحب

(قوله ولا يخفى ما في هذا الجواب الخ) أقول يمكن ارجاع ما ذكره في العناية الى ما قاله في شرح الوقاية من ان العلة الحرمة مع اختلاط الدم وذلك ظاهر بادنى تامل فانه بعد ما ذكر اشتراك الماكول وغيره في النجاسة المجاورة بالدم ذكر انفراد غير الماكول بالحرمة فقد اجتمع في غير الماكول الامران بخلاف الماكول فكانت النجاسة في الاول دون الثاني ثم أوضحه بقوله فعلم من هذا ان اللعاب المتولد من لحم ما كول بعد الذبح طاهر أي لانه لم يوجد فيه الا الاختلاط بالدم

والهرة والدجاجة المخلاة وسباع الطير وسواكن البيوت مكروه

وقوله دون غيره أي دون المتولد من لحم ما كول بان كان متولدا من لحم حرام غير ما كول فان لعابه غير طاهر لتولده من لحم حرام فقد اجتمع فيه الشيئان فمؤدى الكلامين متحد الا ان عبارة شرح الوقاية أصرح

الى لكن صرح بالكراهة فى الجامع الصغير فكانت للتحريم لما تقدم وأما سؤر الدجاجة المخلاة فلم أر من ذكر خلافا فى المراد من الكراهة بل ظاهر كلامهم انها كراهة تنزيه بلا خلاف لانها لا تتحامى النجاسة وكذا فى سباع الطير وسواكن البيوت اما سؤر الهرة فظاهر ما فى شروح الهداية ان أبا يوسف مع أبى حنيفة ومحمد فى ظاهر الرواية وعن أبى يوسف انه لا باس بسؤرها وظاهر ما فى المنظومة وغيرها ان أبا يوسف مخالف لهما مستدلا بما عن كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت أبى قتادة قالت دخل عليها أبو قتادة فسكبت له وضوأ فجاءت هرة تشرب منه فاصغى لها الاناء حتى شربت قالت كبشة فرآنى أنظر اليه فقال أتعجبين يا ابنة أخى فقلت نعم قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات رواه أبو داود والترمذى وابن حبان فى صحيحه والحاكم فى المستدرك ومالك فى الموطأ وابن خزيمة فى صحيحه وقال الترمذى حديث أبى قتادة حسن صحيح وهو أحسن شئ فى الباب وقال البيهقى اسناده صحيح وعليه الاعتماد والنجس بفتحتين كل ما يستقذر قال النووى اما لفظ أو الطوافات فروى باو وبالواو وقال صاحب مطالع الانوار يحتمل ان تكون للشك ويحتمل أن تكون للتقسيم ويكون ذكر الصنفين من الذكور والاناث وهذا الذى قاله محتمل والاظهر انه للنوعين قال أهل اللغة الطوافون الخدم والمماليك وقيل هم الذين يخدمون برفق وعناية ومعنى الحديث ان الطوافين من الخدم والصغار الذين سقط فى حقهم الحجاب والاستئذان فى غير الاوقات الثلاثة التى هى قبل الفجر وبعد العشاء وحين الظهيرة التى ذكرها الله تعالى انما سقط فى حقهم دون غيرهم للضرورة وكثرة مداخلتهم بخلاف الاحرار البالغين فلهذا يعفى عن الهرة للحاجة اه ولهما انه لا نزاع فى سقوط النجاسة المفاد بالحديث بعلة الطوف المنصوصة يعنى انها تدخل المضايق ولازمه شدة المخالطة بحيث يتعذر معه صون الاوانى منها بل صون النفس متعذر فللضرورة اللازمة من ذلك سقطت النجاسة انما الكلام بعد هذا فى ثبوت الكراهة فان كانت الكراهة كراهة تحريم كما قال الطحاوى لم ينتهض به وجه فان قال سقطت النجاسة فبقيت كراهة التحريم منعت الملازمة اذ سقوط وصف أو حكم شرعى لا يقتضى ثبوت آخر الا بدليل والحاصل ان اثبات كل حكم شرعى يستدعى دليلا فاثبات كراهة التحريم والحالة هذه بغير دليل وان كانت كراهة تنزيه على الاصح كفى فيه انها لا تتحامى النجاسة فيكره كما يكره غمس الصغير يده فيه وأصله كراهة غمس اليد فى الاناء للمستيقظ قبل غسلها نهى عنه فى حديث المستيقظ لتوهم النجاسة فهذا أصل صحيح منتهض يتم به المطلوب من غير حاجة الى التمسك بالحديث وهو ما رواه الحاكم وصححه عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم السنور سبع ووجه التمسك به على ما ذكره المصنف فى المستصفى انه عليه السلام لم يرد الحقيقة لانه ما بعث لبيان الحقائق فيكون المراد به الحكم والحكم أنواع نجاسة السؤر وكراهته وحرمة اللحم ثم لا يخلو اما أن يلحق به فى حق جميع الاحكام وهو غير ممكن لان فيه قولا بنجاسة السؤر مع كراهته وانه لا يجوز أو فى حرمة اللحم وانه لا يجوز لما انها ثابتة بنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب من السباع أو فى كراهة السؤر وهو المرام أو فى نجاسته وهو انه لا يجوز أيضا اذ النجاسة منتفية بالاجماع أو بالحديث أو بالضرورة فبقيت الكراهة أو فى الاول مع الثانى أو فى الاول مع الثالث أو فى الثانى مع الثالث وانه لا يجوز لما مر فان قيل انما يستقيم هذا الكلام ان لو كان هذا الحديث واردا بعد تحريم السباع قلنا حرمة لحم السباع قبل ورود هذا الحديث لا يخلو اما أن تكون ثابتة أو لم تكن فان كانت ثابتة فظاهر وان لم تكن ثابتة لا تكون الحرمة من لوازم كونه سبعا فلا يمكن جعله مجازا عنها أو

(قوله ثم لا يخلو اما أن يلحق به فى حق جميع الاحكام) أى الثلاثة التى هى نجاسة السؤر وكراهته وحرمة اللحم (قوله أو فى الاول مع الثانى) معطوف على قوله فى حق جميع الاحكام

نقول ابتداء لا يجوز أن تكون حرمة اللحم مرادة من هذا الحديث لان فيه حمل كلام الرسول عليه الصلاة والسلام على الاعادة لا على الافادة سواء كان هذا الحديث سابقاً أو مسبوقاً تأمل تدر اه فثبت بهذا كراهة سؤرها ويحمل اصغاء أبي قتادة الاناء على زوال ذلك التوهم بان كانت بمرأى منه في زمان يمكن فيه غسلها فمها بلعابها واما على قول محمد فيمكن كونه بمشاهدة شربها من ماء كثير أو مشاهدة قدومها عن غيبة يجوز معها ذلك فيعارض هذا التجويز تجويز أكلها نجسا قبيل شربها فيسقطه فتبقى الطهارة دون كراهة لانها ما جاءت الامن ذلك التجويز وقد سقط وعلى هذا لا ينبغي اطلاق كراهة أكل فضلها والصلاة اذا لحست عضوا قبل غسله كما اطلقه شمس الائمة وغيره بل يقيد بثبوت ذلك التوهم فاما لو كان زائلا بما قلنا فلا وقد تسامح في غاية البيان حيث قال ومن الواجب على العوام أن يغسلوا مواضع لحس الهرة اذا دخلت تحت لحافهم لكراهة ما أصابه فمها فانا قدمنا ان الصحيح انها تنزيهية وترك المكروه كراهة تنزيه مستحب لا واجب الا أن يراد بالواجب الثابت ولا يخفى ان كراهة أكل فضلها تنزيهها انما هو في حق الغني لانه يقدر على غيره اما في حق الفقير فلا يكره كما صرح به في السراج الوهاج وهو نظير ما قالوا ان السؤر المكروه انما يكون عند وجود غيره اما عند عدم غيره فلا كراهة أصلا واعلم ان قولهم ان الاصل في سؤر الهرة ان يكون نجسا وانما سقطت النجاسة بعلة الطوف يفيد ان سؤر الهرة الوحشية نجس وان كان النص بخلافه لعدم العلة وهي الطواف لان العلة اذا كانت ثابتة بالنص وعرف قطعا ان الحكم متعلق بها فالحكم يدور على وجودها لا غير كعدم حرمة التأفيف للوالدين اذا لم يعلم الولد معناه أو استعمله لجهة الاكرام ذكره في كشف الاسرار في بحث دلالة النص واما سؤر الدجاجة المخلاة فلانها تخالط النجاسة فمنقارها لا يخلو عن قذر وكذا البقر الجلالة والابل الجلالة الا أن تكون محبوسة واختلفوا في تفسيرها فقيل هي التي تحبس في بيت و يغلق بابه وتعلف هناك لعدم النجاسة على منقارها لا من حيث الحقيقة ولا من حيث الاعتبار لانها لا تجد عذرات غيرها حتى تجول فيها وهي في عذرات نفسها لا تجول والمذهب شيخ الاسلام في مبسوطه وحكي عن الامام الحاكم عبد الرحمن انه قال لم يرد بكونها محبوسة أن تكون محبوسة في بيتها لانها وان كانت محبوسة تجول في عذرات نفسها فلا يؤمن من أن يكون على منقارها قذر فيكره كما لو كانت مخلاة وانما المراد ان تحبس في بيت لتسمن للاكل فيكون رأسها وعلفها وماؤها خارج البيت فلا يمكنها ان تجول في عذرات نفسها كذا في معراج الدراية واختار الثاني صاحب الهداية وغيره وفي فتح القدير والحق انها لا تأكل بل تلاحظ الحب بينه فتلتقط واما سؤر سباع الطير كالصقر والبازي فالقياس نجاسته لنجاسة لحمها الحرمة أكله كسباع البهائم ووجه الاستحسان ان حرمة لحمها وان اقتضت النجاسة لكنها تشرب بمنقارها وهو عظم جاف طاهر لكنها تأكل الميتات والجيف غالبا فاشبه الدجاجة المخلاة فاورث الكراهة بخلاف سباع البهائم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها المتولد من لحمها وهو نجس فافترقا ولان في سباع الطير ضرورة وبلوى فانها تنقض من الهواء فتشرب ولا يمكن صون الاواني عنها خصوصا في البراري وعن أبي يوسف ان الكراهة لتوهم النجاسة في منقارها الا وصول لعابها الى الماء حتى لو كانت محبوسة يعلم صاحبها انه لا قذر في منقارها لا يكره التوضؤ بسؤرها واستحسن المشايخ المتأخرون هذه الرواية وأفتوا بها كذا في النهاية وفي التجنيس يجوز أن يفتى بها واما سؤر سواكن البيوت كالحية والفأرة فلان حرمة اللحم أوجبت النجاسة لكنها سقطت النجاسة بعلة الطواف و بقيت الكراهة والعلة المذكورة في

(قوله وعلى هذا لا ينبغي اطلاق كراهة أكل فضلها الخ) قال في النهر لو خرج الاطلاق على قول الطحاوي لكان أولى وعليه يحمل ما في غاية البيان وبه يستغنى عما في البحر من حمله على التسامح أو تأويل الواجب الثابت اه ونحوه في منح الغفار

الحديث في الهرة موجودة بعينها في سواكن البيوت وهي الطوف فيثبت ذلك الحكم المترتب عليها وهو سقوط النجاسة وثبتت الكراهة لتوهمها * فرع * تكره الصلاة مع حمل ماسؤره مكروه كالهرة كذا في التوشيح * نكتة * قيل ست تورث النسيان سؤر الفارة والقاء القملة وهي حية والبول في الماء الراكد وقطع القطار ومضغ العلك وأكل التفاح ومنهم من ذكره حديثا لكن قال أبو الفرج بن الجوزي انه حديث موضوع (قوله والحمار والبغل مشكوك) أي سؤرهما مشكوك فيه هذه عبارة أكثر مشايخنا وأبو طاهر الدباس أنكر أن يكون شئ من أحكام الله تعالى مشكوكا فيه وقال سؤر الحمار طاهر لو غمس فيه الثوب جازت الصلاة معه الا انه محتاط فيه فامر بالجمع بينه و بين التيمم ومنع منه حالة القدرة والمشايخ قالوا المراد بالشك التوقف لتعارض الادلة لا أن يعني بكونه مشكوكا الجهل بحكم الشرع لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه والقول بالتوقف عند تعارض الادلة دليل العلم وغاية الورع و بيان التعارض على ما في المبسوط تعارض الاخبار في أكل لحمه فانه روى انه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن أبجر قال لم يبق لي مال الا حميرات فقال عليه السلام كل من سمين مالك قال شيخ الاسلام خواهر زاده في مبسوطه وهذا لا يقوى لان لحمه حرام بلا اشكال لانه اجتمع المحرم والمبيح فغلب المحرم على المبيح كما لو أخبر عدل بان هذا اللحم ذبيحة مجوسي والآخر انه ذبيحة مسلم لا يحل أكله لغلبة الحرمة فكان لحمه حراما بلا اشكال ولعابه متولد منه فيكون نجسا بلا اشكال وقيل سبب الاشكال اختلاف الصحابة فانه روى عن ابن عمر انه كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل وعن ابن عباس انه قال الحمار يعلف القت والتبن فسؤره طاهر قال شيخ الاسلام وهذا لا يقوى أيضا لان الاختلاف في طهارة الماء ونجاسته لا يوجب الاشكال كما في اناء أخبر عدل انه طاهر وآخر انه نجس فالماء لا يصير مشكلا وقد استوى الخبران و بقي العبرة للاصل فكذا ههنا ولكن الاصح في التمسك ان دليل الشك هو التردد في الضرورة فان الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني وللضرورة أثر في اسقاط النجاسة كما في الهرة والفارة الا ان الضرورة في الحمار دون الضرورة فيهما لدخولهما مضايق البيت بخلاف الحمار ولو لم تكن الضرورة ثابتة أصلا كما في الكلب والسباع لوجب الحكم بالنجاسة بلا اشكال ولو كانت الضرورة مثل الضرورة فيهما لوجب الحكم باسقاط النجاسة فلما ثبتت الضرورة من وجه دون وجه واستوى ما يوجب النجاسة والطهارة تساقطا للتعارض فوجب المصير الى الاصل والاصل ههنا شيآن الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب لان لعابه نجس كما بينا وليس أحدهما باولى من الآخر فبقي الامر مشكلا نجسا من وجه طاهرا من وجه فكان الاشكال عند علمائنا بهذا الطريق لا للاشكال في لحمه ولا لاختلاف الصحابة في سؤره و بهذا التقرير يندفع كثير من الاسئلة منها ان المحرم والمبيح اذا اجتمعا يغلب المحرم احتياطا وجوابه ان القول بالاحتياط انما يكون في ترجيح الحرمة في غير هذا الموضع اما ههنا الاحتياط في اثبات الشك لانا ان رجحنا الحرمة للاحتياط يلزم ترك العمل بالاحتياط لانه حينئذ لا يجوز استعمال سؤر الحمار مع احتمال كونه مطهرا باعتبار الشك فكان متيمما عند وجود الماء في أحد الوجهين وذلك حرام فلا يكون عملا بالاحتياط ولا بالمباح وما قيل ان في تغليب الحرمة تقليل النسخ فذلك في تعارض النص لا في الضرورة ومنها ان يقال لما وقع التعارض في سؤره وجب المصير الى الخلف وهو التيمم كمن له اناآن أحدهما طاهر والآخر نجس فاشتبه عليه فانه يسقط استعمال الماء و يجب التيمم فكذا

(قوله تكره الصلاة مع حمل ماسؤره مكروه الخ) وقد تقدم قبل صفحة ان الكراهة انما هي عند التوهم فراجعه لكن يمكن الفرق بين سؤرها وحملها بان السؤر فيه ضرورة بخلاف الحمل تامل

والحمار والبغل مشكوك

ههنا قلنا الماء ههنا طاهر لما ذكرنا ان قضية الشك ان يبقى كل واحد على حاله ولم يزل الحدث لانه لما كان ثابتا بيقين فيبقى الى ان يوجد المزيل بيقين والماء طاهر ووقع الشك فى طهوريته فلا يسقط استعماله بالشك بخلاف الاناءين فان أحدهما نجس يقينا والآخر طاهر يقينا لكنه عجز عن استعماله لعدم علمه فيصار الى الخلف ومنها ان التعارض لا يوجب الشك كما فى اخبار عدلين بالطهارة والنجاسة حيث يتوضأ بلا تيمم قلنا فى تعارض الخبرين وجب تساقطهما فرجعنا كون الماء مطهرا باستصحاب الحال والماء كان مطهرا قبله وههنا تعارض جهتا الضرورة فتساقطتا فابقينا ما كان على ما كان أيضا الا ان ههنا ما كان ثابتا على حاله قبل التعارض شيآن جانب الماء وجانب اللعاب وليس أحدهما بأولى من الآخر فوجب الشك ومنها ما قيل فى استعمال الماء ترك العمل بالاحتياط من وجه آخر لانه ان كان نجسا فقد تنجس العضو قلنا أما على القول بان الشك فى الطهورية فظاهر واما على القول المرجوح من ان الشك فى كونه طاهرا فالجواب ان العضو طاهر بيقين فلا يتنجس بالشك والحدث ثابت بيقين فلا يزول بالشك فيجب ضم التيمم اليه كذا فى معراج الدراية وغيره وفى الكافى ولم يتعارض الخبران فى سؤر الهرة اذ قوله صلى الله عليه وسلم الهرة سبع لا يقتضى نجاسة السؤر لما قدمنا اه ثم اختلف مشايخنا فقيل الشك فى طهارته وقيل فى طهوريته وقيل فيهما جميعا والاصح انه فى طهوريته وهو قول الجمهور كذا فى الكافى هذا مع اتفاقهم انه على ظاهر الرواية لا ينجس الثوب والبدن والماء ولا يرفع الحدث فلهذا قال فى كشف الاسرار شرح أصول فخر الاسلام ان الاختلاف لفظى لان من قال الشك فى طهوريته لا فى طهارته أراد ان الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين التراب لا ان ليس فى طهارته شك أصلا لان الشك فى طهوريته انما نشأ من الشك فى طهارته لتعارض الادلة فى طهارته ونجاسته اه وبهذا التقرير علم ضعف ما استدل به فى الهداية لقول من قال الشك فى طهوريته بانه لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه غسل رأسه فان وجوب غسله انما يثبت بتيقن النجاسة والثابت الشك فيها فلا يتنجس الرأس بالشك فلا يجب وعلم أيضا ضعف ما فى فتاوى قاضيخان تفريعا على كون الشك فى طهارته انه لو وقع فى الماء القليل أفسده لانه لا افساد بالشك وفى المحيط تفريعا على الشك فى طهوريته انه لو وقع فى الماء يجوز التوضؤ به ما لم يغلب عليه لانه طاهر غير طهور كالماء المستعمل عند محمد اه وكان الوجه ان يقول ما لم يساوه لما علمته فى مسئلة الفساقى وقد قدمنا حكم عرقه واما لبنها فاختار فى الهداية انه طاهر ولا يؤكل وصححه فى منية المصلى وبه اندفع ما فى النهاية انه لم يرجحه أحد وعن البزدوى انه يعتبر فيه الكثير الفاحش وصححه التمرتاشى وصحح بعضهم انه نجس نجاسة غليظة وفى المحيط انه نجس فى ظاهر الرواية ومقتضى القول بطهارته القول بحل أكله وشربه يدل عليه ما فى المبسوط قيل لمحمد لم قلت بطهارة بول ما يؤكل لحمه ولم تقل بطهارة روثه قال لما قلت بطهارة بوله أبحت شربه ولو قلت بطهارة روثه لأبحت أكله وأحد لا يقول بها اه فان ظاهره ان الطهارة والحل متلازمان لزم من القول باحدهما القول بالآخر ومن المشايخ من قال بنجاسة سؤر الحمار دون الاتان لان الحمار ينجس فمه بشم البول وفى البدائع وهذا غير سديد لانه أمر موهوم لا يغلب وجوده فلا يؤثر فى ازالة الثابت وقال قاضيخان والاصح انه لا فرق بينهما ولما ثبت الحكم فى الحمار ثبت فى البغل لانه من نسله فيكون بمنزلته قال الزيلعى هذا اذا كانت أمه أتانا فظاهر لان الام هى المعتبرة فى الحكم وان كانت فرسا ففيه اشكال لما ذكرنا ان العبرة للام الا ترى ان الذئب لو نزا على شاة فولدت ذئبا حل أكله ويجزئ فى الاضحية فكان ينبغى ان

(قوله لا يقتضى نجاسة السؤر لما قدمنا) أى من سقوطها للضرورة (قوله بانه لو وجد الماء المطلق الخ) بيانه كما فى بعض الشروح ان من توضأ بالسؤر المشكوك اذا أحدث فقد حل الحدث بالرأس أيضا فاذا توضأ بعده بالماء المطلق ومسح رأسه تكون بلة الماء المطلق على رأسه مشكوكا أيضا لاصابته اياه فلا يرفع الحدث المتيقن لانه مشكوك والشك لا يرفع اليقين فيجب غسل رأسه لهذا المعنى فلما لم يجب دل على ان الشك فى طهوريته لا فى طهارته (قوله وعلم أيضا ضعف ما فى فتاوى قاضيخان الخ) قال فى النهر لقائل أن يمنع قوله لان الشك الخ بان الشك فى الطهورية لا يستلزم الشك فى الطهارة بخلاف العكس كما هو ظاهر فما فى الخانية له وجه وجيه اه لكن قول المؤلف لانه لا افساد بالشك بقى واردا لانه حيث حكم عليه بالشك فى الطهارة كيف يفسد الماء الثابتة طهارته بيقين على انه مخالف لما ذكره المؤلف أولا من اتفاقهم انه على ظاهر الرواية لا ينجس الماء اللهم الا أن يراد بما فى الخانية من انه يفسد الماء أى يرفع طهوريته تأمل ثم رأيت التصريح بهذا للتأويل فى التاترخانية معزيا الى بعض المشايخ (قوله وبه اندفع ما فى النهاية الخ) قال فى النهر ولا يخفى ان الدفع انما يتم على تقدير سبق

يكون مأكولا عندهما وطاهرا عند أبي حنيفة اعتبارا للام وفي الغاية اذا نزا الحمار على الرمكة لا يكره لحم البغل المتولد منهما عند محمد فعلى هذا لا يصير سؤره مشكوكا اهـ والرمكة هي الفرس وهي البرذونة تتخذ للنسل كذا في المغرب ويمكن الجواب عن الاشكال بان البغل لما كان متولدا من الحمار والفرس فصار سؤره كسؤر فرس اختلط بسؤر الحمار فصار مشكوكا كذا ذكره في معراج الدراية وغيره وذكر مسكين في شرح الكتاب سؤالا فقال فان قلت أين ذهب قولك الولد يتبع الام في الحل والحرمة قلت ذلك اذا لم يغلب شبهه بالاب أما اذا غلب شبهه فلا اهـ وبهذا سقط أيضا اشكال الزيلعي كما لا يخفى وقال جمال الدين الرازي شارح الكتاب البغال أربعة بغل يؤكل بالاجماع وهو المتولد من حمار وحشي وبقرة وبغل لا يؤكل بالاجماع وهو المتولد من أتان أهلي وفحل وبغل يؤكل عندهما وهو المتولد من فحل وأتان حمار وحشي وبغل ينبغي ان يؤكل عندهما وهو المتولد من رمكة وحمار أهلي اهـ وفي النوازل لا يحل شرب ما شرب منه الحمار وقال ابن مقاتل لا باس به قال الفقيه أبو الليث هذا خلاف قول أصحابنا ولو أخذ انسان بهذا القول أرجو ان لا يكون به باس والاحتياط ان لا يشرب كذا في فتح القدير وفرع في المحيط على كون سؤر الحمار مشكوكا ما لو اغتسلت بسؤر الحمار تنقطع الرجعة ولا تحل للازواج لانه مشكوك فيه فان كان طاهرا فلا رجعة وان كان نجسا لم يكن مطهرا فله الرجعة فاذا احتمل انقطعت احتياطا ولا تحل لغيره احتياطا اهـ (قوله توضأ به وتيمم ان فقد ماء) أي توضأ بسؤرهما وتيمم ان لم يجد ماء مطلقا يعني يجمع بينهما والمراد بالجمع ان لا تخلو الصلاة الواحدة عنهما وان لم يوجد الجمع في حالة واحدة حتى لو توضأ بسؤر الحمار وصلى ثم أحدث وتيمم وصلى تلك الصلاة أيضا جاز لانه جمع بين الوضوء والتيمم في حق صلاة واحدة وهو الصحيح كذا في فتاوى قاضيخان فأفاد ان فيها اختلافا وفي الجامع الصغير للمحبوبي وعن نصير بن يحيى في رجل لم يجد الا سؤر الحمار قال يهريق ذلك السؤر حتى يصير عادما للماء ثم يتيمم فعرض قوله هذا على القاسم الصفار فقال هو قول جيد وذكر محمد في نوادر الصلاة لو توضأ بسؤر الحمار وتيمم ثم أصاب ماء نظيفا ولم يتوضأ به حتى ذهب الماء ومعه سؤر الحمار فعليه اعادة التيمم وليس عليه اعادة الوضوء بسؤر الحمار لانه اذا كان مطهرا فقد توضأ به وان كان نجسا فليس عليه الوضوء لا في المرة الاولى ولا في الثانية كذا في النهاية وفي الخلاصة ولو تيمم وصلى ثم أراق سؤر الحمار يلزمه اعادة التيمم والصلاة لانه يحتمل ان سؤر الحمار كان طهورا اهـ فان قيل هذا الطريق يستلزم أداء الصلاة بغير طهارة في احدى المرتين لا محالة وهو مستلزم للكفر لتأديه الى الاستخفاف بالدين فينبغي ان لا يجوز ويجب الجمع في أداء واحد قلنا ذلك فيما أدى بغير طهارة بيقين فاما اذا كان أداؤه بطهارة من وجه فلا لانتفاء الاستخفاف لانه عمل بالشرع من وجه وههنا كذلك لان كل واحد من السؤر والتراب مطهر من وجه دون وجه فلا يكون الاداء بغير طهارة من كل وجه فلا يلزم منه الكفر كما لو صلى حنفي بعد الفصد أو الحجامة لا تجوز صلاته ولا يكفر لمكان الاختلاف وهذا أولى بخلاف ما لو صلى بعد البول كذا في معراج الدراية (قوله وأيا قدم صح) أي من المذكورين وهما الوضوء والتيمم أيا بدأ به جاز حتى لو توضأ ثم تيمم جاز بالاتفاق وان عكس جاز عندنا خلافا لزفر لانه لا يجوز المصير الى التيمم مع وجود ماء هو واجب الاستعمال فصار كالماء المطلق ولنا وهو الاصح ان الماء ان كان طهورا فلا معنى للتيمم تقدم أو تأخر وان لم يكن طهورا فالمطهر هو التيمم تقدم أو تأخر ووجود هذا الماء وعدمه بمنزلة واحدة وانما يجمع بينهما لعدم العلم بالمطهر منهما عينا فكان الاحتياط في الجمع دون

المنية على الهداية وفيه تردد (قوله وذكر مسكين في شرح الكتاب الخ) قال في النهر أقول لو صح ما قاله مسكين يحرم أكل الذئب الذي ولدته الشاة لغلبة شبه الاب وقدمر انه حلال وما في المعراج بعد ان الاعتبار للام ممنوع والظاهر ان جواز الاكل يستلزم طهارة السؤر

توضأ به وتيمم ان فقد ماء وأيا قدم صح

الترتيب وكذا الاختلاف في الاغتسال به فعندنا لا يشترط تقديمه خلافا له لكن الافضل تقديم الوضوء والاغتسال به عندنا وفي الخلاصة اختلفوا في النية في الوضوء بسؤر الحمار والاحوط ان ينوي اه (تنبيه) فيه ثلاث مسائل الاولى ما قدمناه لو أخبر عدل بان هذا اللحم ذبيحة المجوسي وأخبر عدل آخر انه ذبيحة المسلم فانه لا يحل أكله الثانية ما قدمناه لو أخبر عدل بنجاسة الماء وعدل آخر بطهارته فانه يحكم بطهارته الثالثة ما ذكره محمد في كتاب الاستحسان كما نقله في التوشيح لو أخبر عدل بحل طعام وآخر بحرمته فانه يحكم بحله وهذا التنبيه لبيان الفرق بين الثلاث فانه قد يشتبه والاصل فيها ان الخبرين اذا تعارضا تساقطا ويبقى ما كان ثابتا قبل الخبر على ما كان ففي الماء قبل الخبر الثابت اباحة شربه وطهارته فلما تعارض الدليلان تساقطا فبقي ما كان من الاباحة والطهارة وفي الطعام كذلك لان الاصل هو الحل فوجب العمل به اذ لو ترجح جانب الحرمة لزم ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح مع ترك العمل بالاصل ولا يجوز ترجيح الحرمة بالاحتياط لاستلزامه تكذيب الخبر بالحل من غير دليل فاما تعارض أدلة الشرع في حل الطعام وحرمته فيوجب ترجيح الحرمة تقليلا للنسخ الذي هو خلاف الاصل وعملا بالاحتياط الذي هو الاصل في أمور الدين عند عدم المانع وأما مسئلة اللحم الاولى فانه لما تساقط الدليلان أيضا بالتعارض بقي ما كان ثابتا قبل الذبح والثابت قبله حرمة الاكل لانه انما يحل أكله بالذبح شرعا واذا لم يثبت السبب المبيح لوقوع التعارض في سبب الاباحة بقي حراما كما كان فظهر الفرق بين الثلاث لكن ذكر الامام جلال الدين الخبازي في حاشية الهداية تفصيلا حسنا في مسئلة الماء تسكن اليه النفس ويميل اليه القلب فقال فان قيل اذا أخبر عدل بنجاسة الماء وعدل آخر بطهارته لم لا يصير الماء مشكوكا قلنا لا تعارض ثمة لانه أمكن ترجيح أحدهما فان المخبر مع وقوع التعارض بين الخبرين عن الطهارة لو استقصى في ذلك بان قال أخذت هذا الماء من النهر وسددت فم هذا الاناء ولم يخالطه شئ أصلا رجحنا خبره لتأيده بالاصل وان بنى خبره على الاستصحاب وقال كان طاهرا فيبقى كذلك رجحنا خبر النجاسة لانه أخبر عن محسوس مشاهد وانه راجح على الاستصحاب اه والذي ظهر لي انه يحمل كلام المشايخ على ما اذا لم يبين مستند اخباره فاذا لم يبين يعمل بالاصل وهو الطهارة وان بين فالعبرة لهذا التفصيل (قوله بخلاف نبيذ التمر) يعني ان فقد ماء مطلقا ولم يجد الا نبيذ التمر فانه يتوضأ ولا يجمع بينه وبين التيمم وذكر هذه المسئلة هنا اما لانه مما يجوز الوضوء به على رأي أو لان محمدا لما أوجب الجمع صار عنده مشكوكا فيه فشابه سؤر الحمار كذا قيل لكن لا يخفى ضعف الثاني لان المصنف جعله مخالفا لسؤر الحمار ثم اعلم ان الكلام ههنا في ثلاثة مواضع الاول في تفسيره الثاني في وقته الثالث في حكمه أما الاول فهو ان يلقى في الماء تمرات فيصير رقيقا يسيل على الاعضاء حلوا غير مسكر ولا مطبوخ وانما قلنا حلوا لانه لو توضأ به قبل خروج الحلاوة يجوز بلا خلاف وانما قلنا غير مسكر لانه لو كان مسكرا لا يجوز الوضوء به بلا خلاف لانه حرام وانما قلنا غير مطبوخ لانه لو طبخ فالصحيح انه لا يتوضأ به اذا النار قد غيرته حلوا كان أو مشتدا كمطبوخ الباقلاء كذا في المبسوط

واحد لان المبيح لابقاء الاباحة الاصلية والحاظر ناسخ والاصل عدم التكرار وفي هذا كلام مبسوط في حواشينا على شرح المنار (قوله لكن ذكر الامام جلال الدين الخ) أقول وعليه جرى صدر الشريعة في التنقيح وفي تحرير المحقق ابن الهمام انه لا بد من السؤال عن مبناه ليعمل بمقتضاه ان لم يتعذر السؤال وعبارة صدر الشريعة هكذا اذا أخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيا لكنه يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل

بخلاف نبيذ التمر

فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة أولى وقال في التوضيح هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناؤ على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء أو بالماء الجاري وملأه باحدهما ولم يغب عنه أصلا ولم يلاقه شئ نجس فاذا أخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة أولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات اه (قوله فاذا لم يبين العمل بالاصل) أي فالعمل بالاصل أولى أو فالاولى العمل بالاصل أو العمل مبتدأ والظرف خبر والجملة على كل جواب الشرط على تقدير الفاء (قوله وان بين فالعبرة لهذا التفصيل) لا يخفى ان التفصيل السابق هو ان بين دليل الطهارة أخذ به وان لم يبين فيقدم اخبار النجاسة فما معنى قوله وان بين فالعبرة لهذا التفصيل تأمل

٧ (قوله بحديث ابن مسعود) هو ما رواه أبو رافع وابن القيم عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب ذات ليلة ثم قال ليقم معنا من لم يكن في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود فحمله رسول الله صلى الله عليه وسلم مع نفسه فقال عبد الله بن مسعود خرجنا من مكة وخط رسول الله صلى الله عليه وسلم حولي خطا وقال لا تخرج من هذا الخط فانك ان خرجت منه لم تلقني الى يوم القيامة ثم ذهب يدعو الجن الى الاسلام ويقرأ القرآن عليهم حتى طلع الفجر فقال لي هل معك ماء أتوضأ به فقلت لا الا نبيذ التمر في اداوة فقال صلى الله عليه وسلم تمرة طيبة وماء طهور فتوضأ به وصلى الفجر ووجه قول أبي يوسف وهو قول الشافعي العمل بآية التيمم فانها انقل التطهير عند عدم الماء المطلق الى التراب ونبيذ التمر ليس ماء مطلقا فيكون الحديث مردودا بها لكونها أقوى من هذا الحديث أو منسوخا بها لانها مدنية وليلة الجن كانت بمكة فان قيل نسخ السنة بالكتاب لا يجوز عند الشافعي فكيف يستقيم القول بانه منسوخ بآية التيمم أجيب بان ذلك جواب أبي يوسف خاصة والمشترك بينهما هو العمل بآية التيمم وعند محمد يجمع بينهما لان في الحديث اضطرابا لان مداره على أبي زيد مولى عمرو بن الحرث وأبو زيد كان مجهولا عند النقلة ولانه روى عن أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود انه قيل هل كان أبوك مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال لو كان أبي مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن لكان فخرا عظيما ومنقبة له ولعقبه بعده فانكر كون أبيه مع النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان لما خفي على ابنه وفي التاريخ جهالة تامة ثم اختلفوا في انتساخ هذا الحديث لجهالة التاريخ فقال بعضهم نسخ ذلك بآية التيمم وقال بعضهم لم ينسخ فيجب احتياطا قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة يعني انها تكررت قال في التيسير ان الجن أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم دفعتين فيجوز أن تكون الدفعة الثانية في المدينة بعد آية التيمم فلا يصح دعوى النسخ والحديث مشهور عملت به الصحابة كعلي رضي الله عنه روى عنه الحديث انه قال الوضوء بنبيذ التمر وضوء من لم يجد الماء وروى عن عبد الله بن مسعود انه كان يجوز الوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء وروى عكرمة عن ابن عباس انه قال توضؤا بنبيذ التمر وروى عنه من طرق مختلفة انه كان يجوز الوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء وهم كبار أئمة الفتوى فيكون قولهم معمولا به ومثله يزاد على الكتاب قال أبو حنيفة ان اشتبه كون عبد الله ابن مسعود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن قلنا في الباب ما يكفي الاعتماد عليه وهو رواية هذه الكبار من الصحابة وقوله أبو زيد مجهول قلنا لا بل هو من كبار التابعين وكان معروفا وقال محمد بن اسماعيل البخاري أثبت كون عبد الله بن مسعود مع النبي عليه السلام باثني عشر وجها ومعنى قول ابنه انه لم يكن معه أي لم يكن معه حالة الخطاب والدعوة بل كان داخل الخط والدليل على انه ٧ هذه القولة بتمامها قد وجدت بهامش البحر المكتوب عليه حاشية الشيخ ولكن لم توجد في الحاشية المجردة فاثبتناها مع التنبيه عليها زيادة في المنفعة اهـ

والمحيط يعني بلا خلاف بين الثلاثة وهو الاليق بما قدمناه من أن الماء يصير مقيدا بالطبخ اذا لم يقصد به المبالغة في التنظيف وبه يظهر ضعف ما صححه في المفيد والمزيد انه يجوز الوضوء به بعد ما طبخ وقد ذكر الزيلعي ان صاحب الهداية وقع منه تناقض فانه ذكر هنا ان النار اذا غيرته يجوز الوضوء به عند أبي حنيفة لجواز شربه وذكر في بحث المياه انه لا يجوز الوضوء بما تغير بالطبخ اهـ ولا يخفى ثبوت الخلاف في هذه المسئلة لان اختلاف التصحيح يني عنه فكان فيه روايتان فيحتمل ان يكون مراد صاحب الهداية نقل الرواية في الموضعين فلا تناقض حيث أمكن التوفيق وأما سائر الانبذة فانه لا يجوز الوضوء بها عند عامة العلماء وهو الصحيح لان جواز التوضؤ بنبيذ التمر ثابت بخلاف القياس بالحديث ولهذا لا يجوز عند القدرة على الماء المطلق فلا يقاس عليه غيره كذا في غاية البيان وأما الثاني قال أبو حنيفة كل وقت يجوز التيمم فيه يجوز التوضؤ به والا فلا كذا في معراج الدراية وأما الثالث ففيه ثلاث روايات عن أبي حنيفة الاولى وهو قوله الاول انه يتوضأ به جزما ويضيف التيمم اليه استحبابا والثانية يجب الجمع بينه وبين التيمم كسؤر الحمار وبه قال محمد واختاره في غاية البيان ورجحه والثالثة انه يتيمم ولا يتوضأ به وهو قوله الآخر وقد رجع اليه وهو الصحيح وبه قال أبو يوسف والشافعي ومالك وأحمد وأكثر العلماء واختاره الطحاوي وحكي عن أبي طاهر الدباس انه قال انما اختلفت أجوبة أبي حنيفة لاختلاف الاسئلة فانه سئل عن التوضؤ به اذا كانت الغلبة للحلاوة قال يتيمم ولا يتوضأ به وسئل مرة اذا كان الماء والحلاوة سواء قال يجمع بينهما وسئل مرة اذا كانت الغلبة للماء فقال يتوضأ به ولا يتيمم وبالجملة فالمذهب المصحح المختار المعتمد عندنا هو عدم الجواز موافقة للائمة الثلاث فلا حاجة الى الاشتغال بحديث ابن مسعود الدال على الجواز من قوله عليه السلام

كان معه فما روى ان ابن مسعود رأى قوما يلعبون بالكوفة فقال ما رأيت قوما أشبه بالجن الذين رأيتهم مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم ليلة الجن من هؤلاء كذا في مبسوط شيخ الاسلام والجامع الصغير للمحبوبي كذا في النهاية والعناية اه فرائد (قوله ولقد
أنصف الامام الطحاوي الخ) قال العلامة نوح أفندي في حواشي الدرر بعد نقل كلام الطحاوي أقول حاشاه ثم حاشاه ثم

السلام له ليلة الجن ما في اداوتك قال نبيذ تمر قال تمرة طيبة وماء طهور أخرجه أبو داود والترمذي وابن
ماجه لان من العلماء من تكلم فيه وضعفه وان أجيب عنه بما ذكره الزيلعي المخرج وغيره وعلى
تقدير صحته هو منسوخ بآية التيمم لتأخرها اذ هي مدنية وعلى هذا مشى جماعة من المتأخرين فاذا
علم عدم جواز الوضوء به علم عدم جواز الغسل به واختلفوا على قول من يجيز الوضوء به في جواز
الغسل به فصحح في المبسوط جوازه وصحح في المفيد عدمه ولا فائدة في التصحيحين بعد ان كان المذهب
عدم الجواز به في الحدثين لان المجتهد اذا رجع عن قول لا يجوز الاخذ به كما صرح به في التوشيح
وتشترط النية له على قول من يجيز الوضوء به ولا يخفى ان سؤر الحمار مقدم عليه على المذهب وعلى
القول الاول يقدم النبيذ وعند محمد يجمع بينهما مع التيمم واذا شرع في الصلاة بالتيمم ثم وجده فهو
كالمعدوم على المذهب وعلى الاول يقطعها وعند محمد يمضي فيها ويعيدها بالوضوء به كما لو وجد سؤر
حمار فانه يمضي ويعيدها به بالاتفاق ولولا عبارة الوافي أصل الكتاب لشرحته بان المراد ان النبيذ
مخالف لسؤر الحمار حيث لا يجوز الوضوء به أصلا ليصير ما في الكتاب هو المعتمد ولقد أنصف الامام
الطحاوي ناصر المذهب حيث قال ما ذهب اليه أبو حنيفة أولا اعتمادا على حديث ابن مسعود
لا أصل له اه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ باب التيمم ﴾

الباب لغة النوع وعرفا نوع من المسائل اشتمل عليها كتاب وليست بفصل والتيمم لغة مطلق القصد
بخلاف الحج فانه القصد الى معظم وشواهدهما كثيرة واصطلاحا على ما في شروح الهداية القصد
الى الصعيد الطاهر للتطهير وعلى ما في البدائع وغيره استعمال الصعيد في عضوين مخصوصين على
قصد التطهير بشرائط مخصوصة وزيف الاول بان القصد شرط لا ركن والثاني بانه لا يشترط
استعمال جزء من الارض حتى يجوز بالحجر الاملس فالحق انه اسم لمسح الوجه واليدين على الصعيد
الطاهر والقصد شرط لانه النية وله ركن وشروط وحكم وسبب مشروعية وسبب وجوب وكيفية
ودليل أما ركنه فشيآن الاول ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين والثاني استيعاب
العضوين وفي الاول كلام نذكره ان شاء الله تعالى وأما شرائطه أعني شرائط جوازه فستأتي في
الكتاب مفصلة وأما حكمه فاستباحة ما لا يحل الا به وأما سبب مشروعيته فما وقع لعائشة رضي الله
عنها في غزوة بني المصطلق وهي غزوة المريسيع وهو ماء بناحية قديد بين مكة والمدينة لما أضلت
عقدها فبعث عليه السلام في طلبه فحانت الصلاة وليس معهم ماء فاغلظ أبو بكر رضي الله عنه على
عائشة وقال حبست رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين على غير ماء فنزلت آية التيمم فجاء أسيد
ابن الحضير فجعل يقول ما أكثر بركتكم يا آل أبي بكر رواه البخاري ومسلم وقال القرطبي نزلت
الآية في عبد الرحمن بن عوف اصابته جنابة وهو مريض فرخص له في التيمم وقيل غير ذلك وأما
سبب وجوبه فهو سبب وجوب أصله المتقدم وأما كيفيته فستأتي وأما دليله فمن الكتاب في آيتين
في سورة النساء والمائدة وهما مدنيتان ومن السنة فأحاديث منها ما رواه البخاري ومسلم عن عمار بن

حاشاه ان يبني شيأ في دين
الله تعالى على ما لا أصل له
بل له أصل أصيل عنده
فالحديث بالنسبة اليه
صحيح وان كان بالنسبة
الى غيره ضعيفا فالعبرة في
هذا الباب برأي المجتهد
لا برأي غيره وقوله لا أصل
له مردود لانه مشعر بانه
موضوع وليس كذلك
لان غاية ما قيل فيه انه
ضعيف وهو غير الموضوع
على ان الحسن والصحة

باب التيمم

والضعف باعتبار السند
ظنا على الصحيح اما في
الواقع فيجوز ضعف
الصحيح وصحة الضعيف
فلا نقطع بصحة صحيح
ولا ضعف ضعيف لاحتمال
أن يكون الواقع خلافه
مع ان الحديث الواحد
قد يكون صحيحا عند
البعض ضعيفا عند آخر
فدار على اجتهاد المجتهد
فاذا بنى على حديث حكما
يجب على من قلده ان
يأخذ بالقبول ولا يلتفت
الى قول من ضعفه بعده
وكم في كتب الفقه من
الاحتجاج بمثل ذلك على

 ان من تكلم في الحديث المذكور كالدارقطني ابهم الجرح والصحيح عدم قبوله ما لم يفسر
فلولا نقل رجوع الامام عنه لافتينا بوجوب الوضوء منه عند عدم الماء فان قلت حيث كان الحديث ثابتا فما سبب رجوعه عنه قلت
أمر ظهر للمجتهد من النظر الى الدليل الاثري ان الشافعي رحمه الله رجع عن مذهب مستقل بعد تدوينه وغاية ما يقال هنا انه ظهر
له ان آية التيمم متأخرة عن ليلة الجن فهي ناسخة له اه ملخصا (باب التيمم) (قوله على الصعيد الطاهر) كان عليه أن يقول المطهر كما

ثم علم انه بقيت منه لمعة من جسده لم يصبها الماء فانه يتيمم لها لانه لم يخرج عن الجنابة ولو أحدث قبل أن يتيمم لها فانه يتيمم تيمما واحدا لها للحدث وإذا أحدث بعد التيمم ثم وجد ماء يكفى لكل واحد منهما على الانفراد غسل به اللمعة لان الجنابة أغلظ ثم يتيمم للحدث ولو بدأ بالتيمم ثم غسلها فى رواية لا يجوز ويعيد التيمم وفى رواية له أن يبدأ بايهما شاء قيل الاولى قول محمد والثانية قول أبى يوسف وفى المسألة تفاصيل بينها فى السراج وقد ذكر فى السراج مسئلة النجاسة بعد هذه وقال لو بدأ بالتيمم أولا ثم غسل النجاسة أعاد التيمم اجماعا بخلاف المسئلة الاولى أى مسئلة اللمعة على قول أبى يوسف لانه تيمم هنا وهو قادر على ماء لو توضأ به جاز وهناك أى فى مسئلة اللمعة لو توضأ بذلك الماء لم يجز لانه عاد جنبا برؤية الماء اه وبه يندفع النظر فتدبر (قوله والفرسخ اثنا عشر ألف خطوة الخ) قال الرملى هذا مخالف لما فى الزيلعى والجوهرة ان

بامر قال بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حاجة فاجنبت فلم أجد الماء فتمرغت فى الصعيد كما تمرغ الدابة وفى رواية فتمعكت ثم أتيت النبى صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال انما كان يكفيك ان تقول بيديك هكذا ثم ضرب بيديه الارض ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه ثم اعلم ان التيمم لم يكن مشروعا لغير هذه الامة وانما شرع رخصة لنا والرخصة فيه من حيث الآلة حيث اكتفى بالصعيد الذى هو ملوث وفى محله بشطر أعضاء الوضوء كذا فى المستصفى (قوله يتيمم لبعده ميلا عن ماء) أى يتيمم الشخص وهذا شروع فى بيان شرائطه فمنها أن لا يكون واجد الماء قدر ما يكفى لطهارته فى الصلاة التى تفوت الى خلف وما هو من أجزائها لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وغير الكافى كالمعدوم وهذا عندنا وقال الشافعى يلزمه استعمال الموجود والتيمم للباقى لان ماء نكرة فى النفى فتعم وقياسا على ازالة بعض النجاسة وستر بعض العورة وكالجمع فى حالة الاضطرار بين الذكية والميتة قلنا الآية سيقت لبيان الطهارة الحكمية فكأن التقدير فلم تجدوا ماء محللا للصلاة فان وجود الماء النجس لا يمنعه من التيمم اجماعا وباستعمال القليل لم يثبت شئ من الحل يقينا على الكمال فان الحل حكم والعلة غسل الاعضاء كلها وشئ من الحكم لا يثبت ببعض العلة كبعض النصاب فى حق الزكاة وكبعض الرقبة فى حق الكفارة والقياس على الحقيقية والعورة فاسد لانهما يتجزآن فيفيد الزامه باستعمال القليل للتقليل ولا يفيد هنا اذ لا يتجزأ هنا بل الحدث قائم ما بقى أدنى لمعة فيبقى مجرد اضاعة مال خصوصا فى موضع عزته مع بقاء الحدث كما هو وأما الجمع حالة الاضطرار فلان الذكية لما لم تدفع الاضطرار صارت كالعدم كذا ذكر فى كثير من الشروح لكن فى الخلاصة ولو وجد من الماء قدر ما يغسل به بعض النجاسة الحقيقية أو وجد من الثوب قدر ما يستر بعض العورة لا يلزمه اه ولو وجد ماء يكفى للحدث أو ازالة النجاسة المانعة غسل به الثوب منها وتيمم للحدث عند عامة العلماء وان توضأ به وصلى فى النجس أجزأه وكان مسيئا كذا فى الخانية وفى المحيط ولو تيمم أولا ثم غسل النجاسة بعد التيمم لانه تيمم وهو قادر على ما يتوضأ به اه وفيه نظر بل الظاهر الحكم بجواز التيمم تقدم على غسل الثوب أو تأخر لانه مستحق الصرف الى الثوب على ما قالوا والمستحق الصرف الى جهة معدوم حكما بالنسبة الى غيرها كما فى مسئلة اللمعة مع الحدث قبل التيمم له اذا كان الماء كافيا لاحدهما فبدأ بالتيمم للحدث قبل غسلها كما هو رواية الاصل وكالماء المستحق للعطش ونحوه نعم يتمشى ذلك على رواية الزيادات القائلة بانه لو تيمم قبل غسل اللمعة لا يصح والله سبحانه أعلم ولهذا قال فى شرح الوقاية ثم انما تثبت القدرة اذا لم يكن مصروفا الى جهة أهم أصاب بدن المتيمم قذر فصلى ولم يمسحه جاز لان المسح لا يزيل النجاسة والمستحب أن يمسح تقليلا للنجاسة اه ثم العدم على نوعان عدم من حيث الصورة والمعنى وعدم من حيث المعنى لا من حيث الصورة فالاول أن يكون بعيدا عنه قال فى البدائع ولم يذكر حد البعد فى ظاهر الروايات فعن محمد التقدير بالميل فان تحقق كونه ميلا جاز له التيمم وان تحقق كونه أقل أو ظن انه ميل أو أقل لا يجوز وقال فى الهداية والميل هو المختار فى المقدار لانه يلحقه الحرج بدخول المصر والماء معدوم حقيقة والميل فى كلام العرب منتهى مد البصر وقيل للاعلام المبنية فى طريق مكة أميال لانها بنيت على مقادير منتهى البصر كذا فى الصحاح والمغرب والمراد هنا ثلث الفرسخ والفرسخ اثنا عشر ألف خطوة كل خطوة ذراع ونصف بذراع العامة وهو أربع وعشرون أصبعا كذا فى الينابيع

قدر الميل أربعة آلاف ذراع والذى هنا ستة آلاف ذراع ورأيت فى القلادة الجوهرية ما صورته قال صاحبنا أبو العباس أحمد شهاب الدين بن الهائم رحمه الله واليه يرجع فى هذا الباب البريد أربعة فراسخ والفرسخ ثلاثة أميال والميل ألف وعن

باع والباع أربعة أذرع والذراع أربعة وعشرون اصبعا والاصبع ست شعيرات مرصوصة بالعرض والشعيرست شعرات بشعر البرذون اه كلامه وهو موافق لما في الزيلعي وقد نظم ذلك بعضهم فقال ان البريد من الفراسخ أربع * ولفرسخ فثلاث اميال ضعوا * والميل الف اى من الباعات قل * والباع أربع أذرع تتبع * ثم الذراع من الاصابع أربع * من بعدها العشرون ثم الاصبع * ست شعيرات فظهر شعيرة * منها الى بطن لاخرى توضع * ثم الشعيرة ست شعرات فقل * من شعر بغل ليس فيها مدفع * أقول فتحصل من هذا كله ان مانقله الزيلعي هو المعول فتامل اه كلام الرملي ملخصا وفي الشرنبلالية قال بعد نقله ماذكره الزيلعي عن البرهان عن ابن شجاع قلت يمكن أن يقال لاخلاف بحمل كلام ابن شجاع على ان مراده بالذراع مافيه أصبع قائمة عند كل قبضة فيبلغ ذراعا ونصفا بذراع العامة ويؤيده ماقاله الزيلعي مقتصرا عليه وهو أي الميل ثلث الفرسخ أربعة آلاف ذراع بذراع محمد بن فرج ابن الشاشي طولها أربعة وعشرون أصبعا وعرض كل أصبع ست حبات شعير ملصقة ظهر البطن اه قلت لكن ماادعاه من تأييد عبارة الزيلعي لما قاله من التوفيق غير ظاهر بعد تحديده الذراع وكذا مامر عن ابن الهمام تأمل (قوله ومن كان في كلة) قال في القاموس هي الستر الرقيق وغشاء رقيق يتوقى به من البعوض (قوله كما نقله في المحيط) عبارته على مافي التاترخانية وأما اذا وجد أحدا يوضئه فهذا على وجهين الاول أن يكون

أوالمرض

وعن الكرخي رحمه الله انه ان كان في موضع يسمع صوت أهل الماء فهو قريب وان كان لا يسمع فهو بعيد وبه أخذ أكثر مشايخنا كذا في الخانية وعن أبي يوسف اذا كان بحيث لوذهب اليه وتوضأ تذهب القافلة وتغيب عن بصره فهو بعيد يجوزله التيمم واستحسن المشايخ هذه الرواية كذا في التجنيس وغيره الا ان ظاهره انه في حق المسافر لا المقيم وهو جائز لهما ولو في المصر لان الشرط هو العدم فاينما تحقق جاز التيمم نص عليه في الاسرار لكن قال في شرح الطحاوي لايجوز التيمم في المصر الا لخوف فوت جنازة أو صلاة عيد أو للجنب الخائف من البرد وكذا ذكر التمرتاشي بناء على كونه نادرا والحق الاول لما ذكرنا والمنع بناء على عادة الامصار فليس خلافا حقيقيا وتصحيح الزيلعي لايفيده وفي الخانية قليل السفر وكثيره سواء في التيمم والصلاة على الدابة خارج المصر انما الفرق بين القليل والكثير في ثلاثة في قصر الصلاة والافطار والمسح على الخفين اه وفي المحيط المسافر اذا طاف حين عدم الماء ولا تكره الجنابة حال وجود الماء فكذا حال عدمه اه وبما قررناه علم ان المعتبر المسافة دون خوف فوت الوقت خلافا لزفر وفي المبتغى بالغين المعجمة ومن كان في كلة جاز تيممه لخوف البق أو مطر أو حر شديد ان خاف فوت الوقت اه ولايخفى ان هذا مناسب لقول زفر لا لقول أئمتنا فانهم لا يعتبرون خوف الفوت وانما العبرة للبعد كما قدمناه كذا في شرح منية المصلي لكن ظفرت بان التيمم لخوف فوت الوقت رواية عن مشايخنا ذكرها في القنية في مسائل من ابتلي ببليتين ويتفرع على هذا الاختلاف مالو ازدحم جمع على بئر لايمكن الاستقاء منها الا بالمناوبة لضيق الموقف أو لاتحاد الآلة للاستقاء ونحو ذلك فان كان يتوقع وصول النوبة اليه قبل خروج الوقت لم يجزله التيمم بالاتفاق وان علم انها لاتصير اليه الا بعد خروج الوقت يصبر عندنا ليتوضأ بعد الوقت وعند زفر يتيمم ولو كان جمع من العراة وليس معهم الا ثوب يتناوبونه وعلم أن النوبة لاتصل اليه الا بعد الوقت فانه يصبر ولا يصلي عاريا ولو اجتمعوا في سفينة أو بيت ضيق وليس هناك موضع يسع ان يصلي قائما فقط لا يصلي قاعدا بل تصبر ويصلي قائما بعد الوقت كما لو كان مريضا عاجزا عن القيام واستعمال الماء في الوقت ويغلب على ظنه القدرة بعده وكذا لو كان معه ثوب نجس ومعه ماء يغسله ولكن لو غسله خرج الوقت لزم غسله وان خرج الوقت كذا في التوشيح واما العدم معنى لا صورة فهو ان يعجز عن استعمال الماء لمانع مع قرب الماء منه وسيأتي بيانه مفصلا (قوله أو لمرض) يعني يجوز التيمم للمرض وأطلقه وهو مقيد بما ذكره في الكافي من قوله بان يخاف اشتداد مرضه لو استعمل الماء فعلم ان اليسير منه لايبيح التيمم وهو قول جمهور العلماء الا ما حكاه النووي عن بعض المالكية وهو مردود بانه رخصة أبيحت للضرورة ودفع الحرج وهو انما يتحقق عند خوف الاشتداد والامتداد ولا فرق عندنا بين ان يشتد بالتحرك كالمبطون أو بالاستعمال كالجدري أو كان لايجد من يوضئه ولا يقدر بنفسه اتفاقا وان وجد خادما كعبده وولده وأجيره لايجزيه التيمم اتفاقا كما نقله في المحيط وان وجد غير خادمه من لو استعان به أعانه ولو زوجته فظاهر المذهب انه لا يتيمم من غير خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه كما يفيده كلام المبسوط والبدائع وغيرهما ونقل في التجنيس عن شيخه خلافا بين أبي حنيفة وصاحبيه على قوله يجزئه التيمم وعلى قولهما لا فال وعلى هذا الخلاف اذا كان مريضا

الذى يوضئه حر فى هذا الوجه قال أبو حنيفة رحمه الله يجزئه التيمم وقالا لا يجزئه الثانى اذا كان الذى يوضئه مملوكا له بأن كان عبدا أو أمة لا شك ان على قولهما لا يجوز له التيمم وأما على قول أبى حنيفة رحمه الله فقد اختلف المشايخ والصحيح انه لا يجوز له التيمم وذكر فى الوجه الاول عن فتاوى الحجة سئل أبو حنيفة رحمه الله عمن عجز بنفسه عن الوضوء قال يجوز له التيمم وان كان يجد من يوضئه ثم قال فى الذخيرة قال الفضلى هو الصحيح من مذهبه فان من أصله أن لا يعتبر المكلف قادرا بقدرة غيره (قوله لا يفترض عليه ذلك عنده) قيده فى الخلاصة بما اذا كان المعين حرا ثم الفرق بين الحر والمملوك بما سيأتى وذكر قبله ان كان معه أحد يعينه على استعمال الماء ان كان المعين حرا أو أجنبيا

او برد

جاز له التيمم وعندهما لا يجوز فان كان المعين مملوكا اختلفت المشايخ فيه على قول أبى حنيفة رحمه الله أى والصحيح انه لا يجوز كما مر قلت ويفهم من هذا ان قوله لا يعتبر قادرا بقدرة غيره المراد بالغير غير الخادم وكانه لوجوبه على الخادم اعتبر قادرا به كما يأتى فى الفرق تامل (قوله والفرق بين الزوجة والمملوك الخ) لا يحتاج الى الفرق على ظاهر المذهب لانه لا يجوز له التيمم اذا وجد الزوجة أو المملوك (قوله والظاهر والخلاصة عدم الجواز اذا كان قليلا الخ) قال فى النهر وكلامه يعطى ان القليل ثمن المثل والكثير ما زاد عليه وينبغى أن يقيد بذلك اطلاق ما فى التجنيس فلا يلزم الاستئجار حال وجود الماء اذا طلب أكثر من أجرة المثل اه أقول وهذا الذى استظهره شارح المنية العلامة ابن أمير حاج أخذا بما اتفقت عليه كلمتهم فى ماء الوضوء اذا كان يباع ولا يوجد مجانا (قوله تيمم سواء كان الخ) لابى حنيفة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية وأمر عليهم عمرو بن العاص وكان ذلك فى غزوة ذات السلاسل فلما رجعوا اشتكوا منه أشياء من جملتها انهم قالوا صلى بنا وهو جنب فذكر للنبى صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اجنبت فى ليلة باردة فخفت على نفسى الهلاك لو اغتسلت فذكرت ما قال الله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما فتيممت وصليت بهم فقال لهم رسول الله ألا ترون صاحبكم كيف نظر لنفسه ولكم ولم يأمره بالاعادة ولم يستفسر انه كان فى مفازة أو مصر وعلل بعلة عامة وهو خوف الهلاك ورسول الله صلى الله عليه وسلم استصوب رأيه والحكم يتعمم بعموم العلة اه حلية (قوله وجوازه للمحدث قول بعض المشايخ)

لا يقدر على الاستقبال أو كان فى فراشه نجاسة ولا يقدر على التحول منه ووجد من يحوله و يوجهه لا يفترض عليه ذلك عنده وعلى هذا الاعمى اذا وجد قائدا لا تلزمه الجمعة والحج والخلاف فيهما معروف فالحاصل ان عنده لا يعتبر المكلف قادرا بقدرة غيره لان الانسان انما يعد قادرا اذا اختص بحالة يتهيأ له الفعل متى أراد وهذا لا يتحقق بقدرة غيره ولهذا قلنا اذا بذل الابن المال والطاعة لابيه لا يلزمه الحج وكذا من وجبت عليه الكفارة وهو معدم فبذل له انسان المال لما قلنا وعندهما تثبت القدرة بآلة الغير لان آلة الغير صارت كآلته بالاعانة وكان حسام الدين رحمه الله يختار قولهما والفرق على ظاهر المذهب بين مسئلة التيمم و بين المريض اذا لم يقدر على الصلاة ومعه قوم لو استعان بهم فى الاقامة والثبات جاز له الصلاة قاعدا انه يخاف على المريض زيادة الوجع فى قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع فى الوضوء اه ما فى التجنيس وظاهره انه لو لم يكن له أجير لكن معه ما يستأجر به أجيرا لا يجزئه التيمم قل الاجر أو كثر فانه قال أو عنده من المال مقدار ما يستأجر به أجيرا والفرق بين الزوجة والمملوك ان المنكوحة اذا مرضت لا يجب عليه ان يوضئها وان يتعاهدها وفى العبد والجارية يجب عليه اذا لم يستطع الوضوء كذا فى الخلاصة يعنى ان السيد لما كان عليه تعاهد العبد فى مرضه كان على عبده ان يتعاهده فى مرضه والزوجة لما لم يكن عليه ان يتعاهدها فى مرضها فيما يتعلق بالصلاة لا يجب عليها ذلك اذا مرض فلا يعد قادرا بفعلها وفى المبتغى مريض اذا لم يكن عنده أحد يوضئه الا باجر جاز له التيمم عند أبى حنيفة قل الاجر أو كثر وقالا لا يتيمم اذا كان الاجر ربع درهم اه والظاهر عدم الجواز اذا كان قليلا الا اذا كان كثيرا لما عرف من مسئلة شراء الماء اذا وجده بثمن المثل على ما نبينه ان شاء الله تعالى و بقولنا قال مالك وأحمد والشافعى فى الاصح كما نقله النووى لاطلاق قوله تعالى وان كنتم مرضى والمراد من الوجود فى الآية القدرة قال العلامة الكردرى الفاء فى قوله تعالى فلم تجدوا للعطف على الشرط وفى فتيمموا لجواب الشرط وفى فامسحوا للتفسير التيمم وهذا اذا قدر المريض على التيمم أما اذا لم يقدر عليه أيضا ولا عنده من يستعين به فانه لا يصلى عندهما قال الشيخ الامام أبو بكر رأيت فى الجامع الصغير للكرخى ان مقطوع اليدين والرجلين اذا كان بوجهه جراحة يصلى بغير طهارة ولا يتيمم ولا يعيد وهذا هو الاصح كذا فى فتاوى الظهيرية تذكره مسكين وسيأتى بقية الكلام عليه ان شاء الله تعالى (قوله أو برد) أى ان خاف الجنب أو المحدث ان اغتسل أو توضأ أن يقتله البرد أو يمرضه تيمم سواء كان خارج المصر أو فيه وعندهما لا يتيمم فيه كذا فى الكافى وجوازه للمحدث قول بعض المشايخ والصحيح انه لا يجوز له التيمم كذا فى فتاوى قاضيخان

والخلاصة وغيرهما وذكر المصنف في المستصفى انه بالاجماع على الاصح قال في فتح القدير وكأنه والله أعلم لعدم اعتبار ذلك الخوف بناء على انه مجرد وهم اذ لا يتحقق ذلك في الوضوء عادة اهـ ثم اعلم ان جوازه للجنب عند أبي حنيفة مشروط بان لا يقدر على تسخين الماء ولا على أجرة الحمام في المصر ولا يجد ثوبا يتدفأ فيه ولا مكانا يأويه كما أفاده في البدائع وشرح الجامع الصغير لقاضيخان فصار الاصل انه متى قدر على الاغتسال بوجه من الوجوه لا يباح له التيمم اجماعا وقالا لا يجوز التيمم للبرد في المصر وقد اختلف المشايخ فمنهم من جعل الخلاف بينهم في هذه نشأ عن اختلاف زمان لا برهان بناء على أن أجر الحمام في زمانهما يؤخذ بعد الدخول فاذا عجز عن الثمن دخل ثم تعلل بالعسرة وفي زمانه قبله فيعذر ومنهم من جعله برهانيا بناء على الخلاف في جواز التيمم لغير الواجد قبل الطلب من رفيقه اذا كان له رفيق فعلى هذا يقيد منعهما بان يترك طلب الماء الحار من جميع أهل المصر أما اذا طلب فمنع فانه يجوز عندهما والظاهر قوله لانه لا يكلف الطهارة بالماء الا اذا قدر عليه بالملك أو الشراء وعند انتفاء هذه القدرة يتحقق العجز ولهذا لم يفصل العلماء فيما اذا لم يكن معه ثمن الماء بين امكان أخذه بثمن مؤجل بالحيلة على ذلك أولا بل أطلقوا جواز التيمم اذ ذاك فما أطلقه بعض المشايخ من عدم جواز التيمم في هذا الزمان بناء على ان أجر الحمام يؤخذ بعد الدخول فيتعلل بالعسرة بعده فيه نظر كذا في فتح القدير ولا شك في هذا فيما يظهر لانه تغرير لم يأذن الشرع فيه ومن ادعى اباحته فضلا عن تعيينه فعليه البيان ولا يخفى أن مراد المحقق في فتح القدير من قوله ليس معه مال أنه لا مال له غائب أيضا فحينئذ لا يلزمه الشراء بالنسيئة أما اذا لم يكن معه مال وله مال غائب فانه يلزمه الشراء بالنسيئة كما أشار اليه شارح منية المصلي تلميذ المحقق وفي المبتغى بالغين المعجمة أسير لا يجد الماء ان علم أنه يجده في نصف ميل لا يعذر في التيمم وان لم يأذن له المستأجر يتيمم ويصلي ثم يعيد ولو صلى صلاة أخرى وهو يذكر هذه تفسد اهـ (قوله أو خوف عدو أو سبع أو عطش أو فقد آلة) يعني يجوز التيمم لهذه الاعذار لان الماء معدوم معنى لا صورة أما اذا كان بينه وبين الماء عدو آدميا أو غيره يخاف على نفسه اذا أتاه فلأن القاء النفس في التهلكة حرام فيتحقق العجز عن استعمال الماء وسواء خاف على نفسه أو ماله كذا في العناية وفي المبتغى ولو كان عنده أمانة يخاف عليها ان ذهب الى الماء يتيمم وفي التوشيح اذا خافت المرأة على نفسها بأن كان الماء عند فاسق أو خاف المديون المفلس من الحبس بان كان صاحب الدين عند الماء وفي الخلاصة وفتاوى قاضيخان وغيرهما الأسير في يد العدو اذا منعه الكافر عن الوضوء والصلاة يتيمم ويصلي بالايماء ثم يعيد اذا خرج وكذا لو قال لعبده ان توضأت حبستك أو قتلتك فانه يصلي بالتيمم ثم يعيد كالمحبوس لان طهارة التيمم لم تظهر في منع وجوب الاعادة وفي التجنيس رجل أراد أن يتوضأ فمنعه انسان عن أن يتوضأ بوعيد قيل ينبغي أن يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلاة بعدما زال عنه لان هذا عذر جاء من قبل العباد فلا يسقط فرض الوضوء عنه اهـ فعلم منه أن العذر ان كان من قبل الله تعالى لا تجب الاعادة وان كان من قبل العبد وجبت الاعادة ثم وقع الاختلاف في الخوف من العدو هل هو من الله فلا تجب الاعادة أو هو بسبب العبد فتجب الاعادة ذهب صاحب معراج الدراية الى الاول وذهب صاحب النهاية الى الثاني والذي يظهر ترجيح ما في النهاية لما نقلناه من مسألة منع السيد عبده بوعيد من الحبس أو القتل فانه ليس فيه الا الخوف لا المنع الحسي وكذا ظاهر ما نقلناه عن التجنيس كما لا يخفى لكن قد يقال لا مخالفة بين ما في النهاية والدراية فان ما في النهاية محمول على ما اذا حصل وعيد من العبد نشأ منه الخوف فكان هذا

قال الرملي أي جواز التيمم عند خوف البرد له قول بعض المشايخ واختاره في الاسرار كما نص عليه في النهر وأقول يشكل على تصحيح عدم الجواز مسئلة المسح الآتية في بابه وهي جواز التيمم بعد مضي المدة اذا خاف سقوط رجله من البرد كما حققه الشيخ كمال الدين بن الهمام واختاره الحلبي في شرح المنية وليس هو الا تيمم المحدث لخوفه على عضوه فحينئذ يتجه اختيار قول بعض المشايخ وقد ظهر بقوله كانه والله تعالى أعلم لعدم اعتبار ذلك الخ

(أو خوف عدو أو سبع أو عطش أو فقد آلة)

انه لو تحقق أو غلب على الظن يجوز اتفاقا وذلك لان مثله مدفوع عنا بالنص الشريف تأمل اهـ ولكن سيأتي منه في محله تضعيف هذا التصحيح الذي نقله عن ابن الهمام وان ظاهر المتون ان الواجب عند خوف سقوط رجله من البرد هو المسح لا التيمم وستطلع ان شاء الله تعالى على تأييدنا له بالنقول الصريحة (قوله يتيمم ويصلي بالايماء) أقول ان كان المنع من الوضوء فقط كما هو ظاهر كلام الدرر يتيمم ويصلي بالركوع والسجود وان كان من الوضوء والصلاة معا يتيمم ويصلي بالايماء ثم يعيد الصلاة في الصورتين اذا زال المانع كذا في حاشية الدرر للعلامة نوح (قوله فلا تجب الاعادة) وبه جزم الشرنبلالي في شرح نور الايضاح (قوله معراج الدراية الى الاول) أي الى كونه من قبل الله تعالى (قوله صاحب النهاية الى الثاني)

من قبل العباد وما في الدراية محمول على ما اذا لم يحصل وعيد من العبد أصلا بل حصل خوف منه فكان هذا من قبل الله تعالى اذا لم يتقدمه وعيد بدليل أن صاحب الدراية ذكر مسئلة الخوف في الاسير بدار الحرب وبه يندفع ما ذكره في فتح القدير من أن صاحب الدراية نص على مخالفة ما في النهاية كما لا يخفى ثم بعد هذا رأيت العلامة ابن أمير حاج صرح بما فهمته فقال وتحرر أن المراد بالخوف من العدو الخوف الذي لم ينشأ عن وعيد من قادر عليه ونحو ذلك كما في الخوف من السبع ولا باس بان يكون مرادهم ذلك وانما نسب هذا الخوف الى الله تعالى في هذه الصورة مع أن فيها وفي غيرها منه تعالى أيضا خلقا وارادة لتجرده في هذه الصورة عن مباشرة سبب له من الغير في حق الخائف وفي المحيط ولو حبس في السفر تيمم وصلى ولا يعيد لانه انضم عذر السفر الى العذر الحقيقي والغالب في السفر عدم الماء فتحقق العدم من كل وجه اه وأما الماء المحتاج اليه للعطش فانه مشغول بحاجته والمشغول بالحاجة كالمعدوم وعطش رفيقه ودابته وكلبه لماشيته أو صيده في الحال أو ثاني الحال كعطشه وسواء كان المحتاج اليه للعطش رفيقه المخالط له أو آخر من أهل القافلة فان امتنع صاحب الماء من ذلك وهو غير محتاج اليه للعطش وهناك مضطر اليه للعطش كان له أخذه منه قهرا وله أن يقاتله فان قتل أحدهما صاحبه ان كان المقتول صاحب الماء فدمه هدر ولا قصاص فيه ولا دية ولا كفارة وان كان المضطر فهو مضمون بالقصاص أو الدية والكفارة وان كان صاحب الماء محتاجا اليه للعطش فهو أولى به من غيره فان احتاج اليه الاجنبي للوضوء وكان مستغنيا عنه لم يلزمه بذله ولا يجوز للاجنبي أخذه منه قهرا كذا في السراج الوهاج وكذا الماء المحتاج اليه للعجين لما قلنا وان كان يحتاج اليه لاتخاذ المرقة لا يتيمم لان حاجة الطبخ دون حاجة العطش وأما جوازه بفقد الآلة فلتحقق العجز لانه اذا لم يجد دلوا يستقي به فوجود البئر وعدمها سواء ويشترط أن لا يمكنه ايصال ثوبه اليه أما اذا أمكنه ايصال ثوبه ويخرج الماء قليلا قليلا بالبلل لا يجوز له التيمم كذا في السراج الوهاج وفي الخلاصة ولو كان معه منديل طاهر لا يجزئه التيمم وهذا يوافق فرعا ذكرها الشافعية وهي أنه لو وجد بئرا فيها ماء ولا يمكنه النزول اليه وليس معه ما يدليه الا ثوبه أو عمامته لزمه ادلاؤه ثم يعصره ان لم تنقص قيمة الثوب أكثر من ثمن الماء فان زاد النقص على ثمن الماء تيمم ولا اعادة عليه وان قدر على استئجار من ينزل اليها باجرة المثل لزمه ولم يجز التيمم والا جاز بلا اعادة ولو كان معه ثوب ان شقه نصفين وصل الى الماء والا لم يصل فان كان نقصه بالشق لا يزيد على ثمن الماء وثمن آلة الاستقاء لزمه شقه ولم يجز التيمم والا جاز بلا اعادة وهذا كله موافق لقواعدنا كذا في التوشيح والاصل انه متى أمكنه استعمال الماء بوجه من الوجوه من غير لحوق ضرر في نفسه أو ماله وجب عليه استعماله وما زاد على ثمن المثل ضرر فلا يلزمه بخلاف ثمن المثل وفي المبتغى بالغين المعجمة وبوجود آلة التقور في نهر جامد تحته ماء لا يتيمم وقيل يتيمم وفي سفره جمد أو ثلج ومعه آلة الذوب لا يتيمم وقيل يتيمم

أي الى كونه من قبل العباد (قوله وتحرر ان المراد بالخوف من العدو الخ) ويلحق بخوف العدو والسبع ما هو مثله كخوف الحية أو النار لكن بعد زوال العذر يجب الاعادة بالوضوء فيما اذا كان خائفا من عدو لما ان العذر جاء من قبل العباد وذلك لا يؤثر في اسقاط فرض الوضوء كذا ذكر صاحب الهداية في التجنيس وكذا المحبوس في السجن والاسير والمقيد خلافا لابي يوسف في الاعادة وفي منية المصلي لو صلى بالايماء لخوف عدو أو سبع أو مرض أو طين لا يعيد بالاجماع والقيد اذا صلى قاعدا يعيد عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف اه ابن ملك على التحفة (قوله وهذا كله موافق لقواعدنا) أقول هو كذلك ولكن في التاترخانية ما يخالفه حيث قال بعد ما مر عن الخلاصة قال القاضي الامام فخر الدين ان كان نقصان قيمة المنديل قدر درهم يتيمم وليس عليه أن يرسل المنديل فاما اذا كان النقصان أقل من قيمة درهم لا يتيمم كما لو كان في الصلاة فرأى من يسرق ماله فان كان مقدار درهم يقطع الصلاة وان كان أقل لا يقطع كذا هنا اه وأنت خبير بان ما ذكره عن الشافعية أقرب الى القواعد لانه لو وجد الماء يباع يلزمه شراؤه بثمن المثل ولو كانت قيمته أكثر من درهم ولكن الرجوع الى المنقول في المذهب أولى فتامل وقد ظهر لي في الفرق بين هذا وبين الشراء ان الشراء وان كثرت القيمة مبادلة بعوض فليس فيه اتلاف مال بخلاف ادلاء المنديل وشقه فان فيه اتلاف مال بلا عوض ولا ضرورة داعية لانه حيث عدم الماء يعدل الى بدله وهو التيمم فلا يرتكب المنهي لاجله تأمل وقد علل الواعدم لزوم الشراء بالغبن الفاحش بان الزيادة لم يقابلها عوض فلا يلزمه لانتفاء الضرر شرعا ومما يقربه انه لو كان معه ثوب نجس ولا ماء عنده فانه يصلي به ولا يلزمه قطع محل النجاسة منه كما سيأتي ولم يفصلوا بين كونه اذا قطع ينتقص بقدر قيمة الماء ان لو كان موجودا أو بأكثر وما ذاك الا للزوم الضرر بلا عوض اه

(قوله ودفعه فى فتح القدير الخ) قال العلامة المقدسي فيما نقل عنه أقول يمكن أن يقال انما يكون الرجوع محذورا اذا

اه والظاهر الاول منهما كما لا يخفى وفى المحيط الماء الموضوع فى الفلاة فى الحب ونحوه لا يمنع جواز التيمم لانه لم يوضع للوضوء غالبا وانما وضع للشرب الا أن يكون الماء كثيرا فيستدل بكثرته على أنه وضع للشرب والوضوء جميعا اه وكذا فى التجنيس وفتاوى الولوالجى وقاضيخان والحب بضم الحاء الخابية وعن الامام أبى بكر محمد بن الفضل أن الموضوع للشرب يجوز التوضؤ منه والموضوع للوضوء لا يباح منه الشرب وفى الخلاصة وغيرها ثلاثة نفر فى السفر جنب وحائض طهرت من الحيض وميت ومعهم من الماء قدر ما يكفى لاحدهم ان كان الماء لاحدهم فهو أحق وان كان الماء لهم لا ينبغى لاحدهم أن يغتسل وان كان الماء مباحا فالجنب أحق فتتيمم المرأة وييمم الميت ولو كان مكان الحائض محدث يصرف الى الجنب اه وفى الظهيرية قال عامة المشايخ الميت أولى وقيل الجنب أولى وهو الاصح اه وفى المحيط وينبغى أن يصرفا نصيبهما الى غسل الميت ويتيمما فيما اذا كان مشتركا وفى التجنيس رجل كان فى البادية وليس معه الا قمقمة من ماء زمزم فى رحله وقد رصص رأسه لا يجوز له التيمم اذا كان لا يخاف على نفسه العطش لانه واجد للماء وكثيرا ما يبتلى به الحاج الجاهل ويظن انه يجزئه والحيلة فيه ان يهبه من غيره ثم يستودعه منه الماء اه قال قاضيخان فى فتاواه الا ان هذا ليس بصحيح عندى فانه لو رأى مع غيره ماء يبيعه بمثل الثمن أو بغبن يسير يلزمه الشراء ولا يجوز له التيمم فاذا تمكن من الرجوع فى الهبة كيف يجوز له التيمم اه ودفعه فى فتح القدير بانه يمكن ان يفرق بان الرجوع تملك بسبب مكروه وهو مطلوب العدم شرعا فيجوز أن يعتبر الماء معدوما فى حقه كذلك وان قدر عليه حقيقة كماء الحب بخلاف البيع اه وقيل الحيلة فيه أن يخلطه بماء الورد حتى يغلب عليه فلا يبقى طهورا كذا فى التوشيح والمحبوس الذى لا يجد طهورا لا يصلى عندهما وعند أبى يوسف يصلى بالايماء ثم يعيد وهو رواية عن محمد تشبها بالمصلين قضاء لحق الوقت كما فى الصوم ولهما انه ليس باهل للاداء لمكان الحدث فلا يلزمه التشبه كالحائض وبهذه المسئلة تبين ان الصلاة بغير طهارة متعمدا ليس بكفر فانه لو كان كفرا لما أمر أبو يوسف به وقيل كفر كالصلاة الى غير القبلة أو مع الثوب النجس عمدا الا انه كالمستخف والاصح انه لو صلى الى غير القبلة أو مع الثوب النجس لا يكفر لان ذلك يجوز اداؤه بحال ولو صلى بغير طهارة متعمدا يكفر لان ذلك يحرم بكل حال فاذا صلى بغير طهارة متعمدا فقد تهاون واستخف بامر الشرع فيكفر كذا فى المحيط وقد قدمنا عن الفتاوى الظهيرية ان مقطوع اليدين والرجلين اذا كان بوجهه جراحة يصلى بغير طهارة ولا يتيمم ولا يعيد وهذا هو الاصح فكانت الصلاة بغير طهارة نظير الصلاة الى غير القبلة أو مع الثوب النجس فينبغى التسوية بينهما فى الحكم وهو عدم التكفير كما لا يخفى (قوله مستوعبا وجهه ويديه مع مرفقيه) أى يتيمم تيمما مستوعبا فهو صفة لمصدر محذوف وجوز الزيلعى ان يكون حالا من الضمير الذى فى تيمم فيكون حالا منتظرة قال والاول أوجه ولم يبين وجهه ولعل وجهه ان الاستيعاب فيه ركن لا يتحقق التيمم الا به وعلى جعله حالا يصير شرطا خارجا عن ماهيته لان الاحوال شروط على ما عرف اعلم ان الاستيعاب فرض لازم فى ظاهر الرواية عن أصحابنا حتى لو ترك شيئا قليلا من مواضع التيمم لا يجوز ونص غير واحد على ان هذا هو الصحيح منهم قاضيخان ونص صاحب المجمع وصاحب الاختيار على انه الاصح وصاحب الخلاصة والولوالجى على انه المختار وشارح الوقاية ان عليه الفتوى وروى الحسن عن أبى حنيفة ان الاكثر يقوم مقام الكل لوجه غير لازم وهو اما لكثرة البلوى أو لانه مسح فلا يجب فيه الاستيعاب كمسح الرأس وفى تفصيل عقد الفوائد بتكميل قيد الشرائد معزيا الى

كان عقد الهبة حقيقيا أما اذا كان على وجه الحيلة فلا اذ الموهوب له لا يتأذى من الرجوع هنا أصلا تأمل اه قلت على انه سيأتى عن الوافى عند قول المتن ويطلبه من رفيقه انه اذا كان مع رفيقه ماء فظن انه ان سأله اعطاه لم يجز التيمم وان كان عنده انه لا يعطيه يتيمم وان شك فى الاعطاء وتيمم وصلى فسأله فاعطاه يعيد وهنا ان لم يرجع بهبته يجب عليه أن يسأله لوجود الظن باعطائه اللهم الا أن يتعاهدا على انه ان سأله بعد الهبة لا يعطيه تتميما للحيلة تأمل (قوله ولعل وجهه الخ) قال فى

مستوعبا وجهه ويديه مع مرفقيه

النهر فان قلت قد وقع فى عبارة بعض علمائنا المتقدمين انه شرط وبه صرح الشارح وعليه فلا يتجه التوجيه قلت حمله فى عقد الفرائد على ما لا بد منه والا فهو ركن قطعا وفى البدائع هل هو من تمام الركن لم يذكر فى الاصل ولكنه ذكر ما يدل عليه قال وهو ظاهر الرواية على ان مجيء اسم الفاعل صفة أكثر من مجيئه حالا اذا عرف هذا

فما جرى عليه العيني من انه حال وكونه صفة احتمال فيه نظر لا يخفى

الخلاصة ان المتروك لو كان أقل من الربع يجزئه وهو الاصح والظاهر ان ليس المراد بها خلاصة
الفتاوى المشهورة فان فيها ان المختار افتراض الاستيعاب ووجه ظاهر الرواية ان الامر بالمسح في باب
التيمم تعلق باسم الوجه واليدين وانه يعم الكل ولان التيمم بدل عن الوضوء والاستيعاب في الاصل
من تمام الركن فكذا في البدل فيلزمه تخليل الاصابع ونزع الخاتم أو تحريكه ولو ترك لم يجز وعلى
رواية الحسن لا يلزمه ويمسح المرفقين مع الذراعين عند أصحابنا الثلاثة خلافا لزفر حتى لو كان
مقطوع اليدين من المرفقين يمسح موضع القطع عندنا خلافا لزفر والكلام فيه كالكلام في الوضوء
وقد مر كذا في البدائع وفي المحيط وان كان القطع فوق المرفق لا يجب المسح يعني اتفاقا ويمسح تحت
الحاجبين وفوق العينين وفي فتح القدير معزيا الى الحلية تبعا للدراية يمسح من وجهه ظاهر البشرة
والشعر على الصحيح اه لكن في السراج الوهاج لا يجب عليه مسح اللحية في التيمم ولا مسح الجبيرة
ولو مسح باحدى يديه وجهه وبالاخرى يديه أجزأه في الوجه واليد الاولى ويعيد الضرب لليد الاخرى
اه وفي تعبيره بالواو في قوله ويديه دون ثم اشارة الى ان الترتيب ليس بشرط فيه كأصله ويشترط المسح
بجميع اليد أو باكثرها حتى لو مسح باصبع واحدة أو اصبعين لا يجوز ولو كرر المسح حتى استوعب
بخلاف مسح الرأس كذا في السراج الوهاج معزيا الى الايضاح وفي المجتبى ومسح العذار شرط على
ما حكي عن أصحابنا والناس عنه غافلون وفي المحيط عن محمد في رجل يرى التيمم الى الرسغ والوتر
ركعة ثم رأى التيمم الى المرفق والوتر ثلاثا لا يعيد ما صلى لانه مجتهد فيه وان فعل ذلك من غير ان
يسأل أحدا ثم سأل فامر بثلاث يعيد ما صلى لانه غير مجتهد اه وفي معراج الدراية ولو أمر غيره ان
يممه ونوى هو جاز وقال ابن القاضي لا يجزئه اه والناوي هو الآمر كما لا يخفى وفي شرح المجمع
وأما استيعاب الوجه في التيمم فليس مستفادا من الالصاق بل لانه خلف عن الغسل فلزم الاستيعاب
في الخلف حسب لزومه في الاصل اه وقدمناه في مسح الرأس (قوله بضربتين) الباء متعلقة
بتيمم أي يتيمم بضربتين وقد وقع ذكر الضرب في كثير من الكتب والمذكور في الاصل الوضع
دون الضرب وفي بعض الروايات الضرب فاختلف المشايخ فيه فمنهم كالمصنف في المستصفى من قال
بانهم انما اختاروه وان كان الوضع جائزا لان الآثار جاءت بلفظ الضرب وفي غاية البيان والمقصود
من الضرب ان يدخل الغبار في خلال الاصابع تحقيقا لمعنى الاستيعاب وتعقب ما في المستصفى بان
الضرب لم يذكر في الآية ولا في سائر الآثار وانما جاء في بعضها ومنهم من ذهب الى ان المقصود بذكر
الضربتين الرد على ابن سيرين ومن تبعه انه لا بد من ثلاث ضربات ضربة للوجه وضربة للكفين
وضربة للذراعين وأما ما روي عن محمد من الاحتياج الى ثلاث ضربات فليس افتراضا للثالثة لذاتها
بل لتخليل الاصابع اذا لم يدخل الغبار بينها وهو خلاف النص والمقصود وهو والتخليل لا يتوقف
عليه ومنهم من ذهب الى ان الضربتين ركن للخبر الوارد التيمم ضربتان فهما من ماهية التيمم ومن
ثم قال السيد أبو شجاع انه لو أحدث بعد الضربة أعادها ولا يجزئه المسح بما في يده من التراب وصححه
في الخلاصة وهو مختار شمس الائمة ولكن قال القاضي الاسبيجابي ان الضربة تجزئه كما في الوضوء
حيث يتوضأ بذلك الماء وفرق السيد أبو شجاع بينهما بان الشرط في الوضوء الحصول وفي التيمم
التحصيل وأجيب عنه بان التحصيل شرط فلا ينافي الحدث كما لو أحرم مجامعا وفي فتح القدير بعد
ماذكر الخلاف وعلى هذا فما صرحوا به من انه لو ألقت الريح الغبار على وجهه ويديه فمسح بنية
التيمم أجزأه وان لم يمسح لا يجوز يلزم فيه أما كونه قول من أخرج الضربة لا قول الكل وأما اعتبار

الضربة

(قوله وفي فتح القدير معزيا الى الحلية) أقول في حفظي ان الحلية التي ينقل عنها في معراج الدراية من كتب الشافعية وحينئذ فلا ينافي ما في السراج (قوله وتعقب ما في المستصفى الخ) قال في النهر هذا لا يصلح دفعا كما لا يخفى (قوله والمقصود وهو التخليل لا يتوقف عليه) أي على الضرب الثالث ولكن سيأتي ان محمدا يشترط الغبار فلو لم يدخل بين أصابعه يحتاج الى الثالثة ليخلل بالغبار على قوله

بضربتين

الضربة أعم من كونها على الارض أو على العضو مسحا والذى يقتضيه النظر عدم اعتبار ضربة الارض من مسمى التيمم شرعا فان المامور به المسح فى الكتاب ليس غير قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و يحمل قوله عليه السلام التيمم ضربتان اما على ارادة الاعم من المسحتين كما قلنا أو انه أخرج مخرج الغالب والله سبحانه أعلم اه ثم اعلم ان الشرط وجود الفعل منه أعم من أن يكون مسحا أو ضربا أو غيره فقد قال فى الخلاصة ولو أدخل رأسه فى موضع الغبار بنية التيمم يجوز ولو انهدم الحائط وظهر الغبار فحرك رأسه ونوى التيمم جاز والشرط وجود الفعل منه اه وهذا يعين ان هذه الفروع مبنية على قول من أخرج الضربة من مسمى التيمم وأما من أدخلها فلا يمكنه القول بها فيما نقلناه عن الخلاصة اذ ليس فيها ضرب أصلا لا على الارض ولا على العضو الا ان يقال مراده بالضرب الفعل منه أعم من كونه ضربا أو غيره وهو بعيد كما لا يخفى وتظهر ثمرة الخلاف أيضا فيما اذا نوى بعد الضرب فمن جعله ركنا لم يعتبر النية بعده ومن لم يجعله ركنا اعتبرها بعده كذا فى السراج الوهاج وفى الخلاصة ولو شلت كلا يديه يمسح وجهه وذراعيه على الحائط اه وقد قدمنا انه لو أمر غيره بان يممه جاز بشرط ان ينوى الآمر فلو ضرب المامور يده على الارض بعد نية الآمر ثم أحدث الآمر قال فى التوشيح ينبغى أن يبطل بحدث الآمر على قول أبى شجاع اه وظاهره انه لا يبطل بحدث المامور لما ان المامور آلة وضربه ضرب للآمر فالعبرة للآمر ولهذا اشترطنا نيته لا نية المامور وفى المحيط وكيفية التيمم ان يضرب يديه على الارض ثم ينفضهما فيمسح بهما وجهه بحيث لا يبقى منه شئ وان قل ثم يضرب يديه ثانيا على الارض ثم ينفضهما فيمسح بهما كفيه وذراعيه كليهما الى المرفقين وقال مشايخنا يضرب يديه ثانيا ويمسح بأربع أصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤس الاصابع الى المرفق ثم يمسح بكفه اليسرى باطن يده اليمنى الى الرسغ و يمر باطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى ثم يفعل باليد اليسرى كذلك وهو الاحوط لان فيه احترازا عن استعمال المستعمل بالقدر الممكن فان التراب الذى على يده يصير مستعملا بالمسح حتى لو ضرب يديه مرة ومسح بهما وجهه وذراعيه لا يجوز ولا يجب مسح باطن الكف لان ضربهما على الارض يغنى عنه وفى شرح النقاية للشمنى معزيا الى الذخيرة لم يرد نص هل الضربة بباطن الكفين أو بظاهرهما والاصح انها بظاهرهما و باطنهما اه والمراد بالواو أو اذ لا جمع بينهما كما لا يخفى وهذا النقل عن الذخيرة مخالف لما نقله عنها ابن أمير حاج فى شرح منية المصلى ولفظه تنبيه فى الذخيرة لم يذكر محمد انه يضرب على الارض ظاهر كفيه أو باطنهما وأشار الى أنه يضرب باطنهما فانه قال فى الكتاب لو ترك المسح على ظاهر كفيه لا يجوز وانما يكون تاركا للمسح على ظاهر كفيه اذا ضرب باطن كفيه على الارض اه ثم قال قلت و بهذا يعلم ان المراد بالكف باطنها لا ظاهرها اه وهكذا فى التوشيح معزيا الى الذخيرة الا أنه بعد أسطر ذكر ما فى شرح النقاية من التصحيح وسنن التيمم سبعة اقبال اليدين بعد وضعهما على التراب وادبارهما ونفضهما وتفريج الاصابع والتسمية فى أوله والترتيب والموالاة ذكر الار بعة الاول فى المبتغى والباقية فى المبسوط و بعضهم أطلق على بعض هذه الاستحباب وفى ظاهر الرواية ينفضهما مرة وعن أبى يوسف مرتين وهذا ليس كاخ تلاف بل باختلاف لان المقصود وهو تناثر التراب ان حصل بمرة اكتفى بها وان لم يحصل ينفض مرتين كذا فى البدائع

عليه وسلم وكذا روى جابر أيضا (قوله فان التراب الذى على يده يصير مستعملا بالمسح) فيه نظر لانه ان استعمل باول الوضع يلزم أن لا يجزى فى باقى العضو والا يستعمل باول الوضع كالماء لا يلزم ما ذكره وهو كذلك يؤيده ما قاله العارف فى شرح هدية ابن العماد عن جامع الفتاوى وقيل يمسح بجميع الكف والاصابع لان التراب لا يصير مستعملا فى محله كالماء اه ولذا عبر بعضهم فى هذه الكيفية بقوله والاحسن اشارة الى تجويز خلافه الا أن يقال المراد انه يصير مستعملا صورة لا حقيقة ولكن الفرق ظاهر بين هذا و بين قوله حتى لو ضرب يديه مرة الخ تامل (قوله اذ لا جمع بينهما كما لا يخفى) قال فى النهر وغير خاف ان الجواز حاصل بايهما كان نعم الضرب بالباطن سنة (قوله وهذا النقل عن الذخيرة الخ) أقول راجعت الذخيرة فرأيته ذكر العبارتين فانه بعد ما ذكر العبارة التى نقلها

 ابن أمير حاج قال بعد أسطر والاصح انه يضرب بباطن كفه وظاهره على الارض وهذا يصير رواية أخرى بخلاف ما أشار اليه محمد اه ما رأيته فى الذخيرة أقول وهذا يعين ان المراد بالواو حقيقتها تامل (قوله وسنن التيمم سبعة الخ)

ولهذا قال في الهداية وينفض يديه بقدر ما يتناثر التراب كيلا يصير مثلة اهـ (قوله ولو جنبا أو حائضا) يعني يتيمم الجنب والمحدث والحائض والنفساء وهو قول جمهور العلماء للاحاديث الواردة منها ما رواه البخاري ومسلم من حديث عمران بن الحصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا معتزلا لم يصل مع القوم فقال يا فلان ما منعك ان تصلي مع القوم فقال يا رسول الله اصابتني جنابة ولا ماء فقال عليك بالصعيد ومنها حديث عمار ان النبي صلى الله عليه وسلم أمره بالتيمم وهو جنب رواه الائمة الستة واما الآية وهي قوله تعالى أو لامستم النساء فقد اختلف فيها فذهب عمر وابن مسعود وابن عمر الى حملها على المس باليد فمنعوا التيمم للجنب وذهب علي وابن عباس وعائشة الى انها محمولة على الجماع فجوزوه للجنب وبه أخذ أصحابنا وجمهور العلماء ترجيحا لسياق الآية لان الله تعالى بين حكم الحدث الاصغر والاكبر حال وجود الماء ثم نقل الحكم الى التراب حال عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله أو جاء أحد منكم من الغائط فتعين حمل الملامسة على الجماع ليكون بيانا لحكم الحدثين عند عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده والشافعي حمل الآية على الجماع والمس باليد فقال باباحته للجنب ونقض الوضوء بالمس باليد والحيض والنفاس ملحقان بالجنابة لانهما في معناهما هكذا في كثير من الكتب لكن في الفتاوى الظهيرية كما نقله مسكين في شرح الكنز والشمني في شرح النقاية تفصيل في الحائض وهي انها اذا طهرت لعشرة أيام يجوز لها التيمم وان طهرت لاقل لا يجوز الا ان الشمني نقله عنها في تيممها لصلاة الجنازة والعيد والاول في مطلق التيمم والذي يظهر ان هذا التفصيل غير صحيح بدليل ما اتفقوا على نقله في باب الحيض والرجعة ان الحائض اذا انقطع دمها لاقل من عشرة فتيممت عند عدم القدرة على الماء وصلت جاز للزوج وطؤها وهل تنقطع الرجعة بمجرد التيمم أو لا بد من الصلاة به فيه خلاف فهذا صريح في جواز التيمم لها وممن صرح به القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي ولفظه الاصل ان المرأة اذا كانت أيامها دون العشرة فوقت اغتسالها من الحيض حتى انها لا تخرج من الحيض ما لم تغتسل أو يمضي عليها أدنى وقت الصلاة اليها مع قدرة الاغتسال فيه ولو تيممت وصلت خرجت من الحيض بالاتفاق ولو تيممت ولم تصل لا ينقطع حق الرجعة في قولهما خلافا لمحمد وزفر وأجمعوا انها لا تتزوج حتى تصلي بذلك التيمم الى آخر ما ذكر من الفروع لكن صحح شمس الائمة السرخسي في مبسوطه انه لا يطؤها حتى تصلي به اجماعا لان محمدا انما جعل التيمم كالاغتسال فيما هو مبني على الاحتياط وهو قطع الرجعة والاحتياط في الوطء تركه فليس التيمم فيه كالاغتسال كما لم يفعله في الحل للازواج وفي المحيط جنب مر على مسجد فيه ماء يتيمم للدخول ولا يباح له الا بالتيمم وان كان فيه عين صغيرة ولا يستطيع الاغتراف منه لا يغتسل فيها ويتيمم لان الاغتسال فيه يفسده ولا يخرج طاهرا فلا يكون مفيدا ولو أصابته الجنابة في المسجد قيل لا يباح له الخروج من غير تيمم اعتبارا بالدخول وقيل يباح لان في الخروج تنزيه المسجد عن النجاسة وفي الدخول تلويثه بها اهـ وسيأتي في الحيض تمامه ان شاء الله تعالى (قوله بطاهر) متعلق بيتيمم يعني يشترط لصحة التيمم طهارة الصعيد لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا ولا طيب مع النجاسة حتى لو تيمم بغبار ثوب نجس لا يجوز الا اذا وقع ذلك الغبار عليه بعد ما جف ولا بد أن تكون طهارته مقطوعا بها حتى لو تيمم بارض قد أصابتها نجاسة فجفت وذهب أثرها لم يجز في ظاهر الرواية والفرق بين التيمم منها وجواز الصلاة عليها ان الجفاف مقلل لا مستأصل وقليلها مانع في التيمم دون الصلاة ويجوز أن يعتبر القليل مانعا في شيء دون شيء كقليلها في الماء مانع

وخصوص الضرب على الصعيد لموافقة الحديث قال في الخانية والضرب أولى ليدخل التراب في اثناء الاصابع وأن يكون بالكيفية المخصوصة وهي المتقدمة على الخلاف فيها فهي عشرة (قوله الا أن الشمني الخ) أقول نص عبارة الظهيرية هكذا وكما يجوز التيمم للجنب لصلاة الجنازة وصلاة العيد فكذلك يجوز للحائض اذا طهرت من الحيض اذا كان أيام حيضها عشرة وان كان أقل من عشرة لا يجوز

ولو جنبا أو حائضا بطاهر

اهـ بحروفه (قوله والذي يظهر ان هذا التفصيل غير صحيح) قال في النهر ما في الظهيرية يجب حمله على ما اذا انقطع لاقل من عادتها لما سيأتي في الحيض اتفاقا من انه لا يحل قربانها وان اغتسلت والحالة هذه فضلا عن التيمم واليه يشير ما قاله الاسبيجابي اهـ أي قوله الآتي اذا كانت أيامها دون العشرة أي عادتها اذ ذلك أقول ولا يخفى ان قول الظهيرية اذا كان أيام حيضها عشرة الخ يفيد ان المراد الانقطاع للعادة لا للاقل فهذا الحمل بعيد من عبارة الظهيرية التي نقلناها فتعين ما قاله المؤلف

(قوله فيجوز للتراب الذى عليها) قال فى النهر قيده الاسبيجابى بان يستبين أثر التراب بمده عليه وان كان لا يستبين لا يجوز وعلى هذا كل ما لا يجوز عليه التيمم وهو حسن فليحفظ اه وسيأتى فى كلام المؤلف (قوله فكان الاول سهوا) أقول الذى حرره صاحب المنح عدم الجواز بالمرجان لشبهه بالنبات لكونه أشجارا نابتة فى قعر البحر قال فلا سهو فى كلام الكمال بل الصواب ما ذهب اليه وأطال فى هذا المحل وأرجع العلامة المقدسى فيما نقل عنه كلام الكمال الى كلامهم قال لانه قال لا اللؤلؤ والمرجان فالمراد صغار اللؤلؤ كما فسر به فى الآية فى سورة الرحمن وهو غير ما أراده فى التوشيح وغاية البيان (قوله بخلاف المشوى لاحتراق ما فيه من أجزاء الارض) كذا فيما رأينا من النسخ وهو مشكل لاقتضائه أن لا يجوز بالآجر المشوى ثم راجعت فتح القدير فاذا فيه لاحتراق ما فيه مما ليس من أجزاء الارض فظهر ان فى عبارة المؤلف سقطا بسببه اختل الكلام

من جنس الارض

(قوله وقيد الجواز بالطين الولوالجى الخ) قال الرملى أقول فى استفادة تقييد الجواز بما ذكر نظر اذ عبارة الولوالجى المسافر اذا كان فى ردغة طين ولم يجد الصعيد فنفض لبده أو ثوبه وتيمم بغباره جاز لانه من أجزاء الارض وان لم يكن فيه غبار لطخ ثوبه من الطين حتى اذا جف تيمم لان هذا تحصيل التراب فيجب عليه ذلك كما يجب عليه تحصيل الماء لو قدر عليه وان ذهب الوقت قبل أن يجف لا يتيمم بالطين ما لم يجف لكن مشايخنا قالوا هذا قول أبى يوسف رحمه الله فان عنده لا يجوز التيمم الا بالتراب أو بالرمل فاما عند أبى حنيفة فان خاف ذهاب الوقت تيمم بالطين لان التيمم بالطين عنده جائز لانه من أجزاء الارض الا انه لا يتيمم قبل خوف ذهاب الوقت كيلا يتلطخ بوجهه فيصير بمعنى المثلة هذا اذا لم يقدر على الصعيد أما اذا قدر عليه مع هذا كما لو نفض ثوبه وتيمم بغباره جاز فى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال أبو يوسف رحمه الله لا يجوز لان الجواز عنده

دون الثوب كذا فى البدائع وسيأتى تمامه فى الانجاس ان شاء الله تعالى وظاهر كلامهم ان الارض التى جفت نجسة فى حق التيمم طاهرة فى حق الصلاة والحق انها طاهرة فى حق الكل وانما منع التيمم منها لفقد الطهورية كالماء المستعمل طاهر غير طهور وكان ينبغى للمصنف أن يقول بمطهر ليخرج ما ذكرنا كما عبر به فى منظومة ابن وهبان وللحديث الوارد من قوله صلى الله عليه وسلم جعلت لى الارض مسجدا وطهورا بناء على ان الطهور بمعنى المطهر وقد تقدم الكلام فيه وفى المحيط والبدائع ولو تيمم اثنان من مكان واحد جاز لانه لم يصر مستعملا لان التيمم انما يتأدى بما التزق بيده لا بما فضل كالماء الفاضل فى الاناء بعد وضوء الاول اه وهو يفيد تصور استعماله وقصره على صورة واحدة وهى ان يمسح الذراعين بالضربة التى مسح بها وجهه ليس غير (قوله من جنس الارض) يعنى يتيمم بما كان من جنس الارض قال المصنف فى المستصفى كل ما يحترق بالنار فيصير رمادا كالشجر أو ينطبع ويلين كالحديد فليس من جنس الارض وما عدا ذلك فهو من جنس الارض اه فلا يجوز التيمم بالاشجار والزجاج المتخذ من الرمل وغيره والماء المتجمد والمعادن الا ان تكون فى محالها فيجوز للتراب الذى عليها لا بها نفسها واللؤلؤ وان كان مسحوقا لانه متولد من حيوان فى البحر والدقيق والرماد ويجوز بالحجر والتراب والرمل والسبخة المنعقدة من الارض دون الماء والجص والنورة والكحل والزرنيخ والمغرة والكبريت والفيروزج والعقيق والبلخش والزمرد والزبرجد وفى فتح القدير عدم الجواز بالمرجان وفى غاية البيان والتوشيح والعناية والمحيط ومعراج الدراية والتبيين الجواز به فكان الاول سهوا وأما الملح فان كان مائيا فلا يجوز به اتفاقا وان كان جبليا ففيه روايتان وصحح كل منهما ذكره فى الخلاصة لكن الفتوى على الجواز به كذا فى التجنيس ويجوز بالآجر المشوى وهو الصحيح لانه طين مستحجر وكذا بالخزف الخالص الا اذا كان مخلوطا بما ليس من جنس الارض أو كان عليه صبغ ليس من جنس الارض كذا أطلق فى التجنيس والمحيط وغيرهما مع ان المسطور فى فتاوى قاضيخان التراب اذا خالطه شئ ما ليس من أجزاء الارض يعتبر فيه الغلبة وهذا يقتضى أن يفصل فى المخالط للنىء بخلاف المشوى لاحتراق ما فيه من أجزاء الارض كذا فى فتح القدير وفى فتاوى قاضيخان واذا احترقت الارض بالنار ان اختلطت بالرماد يعتبر فيه الغالب ان كانت الغلبة للتراب جاز به التيمم والا فلا وفى فتح القدير يجوز التيمم بالارض المحترقة فى الاصح ولم يفصل والظاهر التفصيل وفى المحيط ولو تيمم بالذهب والفضة ان كان مسبوكا لا يجوز وان لم يكن مسبوكا وكان مختلطا بالتراب والغلبة للتراب جاز اه فعلم بهذا ان ما أطلقه فى فتح القدير محمول على هذا التفصيل واذا لم يجد الا الطين يلطخه ثوبه فاذا جف تيمم به وقيل عند أبى حنيفة يتيمم بالطين وهو الصحيح لان الواجب عنده وضع اليد على الارض لا استعمال جزء منه والطين من جنس الارض الا اذا صار مغلوبا بالماء فلا يجوز التيمم به كذا فى المحيط وقيد الجواز بالطين الولوالجى

متعلق بالتراب أو بالرمل ولم يوجد اه كلامه فقوله لان التيمم عنده بالطين جائز الخ صريح في عدم اشتراط خروج الوقت لكن لما
كان في معنى المثلة وجب تأخير فعله الى ذلك الوقت لئلا يباشر ما هو في معنى المثلة لغير ضرورة لانه لو فعله لم يجز وهذا

في فتاواه وصاحب المبتغى بان يخاف خروج الوقت أما قبله فلا كيلا يتلطخ وجهه فيصير بمعنى المثلة من غير ضرورة وهو قيد حسن ينبغى حفظه وذكر الاسبيجابي ولو أن الحنطة أو الشئ الذى لا يجوز عليه التيمم اذا كان عليه التراب فضرب يده عليه وتيمم ينظر ان كان يستبين أثره بمده عليه جاز وان كان لا يستبين لا يجوز اه وبهذا يعلم حكم التيمم على جوخة أو بساط عليه غبار فالظاهر عدم الجواز لقلة وجود هذا الشرط في نحو الجوخة فليتنبه له والله سبحانه الموفق وهذا كله عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يجوز الا بالتراب وهو قول الشافعي لما أخرجه مسلم عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال وجعلت لى الارض مسجدا وجعل تربتها لنا طهورا وروى أحمد والبيهقي وجعل لى التراب طهورا ولابى حنيفة ومحمد قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد اسم لوجه الارض ترابا كان أو غيره قال الزجاج لا أعلم اختلافا بين أهل اللغة في ذلك واذا كان هذا مفهومه وجب تعميمه وتعين حمل تفسير ابن عباس الصعيد بالتراب على الاغلب ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين وجعلت لى الارض مسجدا وطهورا لان اللام فيها للجنس فلا يخرج شئ منها لان الارض كلها جعلت مسجدا وما جعل مسجدا هو الذى جعل طهورا وما في الصحيحين أيضا من حديث عمار انما يكفيك أن تضرب بيديك الارض ولم يقل التراب وما رواه البخاري من أنه صلى الله عليه وسلم تيمم على الجدار قال الطحاوى حيطان المدينة مبنية من حجارة سود من غير تراب ولو لم تثبت الطهارة بهذا التيمم لما فعله صلى الله عليه وسلم وأما رواية وترابها طهورا فالجمهور على خلافه وأن الثابت وتربتها ولا يراد بها التراب بل مكان تربتها ما يكون فيه من التراب والرمل وغيره من جنس الارض ولو سلم فالاستدلال به عمل بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة عند الجمهور وما قد يتوهم ان هذا تخصيص رواية الارض لانه فرد من افراد العام فخطأ لان التخصيص اخراج الفرد من حكم العام وهذا ربط حكم العام نفسه ببعض أفراده كذا في فتح القدير بمعناه ويدل له ما ذكر في البدائع ان الجمهور أنه اذا وافق خاص عاما لم يخصصه خلافا لابى ثور كقوله أيما اهاب وكقوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لنا لا تعارض فالعمل بهما واجب فان قيل المفهوم مخصص عند قائليه فذكرها يخرج غيرها قلنا أما على أصلنا فظاهر ومن أجاز المفهوم فبغير اللقب اه وكذا ذكر ابن الحاجب في أصوله وبهذا اندفع ما ذكره النووي في شرح مسلم أنه من قبيل حمل المطلق على المقيد قال القرطبي في تفسيره وقولهم هذا من باب المطلق والمقيد فليس كذلك وانما هو من باب النص على بعض أشخاص العموم كقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان اه وعلى تسليم أنهما منه وقولهم أن مفهوم اللقب حجة اذا اقترن بقرينة وهى هنا موجودة لانه لولا أن الحكم متعلق بالمذكور لم يكن لذكره فائدة قلنا انه انما ذكره جريا على الغالب واشارة الى أنه الاصل (قوله وان لم يكن عليه نقع وبه بلا عجز) أى وان لم يكن على جنس الارض غبار حتى لو وضع يده على حجر لا غبار عليه يجوز وقال محمد لا يجوز لظاهر قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه قلنا من للابتداء في المكان اذ لا يصح فيها ضابط التبعيضية وهو وضع بعض موضعها والباقى بحاله اذ لو قيل فامسحوا بوجوهكم وأيديكم بعضه أفاد أن المطلوب جعل الصعيد ممسوحا والعضوين آلته وهو منتف اتفاقا ولا يصح فيها ضابط البيانية وهو وضع الذى

مستفاد من اطلاق المتون جوازه من جنس الارض وبما سبق ظهر لك صحة ما بحثته في التيمم على الجوخة وانه على التفصيل بحصول الغبار وعدمه تامل ثم انى رأيت الشيخ عمر بن نجيم رحمه الله في النهر ذكر عين ما ذكرته حيث قال ثم انى راجعت الفتاوى الولوالجية فاذا الذى فيها ونقل عبارته المتقدمة ثم قال فتوهم رحمه الله ان معناه لا يصح التيمم وليس كذلك بل معناه لا ينبغى له فعل ذلك بلا ضرورة ولو فعل جاز لانه تيمم بما هو من أجزاء الارض ولا جائز أن يكون من أجزائها في حال دون حال (قوله وان لم يكن عليه نقع وبه بلا عجز فالظاهر عدم الجواز) قال الرملي بل الظاهر التفصيل ان استبان أثره جاز والا لا لوجود الشرط خصوصا في ثياب ذوى الاشغال تأمل (قوله وقال أبو يوسف لا يجوز الخ) قال الرملي قال في الحاوى القدسي والمختار قول أبي يوسف وقال في شرح المنظومة المسمى بالحقائق والصحيح قول الشيخين اه وأقول قول الشيخين هو الذى اعتمده أصحاب المتون فلا يخفى موضعها ان ما في الحاوى غريب والله تعالى أعلم (قوله وجعل تربتها لنا طهورا) ما سياتى من قوله وأما رواية وترابها طهورا الخ يقتضى أن يكون المذكور هنا ترابها لا تربتها تأمل (قوله وقولهم ان مفهوم اللقب حجة) بجر قول عطفا على المصدر المسبوك الواقع

موضعها مع جزء ليتم صلة الموصول كما في اجتنبوا الرجس من الاوثان أي الذي هو الاوثان كذا في فتح القدير ومثله توضأت من النهر أي ابتداء الاخذ للوضوء من النهر وفي الكشاف فان قلت قولهم انها لابتداء الغاية قول متعسف ولا يفهم أحد من العرب من قول القائل مسحت برأسي من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض قلت هو كما تقول والاذعان للحق أحق من المراء ذكره في تفسير آية النساء واختار ابن أمير حاج تلميذ المحقق ابن الهمام أنها للتمييز جنس ما تماسه الآلة التي بها يمسح العضوين على أن في الآية شيأ مقدرا طوي ذكره لدلالة الكلام عليه كما هو دأب اعجاز الحذف الذي هو باب من البلاغة التقدير والله أعلم امسحوا بوجوهكم وأيديكم مما مسه شئ من الصعيد وهذا لا يوجب استعمال جزء من الصعيد في العضوين قطعا اهـ وقوله وبه بلا عجز أي بالنقع يجوز التيمم بلا عجز عن التراب وعند أبي يوسف لا يجوز الا عند العجز ﴿ تنبيهات ﴾ الاول أن الصعيد المذكور في الآية ظرف مكان عندنا وعند الشافعي ومن يشترط التراب مفعول به بتقدير حذف الباء أي بصعيد ذكره القرطبي الثاني أن التيمم على التيمم ليس بقربة كذا في القنية وظاهره أنه ليس بمكروه وينبغي كراهته لكونه عبثا الثالث ذكر في الغاية أن ههنا لطيفة وهي أن الله تعالى خلق درة ونظر اليها فصارت ماء ثم تكاثف منه وصار ترابا وتلطف منه فصار هواء وتلطف منه فصار نارا فكان الماء أصلا ذكره المفسرون وهو منقول عن التوراة وانما لم يجز التيمم بالمعدن كالحديد لانه ليس بتبع لماء وحده حتى يقوم مقامه ولا للتراب كذلك وانما هو مركب من العناصر الاربعة فليس له اختصاص بشئ منها حتى يقوم مقامه (قوله ناويا) أي يتيمم ناويا وهي من شروطه والنية والقصد الارادة الحادثة ولهذا لا يقال لله تعالى ناو ولا قاصد كذا في المستصفى وشرطها أن يكون المنوي عبادة مقصودة لا تصح الا بالطهارة أو الطهارة أو استباحة الصلاة أو رفع الحدث أو الجنابة وما وقع في التجنيس من أن النية المشروطة في التيمم هي نية التطهير وهو الصحيح فلا ينافيه لتضمنها نية التطهير وانما اكتفى بنية التطهير لان الطهارة شرعت للصلاة وشرطت لاباحتها فكانت نيتها نية اباحة الصلاة حتى لو تيمم لتعليم الغير لا تجوز به الصلاة في الاصح كذا في معراج الدراية فلو تيمم لصلاة الجنازة أو سجدة التلاوة جاز له أن يصلي سائر الصلوات لان كلا منهما قربة مقصودة والمراد بالقربة المقصودة أن لا تجب في ضمن شئ آخر بطريق التبعية ولا ينافي هذا ما ذكر في الاصول من أن سجدة التلاوة ليست بقربة مقصودة حتى لو تلاها في وقت مكروه جاز أن يؤديها في وقت مكروه آخر بخلاف الصلاة المفروضة اذا وجبت في وقت ناقص لا تؤدى في ناقص آخر لان النفي والاثبات ليس من جهة واحدة بل من جهتين والمراد مما ذكر هنا أنها شرعت ابتداء تقربا الى الله تعالى من غير أن تكون تبعا لغيرها بخلاف دخول المسجد ومس المصحف والمراد بما في الاصول أن هيئة السجود ليست بمقصودة لذاتها عند التلاوة بل لاشتمالها على التواضع المحقق لموافقة أهل الاسلام ومخالفة أهل الطغيان فلهذا قلنا لا تختص اقامة الواجب بهذه الهيئة بل ينوب الركوع في الصلاة على الفور منابها كذا في معراج الدراية تبعا للخبازية وصرحوا بانه لو تيمم لدخول المسجد أو القراءة ولو من المصحف أو مسه أو زيارة القبور أو

مضاف الى تسليم أي وتسليم قولهم ان مفهوم اللقب حجة (قوله ومثله توضأت من النهر) أي مثل قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم الآية في كون من للابتداء في المكان (قوله الاول ان الصعيد المذكور في الآية ظرف مكان ١٥٧ الخ) أقول تقدم ان الصعيد اسم لوجه الارض ترابا كان أو غيره وحينئذ لا يخلو اما أن يراد بقوله تعالى فتيمموا المعنى اللغوي أو الشرعي فان كان الاول يكون المعنى اقصدوا وجه الارض فهو مفعول به لا ظرف نظير قولك قصدت دار زيد وان كان الثاني فهو مفعول به على تقدير الباء كما نسبه الى الشافعي رحمه الله ولا يجوز أن يكون ظرف مكان لانه مختص بل هو اسم مكان نعم يجوز في اسم المكان النصب ولكن يكون نصبه

ناويا

نصب المفعول به على التوسع في الكلام لا نصب الظرف لان الظرف غير المشتق من اسم الحدث يتعدى اليه كل فعل والبيت والدار مثلا في قولك دخلت البيت أو الدار ليسا كذلك فلا يقال نمت البيت ولا قرأت الدار مثلا كما يقال نمت امامك وقرأت عندك فهو حينئذ منصوب على التوسع باجراء اللازم مجرى المتعدي لا على الظرفية ومثله وجه الارض كما لا يخفى (قوله ان التيمم على التيمم ليس بقربة) قال الرملي أقول وكذا الغسل على الغسل كما في القنية أيضا (قوله أو الطهارة أو استباحة الصلاة أو رفع الحدث) منصوبات بالعطف على خبر يكون

دفن الميت أو الاذان أو الاقامة أو السلام أو ردّه أو الاسلام لا تجوز الصلاة بذلك التيمم عند عامة المشايخ لان بعضها ليست بعبادة مقصودة والاسلام وان كان عبادة مقصودة لكن يصح بدون الطهارة هكذا اطلقوا في قراءة القرآن المنع وفي المحيط أطلق الجواز وسوى بين صلاة الجنازة وسجدة التلاوة وقراءة القرآن وفي السراج الوهاج الاصح انه لا يجوز له ان يصلي اذا تيمم لقراءة القرآن والحق التفصيل فيها فان تيمم لها وهو جنب جاز له ان يصلي به سائر الصلوات كذا في البدائع وغاية البيان ولم يفصلا في دخول المسجد بين أن يكون جنبا أو محدثا مع ان كلا منهما تبع لغيره وهو الصلاة فالاولى ان يقال الشرط كون المنوي عبادة مقصودة أو جزأها وهو لا يحل الا بالطهارة فالقراءة جزء من العبادة المقصودة الا انه ان كان جنبا وجد الشرط الاخير وهو عدم حل الفعل الا بالطهارة فكمل الشرط فجازت الصلاة به وان كان محدثا عدم الشرط الاخير ولم تجز الصلاة به وخرج التيمم لدخول المسجد مطلقا أما ان كان للحدث فظاهر لفوات الشرطين وأما للجنابة فهو وان وجد الشرط الاخير وهو عدم الحل الا انه عدم الشرط الاول وهو كونه عبادة مقصودة أو جزأها وخرج التيمم لمس المصحف مطلقا فانه وان كان لا يحل الا بها الا انه ليس بعبادة مقصودة ولا يقال ان دخول المسجد عبادة وان لم يكن للصلاة بل للاعتكاف لانا نقول العبادة هي الاعتكاف ودخول المسجد تبع له فكانت عبادة غير مقصودة ولو تيمم لسجدة الشكر لا يصلي به المكتوبة وعند محمد يصليها بناء على انها قربة عنده وعندهما ليست بقربة كذا في التوشيح وفي فتح القدير فان قلت ذكرت ان نية التيمم لرد السلام لا تصح على ظاهر المذهب مع انه عليه السلام تيمم لرد السلام على ما أسلفته في الاول فالجواب ان قصد رد السلام بالتيمم لا يستلزم ان يكون نوى عند فعل التيمم التيمم له بل يجوز كونه نوى ما يصح معه التيمم ثم يرد السلام اذا صار طاهرا اه ولقائل ان يمنع عدم صحة التيمم للسلام كما زعمه لان المذهب ان التيمم للسلام صحيح وانما الكلام في جواز الصلاة به ولهذا قال قاضيخان في فتاواه ولو تيمم للسلام أو رده لا يجوز له أداء الصلاة بذلك التيمم ولم يقل لا يجوز تيممه فعلم أن جواز الصلاة به حكم آخر لا تعلق له بما فعله عليه السلام فانه تيمم للسلام عند فقد الماء ولا شك في صحته قال النووي في شرح مسلم وهذا الحديث محمول على انه صلى الله عليه وسلم كان عادما للماء حال التيمم فان التيمم مع وجود الماء لا يجوز للقادر على استعماله اه وعلى أصولنا لا حاجة الى هذا الحمل فان عندنا ما يفوت لا الى خلف يجوز التيمم له مع وجود الماء كصلاة الجنازة ولا شك ان ردّ السلام منه بناء على انه عليه السلام لا يذكر الله تعالى الا على طهارة بل عندنا ما هو أعم من ذلك وهو ان ما ليست الطهارة شرطا في فعله وحله فانه يجوز التيمم له مع وجود الماء كدخول المسجد للمحدث ولهذا قال في المبتغى بالغين المعجمة و يجوز التيمم لدخول مسجد عند وجود الماء وكذا للنوم فيه اه وتجويز ان يكون النبي عليه السلام نوى معه ما يصح معه التيمم خلاف الظاهر كما لا يخفى ثم لا يخفى ان قولهم بجواز الصلاة بالتيمم لصلاة الجنازة محمول على ما اذا لم يكن واجدا للماء كما قيده في الخلاصة بالمسافر أما اذا تيمم لها مع وجوده لخوف الفوت فان تيممه يبطل بفراغه منها ومما تقدم علم ان نية التيمم لا تكفي

(قوله أو الاسلام) قال في النهر لا ينبغي عد الاسلام هنا كما وقع في فتح القدير وغيره لانه يوهم انه يصح معه لكن لا يصلي به كغيره وليس مراد العدم أهليته ثانية اه أقول سيأتي أنه يصح عند أبي يوسف وان لم تصح الصلاة به فعده هنا مبني على قوله (قوله أو جزأها) قال في النهر زاده في الضابط لادخال القراءة ولا حاجة اليه اذ وقوع القراءة جزء عبادة من وجه لا ينافي وقوعها عبادة مقصودة من وجه آخر ألا ترى انهم أدخلوا سجود التلاوة في قولهم عبادة مقصودة مع ان السجود جزء من العبادة التي هي الصلاة (قوله ولقائل أن يمنع الخ) قال في النهر هذا ساقط جدا واني يتخيل ما ذكر مع قوله ذكرت الخ والذي ذكره انه لو تيمم للسلام لا تجوز الصلاة به عند عامة المشايخ وحينئذ فتعين أن يكون لا تصح أي الصلاة بدليل قوله في ظاهر المذهب لانه الذي فيه الخلاف اه أقول ولا يخفى بعد هذا على انه لا يناسبه الجواب الذي ذكره في الفتح بعد السؤال تأمل (قوله بل عندنا ما هو أعم من ذلك) أي أعم من وجه كما ذكره بعض الفضلاء لاجتماع القاعدتين في رد السلام مثلا فانه يحل بدون طهارة ويفوت لا الى خلف وانفراد الاولى في مثل صلاة الجنازة فانها تفوت لا الى خلف ولا تحل بدون طهارة وانفراد الثانية في مثل دخول المسجد للمحدث فانه يحل بدون طهارة من الحدث الاصغر ولا يصدق عليه انه يفوت لا الى خلف (قوله ولهذا قال في المبتغى الخ) قال في النهر أنت خبير بان ما في المبتغى ان كان معناه للجنب كما هو الظاهر امتنع هذا التعليل اه أقول وأنت خبير بان قول المبتغى مع وجود الماء يعين حمله على المحدث ثم رأيت بعض الفضلاء اعترض على النهر

لصحته على المذهب خلافا لما في النوادر ولا اعتماد عليه بل المعتمد اشتراط نية مخصوصة هي ما قدمناه لكن لا دليل عليه لان قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا انما يدل على قصد الصعيد المترتب عليه المسح فلا يكون موجبا غير النية المعتبرة كذا في فتح القدير ويمكن ان يقال ان المراد قصد الصعيد لاجل الصلاة بقرينة قوله فلم تجدوا ففيه الانباء عن المشروط كما لا يخفى ولا تشترط نية التمييز بين الحدث والجنابة حتى لو تيمم الجنب يريد به الوضوء أجزأه هكذا روى عن محمد نصا كما نقله في التجنيس وذكر الجصاص انه لا حاجة الى نية التطهير بل لا بد من التمييز لان التيمم لهما يقع على صفة واحدة فيميز بالنية كصلوات الفرائض وليس بصحيح لان الحاجة الى النية ليقع التيمم طهارة فاذا وقع طهارة جاز له أن يؤدى ما شاء لان الشروط يراعى وجودها لا غير ألا ترى انه لو تيمم للعصر يجوز اداء الظهر به بخلاف الصلوات كذا في الخبازية وغيرها ولا يخفى ان قول محمد لو تيمم الجنب يريد به الوضوء معناه يريد به طهارة الوضوء لما علمت من اشتراط نية التطهير وبما تقرر علم ان ما في القنية من قوله بقى على جسد الجنب لمعة ثم أحدث وتيمم لهما جاز وينوى لهما لانه اذا نوى لاحدهما يبقى الآخر بلا نية مبنى على قول أبي بكر الجصاص كما لا يخفى (قوله فلغا تيمم كافر لا وضوءه) يعنى فلاجل اشتراط النية المخصوصة في التيمم بطل تيمم كافر ولعدم اشتراط النية في الوضوء لا يبطل وضوءه أما الاول فلان الاسلام شرط وقوع التيمم صحيحا عند عامة العلماء وروى عن أبي يوسف اذا تيمم ينوى الاسلام جاز حتى لو أسلم لا يجوز له أن يصلى بذلك التيمم عند العامة وعلى رواية أبي يوسف يجوز فالحاصل ان تيمم الكافر غير صحيح مطلقا للصلاة والاسلام وعند أبي يوسف صحيح للاسلام لا للصلاة لانه نوى قربة مقصودة تصح منه في الحال ولنا ان الكافر ليس باهل للنية فما يفتقر اليها لا يصح منه وهذا لان النية تصير الفعل منتهضا سببا للثواب ولا فعل يقع من الكافر كذلك حال الكفر ولذا صححنا وضوءه لعدم افتقاره الى النية ولم يصححه الشافعي لما افتقر اليها عنده وهى المسئلة الثانية (قوله ولا تنقضه ردة) أى لا ينقض التيمم ردة لما بين ان الاسلام عندنا شرط وقوع التيمم صحيحا بين ان الاسلام ليس شرط بقائه على الصحة حتى لو تيمم المسلم ثم ارتد عن الاسلام والعياذ بالله ثم أسلم جاز له أن يصلى بذلك التيمم لان التيمم وقع طهارة صحيحة فلا يبطل بالردة لان أثرها في ابطال العبادات والتيمم ليس بعبادة عندنا لكنه طهور وهى لا تبطل صفة الطهورية كما لا تبطل الوضوء واحتمال الحاجة باق لانه مجبور على الاسلام والثابت بيقين يبقى لوهم الفائدة في أصول الشرع الا انه لم ينعقد طهارة مع الكفر لان جعله طهارة للحاجة والحاجة زائلة للحال بيقين وغير الثابت بيقين لا يثبت لوهم الفائدة فيما ان رجاء الاسلام منه على موجب ديانته واعتقاده منقطع والجبر على الاسلام منعدم فهو الفرق بين الابتداء والبقاء كذا قرره في البدائع وتحقيقه ان التيمم نفسه لا ينافيه الكفر وانما ينافى شرطه وهو النية المشروطة في الابتداء وقد تحققت وتحقق التيمم كذلك فالصفة الباقية بعد لو اعتبرت كنفسه لا يرفعها الكفر لان الباقي حينئذ حكما ليس هو النية بل الطهارة * تنبيه مقتضى ما ذكروه ان الكافر اذا توضأ أو تيمم لا يكون مسلما به وكذا قولهم في الاحرام ان الكافر اذا أحرم للحج ثم أسلم جدد الاحرام

فلغا تيمم كافر لا وضوءه ولا تنقضه ردة

فقال ان قول الملتقى مع وجود الماء لا يخلو اما أن يكون المراد به ان الماء خارج المسجد أو داخله فان كان الاول فهو باطل وان كان الثاني فهو صحيح ولكنه بعيد من عبارته بدليل قوله وكذا للنوم فيه اهـ وهو يؤيد ما قلنا وقد يقال ان قوله وكذا للنوم فيه معناه اذا احتلم في المسجد ولم يمكنه الخروج يتيمم للنوم فيه فتكون المسئلة الاولى فيما اذا كان الماء داخل المسجد والثانية فيما اذا كان خارجه وقد مرت المسئلتان عن المحيط في شرح قول المصنف ولو جنبا أو حائضا الخ وحينئذ فما ادعاه المؤلف من جواز التيمم مع وجود الماء في كل ما لا تشترط له الطهارة وان لم يكن مما يفوت الى خلف دعوى بلا دليل لان عبارة الملتقى محتملة كما علمت وكيف وأصل مشروعية التيمم انما هى عند فقد الماء بالنص وما يخاف فوته لا الى بدل فيه معنى فقد الماء حكما أما ما سواه فلا فقد فيه أصلا فلا يجوز فعله قال في المنية ولو تيمم لمس المصحف أو لدخول المسجد عند وجود الماء والقدرة على استعماله فذلك التيمم ليس بشئ قال البرهان ابراهيم الحلبي في شرحها لان التيمم انما يجوز ويعتبر في الشرع عند عدم الماء حقيقة أو حكما ولم يوجد واحد منهما فلا يجوز اهـ (قوله وتحقيقه) أى تحقيق ما قرره في البدائع وهذا التقرير أحسن مما أجاب به بعضهم من ان الردة تحبط ثواب العمل وذلك لا يمنع زوال الحدث كمن توضأ رياء فان الحدث يزول به وان كان لا يثاب على وضوئه اهـ لانه اعترض عليه بان من صلى ثم ارتد ثم أسلم في الوقت يعيدها ولو حبط الثواب لا العمل لما أعاد الصلاة اذ لا فرق حينئذ بين صلاته ووضوئه قال بعضهم ويمكن الجواب بان الردة تحبط ما هو عبادة لا غير

يجوز يقتضي أن لا يكون مسلما بالاحرام لكن محله ما اذا لبى ولم يشهد المناسك أما اذا لبى وشهد المناسك كالها مع المسلمين فانه يكون مسلما كما صرح به في المحيط والاصل ان الكافر متى فعل عبادة فان كانت موجودة في سائر الاديان فانه لا يكون به مسلما كالصلاة منفردا والصوم والحج الذي ليس بكامل والصدقة ومتى فعل ما هو مختص بشريعتنا فان كان من الوسائل كالتيمم لا يكون به مسلما وان كان من المقاصد أو من الشعائر كالصلاة بجماعة والحج على الهيئة الكاملة والاذان في المسجد وقراءة القرآن فانه يكون به مسلما اليه أشار في المحيط وغيره من كتاب السير (قوله بل ناقض الوضوء) أي بل ينقضه ناقض الوضوء الحقيقي والحكمي المتقدمان في الوضوء لان التيمم خلف عن الوضوء ولا شك ان حال الخلف دون حال الاصل فما كان مبطلا للاعلى فاولى أن يكون مبطلا للادنى وما وقع في شرح النقاية من ان الاحسن أن يقال و ينقضه ناقض الاصل وضوأ كان أو غسلا فغير مسلم لان من المعلوم ان كل شئ نقض الغسل نقض الوضوء فالعبارتان على السواء كما لا يخفى واعلم انه اذا تيمم عن جنابة وأحدث حدثا ينقض الوضوء فان تيممه ينتقض باعتبار الحدث فتثبت أحكام الحدث لا أحكام الجنابة فانه محدث وليس بجنب (قوله وقدرة ماء فضل عن حاجته) أي و ينقضه ايضا القدرة على استعمال الماء الكافي الفاضل عن حاجته قيدنا بالكافي لان غيره وجوده كعدمه وقد قدمناه فلو وجد المتيمم ماء فتوضأ به فنقص عن احدى رجليه ان كان غسل كل عضو ثلاثا أو مرتين انتقض تيممه وهو المختار أو مرة لا ينتقض لانه في الاول وجد ماء يكفيه اذ لو اقتصر على المرة كفاه كذا في الخلاصة وقيدنا بالفاضل لانه لو لم يكن فاضلا عنها فهو مشغول بها وهو كالمعدوم كما بيناه وفي قوله وقدرة ماء اشارتان الاولى افادة ان الوجود المذكور في قوله تعالى فلم تجدوا ماء بمعنى القدرة بخلاف الوجود المذكور في الكفارات فانه بمعنى الملك حتى لو أبيح له الماء لا يجوز له التيمم للقدرة ولو عرض على المعسر اعتاق الرقبة يجوز له التكفير بغير الاعتاق الثانية ان التعبير بالقدرة أولى من التعبير برؤية الماء المشروطة بالقدرة على استعماله كما وقع في الهداية لان القدرة أعم من أن تكون برؤية الماء أو بغيره فان المريض اذا تيمم للمرض ثم زال مرضه انتقض تيممه كما صرح به قاضيخان في فتاواه ومن تيمم للبرد ثم زال البرد انتقض تيممه كما صرح به في المبتغى فاذا تيمم للمرض أو للبرد مع وجود الماء ثم فقد الماء ثم زال المرض أو البرد ينتقض تيممه لقدرته على استعمال الماء وان لم يكن الماء موجودا فالحاصل ان كل ما منع وجوده التيمم نقض وجوده التيمم وما لا فلا فلو قالوا و ينقضه زوال ما أباح التيمم لكان أظهر في المراد واسناد النقض الى زوال ما أباح التيمم اسناد مجازي لان الناقض حقيقة انما هو الحدث السابق بخروج النجس و زوال المبيح شرط لعمل الحدث السابق عمله عنده واستدلوا له بقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء لان مقتضاه خروج ذلك التراب الذي تيمم به من الطهورية اذا وجد الماء و يستلزم انتفاء أثره وهو طهارة المتيمم لكن قال في فتح القدير ويرد عليه ان قطع الاعتبار الشرعي طهورية التراب انما هو عند الرؤية مقتصرا فانما يظهر في المستقبل اذ لو استند ظهر عدم صحة الصلوات السابقة وما قيل انه وصف يرجع الى المحل فيستوي فيه الابتداء والبقاء لا يفيد دفعا ولا يمسه والاوجه الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم في بقية الحديث فاذا وجدته فليمسه بشرته وفي اطلاقه دلالة على نفي تخصيص الناقضية بالوجدان خارج الصلاة كما هو قول الائمة الثلاثة اه فالحاصل ان الحديث لا يفيد الا انتهاء الطهورية بوجود الماء ولا يلزم من انتهاء الطهورية انتهاء الطهارة الحاصلة به كالماء تزول عنه الطهورية بالاستعمال وتبقى الطهارة

والصلاة عبادة محضة فبطت ثوابا وعملا فيلزم اعادتها وأما الوضوء فطهارة مخصوصة شرطت لاستباحة الصلاة وليس بعبادة محضة لكنه يصير عبادة بالنية فاردة تحبط كون الوضوء عبادة لا كونه طهارة فيبقى الوضوء والتيمم من حيث انهما طهارتان تصح بهما الصلاة كما لا يخفى اه فرائد (قوله فالعبارتان على السواء) فيه كلام لانه وان نقض الوضوء كل شئ نقض الغسل لكن لا ينقض

بل ناقض الوضوء وقدرة ماء فضل عن حاجته

الغسل كل ما نقض الوضوء فان الوضوء ينقضه الحدث وهو لا ينقض الغسل يدل عليه ما ذكره بنفسه بعد ما ذكر من قوله واعلم انه اذا تيمم عن جنابة الخ فقد نقض الوضوء ما لم ينقض الجنابة فلم يقع قوله و ينقضه أي التيمم ناقض الوضوء كليا والله تعالى أعلم فظهر بهذا أولوية التعبير بالاصل بدلا عن الوضوء لشموله التيمم عن الحدث والجنابة كذا في المنح ونحوه في النهر (قوله فلو قالوا و ينقضه زوال ما أباح التيمم) أي بدل قولهم وقدرة ماء لكان أظهر الخ (قوله لكان اظهر في المراد) قال في الدرر وعليه لو تيمم لبعده ميلا

الحاصلة

نسار فانتقض انتقض اهـ (قوله فكيف يصح أن يقال الخ) اذ لو كان كذلك لم يكن فرق بينه وبين طهارة المستحاضة ولم يجز أداء فرضين بالتيمم الواحد لانها طهارة ضرورية حينئذ بل يناسب قول الشافعي ومحمد رحمهما الله ان كان معه وان كان معهما فلا يناسبه أيضا (قوله لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط) فان قيل هذا مخالف لما ذكر في الاصول من أنه لا يلزم

الحاصلة به والجواب بالفرق بينهما وهو ان التراب طهوريته مؤقتة بشئ غير متصل به وهو وجود الماء فتثبت به الطهارة المؤقتة الحاصلة على صفة المطهر فاذا زالت طهوريته زالت طهارته والماء لما كان مطهرا ولا تزول طهوريته بدون شئ يتصل به ثبت به الطهارة على التأبيد لان طهوريته اذا لم يتصل بها شئ على التأبيد اليه أشار في الخبازية ولا يخفى انه لا يلزم من توقيت الطهورية تأقيت الطهارة بل هو عين النزاع فالاوجه الاستدلال ببقية الحديث كما في فتح القدير تبعا لما في المستصفى والحديث المذكور مروي في المصابيح والتقييد بعشر حجج لبيان طول المدة لا للتقييد به كما في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فانه لبيان الكثرة لا للتحديد كذا في المستصفى وقال بعض الافاضل قولهم ان الحدث السابق ناقض حقيقة لا يناسب قول أبي حنيفة وأبي يوسف لان التيمم عندهما ليس بطهارة ضرورية ولا خلف عن الوضوء بل هو أحد نوعي الطهارة فكيف يصح أن يقال عمل الحدث السابق عمله عند القدرة فالاولى أن يقال لما كان عدم القدرة على الماء شرطا لمشروعية التيمم وحصول الطهارة فعند وجودها لم يبق مشروعا فانتفى لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط والمراد بالنقض انتفاؤه والنائم على صفة لا توجب النقض كالنائم ماشيا أو راكبا اذا مر على ماء كاف مقدور الاستعمال انتقض تيممه عند أبي حنيفة خلافا لهما أما النائم على صفة توجب النقض فلا يتأتى فيه الخلاف اذ التيمم انتقض بالنوم ولهذا صور المسئلة في المجمع في الناعس لكن يتصور في النوم الناقض أيضا بان كان متيمما عن جنابة كما لا يخفى قال في التوشيح والمختار في الفتاوى عدم الانتقاض اتفاقا لانه لو تيمم وبقربه ماء لا يعلم به جاز تيممه اتفاقا اهـ وفي التجنيس جعل الاتفاق فيما اذا كان بجنبه بئر ولا يعلم بها وأثبت الخلاف فيما لو كان على شاطئ نهر لا يعلم به وصحح عدم الانتقاض وانه قول أبي حنيفة واعلم انهم جعلوا النائم كالمستيقظ في خمس وعشرين مسئلة كما ذكره الولوالجي في آخر فتاواه في مسئلة النائم المتيمم وفي الصائم اذا نام على قفاه وفوه مفتوح فوصل الماء الى جوفه وفيمن جامعها زوجها وهي نائمة فسد صومها وفي المحرمة اذا جومعت نائمة فعليها الكفارة وفي المحرم النائم اذا حلق رأسه فعليه الجزاء وفي المحرم اذا انقلب على صيد وقتله وجب الجزاء وفي المار بعرفة نائما فانه مدرك للحج وفي الصيد المرمي اليه بالسهم اذا وقع عند نائم فمات منها فانه يحرم لقدرته على ذكاته وفيمن انقلب على مال انسان فاتلفه يضمن وفيمن وقع على مورثه فقتله يحرم من الميراث على قول وهو الصحيح وفيمن رفع نائما فوضعه تحت جدار فسقط عليه فمات لا يضمن وفي عدم صحة الخلوة ومعهما أجنبي نائم وفيمن نام في بيت فجاءته زوجته ومكثت عنده صحت الخلوة وفي امرأة نائمة دخل عليها زوجها ومكث ساعة صحت الخلوة وفي صغير ارتضع من ثدي نائمة ثبتت حرمة الرضاع وفيمن تكلم في صلاته وهو نائم فسدت صلاته وفيمن قرأ في صلاته وهو نائم حالة القيام تعتبر تلك القراءة في رواية وفيمن تلا آية سجدة وهو نائم فسمعه رجل تلزمه السجدة وفيمن قرأ عند نائم آية السجدة فلما استيقظ أخبره يجب عليه أن يسجد في قول وفيمن قرأها وهو نائم فلما استيقظ اخبر يلزم

من عدم الشرط عدم ولا من وجوده وجود ولا عدم فكيف يصح هذا أجيب بأن الشرط اذا كان مساويا للمشروط استلزمه وهو هنا كذلك لما أن كل واحد من عدم الماء وجواز التيمم مساو للآخر تأمل وسيأتي هذا البحث في كلامه مع زيادة وقد يقال ما أجاب به هذا الفاضل يفيد أنه عند وجود القدرة على الماء تنتفي مشروعية التيمم بعد وجود الماء بمعنى أنه لا يباح له التيمم ولا يلزم من ذلك انتفاء الطهارة الحاصلة بالتيمم السابق وحينئذ فيلزم منه صحة الصلاة بتلك الطهارة بعد وجود الماء وهو غير المطلوب تأمل (قوله وأثبت الخلاف الخ) قال في الشرنبلالية نقلا عن البرهان تبعا للكمال اذا قال أبو حنيفة رحمه الله بجوازه لمستيقظ على شاطئ نهر لا يعلم به فكيف يقول بانتقاض تيمم المار به مع تحقق غفلته اهـ وأجاب الشرنبلالي بقوله لكن ربما يفرق للامام بينهما بان النوم في حالة السفر على وجه لا يشعر بالماء نادر خصوصا على وجه لا يتخلله اليقظة المشعرة بالماء فلم يعتبر نومه فجعل كاليقظان حكما أولان التقصير منه ولا كذلك الذي لم يعلم بالماء وهو قريب منه يؤيده قول الهداية والنائم قادر تقديرا عند أبي حنيفة رحمه الله اهـ (قوله في خمس وعشرين) المذكور هنا سبع وعشرون وهي كذلك في معراج الدراية

القارئ في قول وفيمن حلف لا يكلم فلانا فجاء الحالف وكلمه وهو نائم ولم يستيقظ الاصح حنثه وفيمن مس مطلقته النائمة فانه يصير مراجعا وفي نائم قبلته مطلقته الرجعية بشهوة يصير مراجعا عند أبي يوسف خلافا لمحمد وفي امرأة أدخلت ذكره في فرجها وهو نائم ثبتت حرمة المصاهرة اذا علم بفعلها وفي امرأة قبلت النائم بشهوة ثبتت حرمة المصاهرة اذا صدقها على الشهوة وفي الاحتلام في الصلاة يوجب الاستقبال وفيمن نام يوما أو أكثر تصير الصلاة دينا في ذمته وفي عقد النكاح بحضرة النائمين يجوز في قول والاصح اشتراط السماع وقد علم مما قدمناه ان الاباحة كالملك في النقض فلو وجدوا مقدار ما يكفي أحدهم انتقض تيممهم بخلاف ما اذا كان مشتركا بينهم فانه لا ينتقض الا أن يكون بين الأب والابن فان الأب أولى لان له تملك مال الابن عند الحاجة كذا في فتاوى قاضيخان ولو وهب لجماعة ماء يكفي أحدهم لا ينتقض تيممهم أما عنده فلفسادها للشيوع وأما عندهما فللاشتراك فلو أذنوا لواحد لا يعتبر اذنهم ولا ينتقض تيممه لفسادها وعندهما يصح اذنهم فانتقض تيممه كذا في كثير من الكتب وفي السراج الوهاج الصحيح فساد التيمم اجماعا الا ان هذا منقوض بعقد فاسد فيكون مملوكا فينفذ تصرفهم فيه اه ولا يخفى انه وان كان مملوكا لا يحل التصرف فيه فكان وجوده كعدمه ولو كانوا في الصلاة فجاء رجل بكوز من ماء وقال هذا لفلان منهم فسدت صلاته خاصة فاذا فرغوا وسألوه الماء فان أعطاه للامام توضأ واستقبلوا معه الصلاة وان منع تمت صلاتهم وعلى من اعطاه الاستقبال ولو قال يا فلان خذ الماء وتوضأ فظن كل واحد انه يدعوه فسدت صلاة الكل كذا في المحيط ثم اعلم ان المتيمم اذا رأى مع رجل ماء كافيا فلا يخلو اما أن يكون في الصلاة أو خارجها وفي كل منهما اما أن يغلب على ظنه الاعطاء أو عدمه أو يشك وفي كل منها اما ان ساله أو لا وفي كل منها اما ان أعطاه أو لا فهي أربعة وعشرون فان كان في الصلاة وغلب على ظنه الاعطاء قطع وطلب الماء فان أعطاه توضأ والا فتيممه باق فلو أتمها ثم ساله فان أعطاه استانف وان أبى تمت وكذا اذا أبى ثم أعطى وان غلب على ظنه عدم الاعطاء أو شك لا يقطع صلاته فان قطع وسال فان أعطاه توضأ والا فتيممه باق وان أتم ثم سال فان أعطاه بطلت وان أبى تمت وان كان خارج الصلاة فان لم يسال وتيمم وصلى جازت الصلاة على ما في الهداية ولا تجوز على ما في المبسوط فان سال بعدها فان أعطاه أعاد والا فلا سواء ظن الاعطاء أو المنع أو الشك وان سال فان اعطاه توضأ وان منعه تيمم وصلى فان أعطاه بعدها لا اعادة عليه وينتقض تيممه ولا يتأتى في هذا القسم الظن أو الشك وهذا حاصل ما في الزيادات وغيرها وهذا الضبط من خواص هذا الكتاب وبه تبين أنه اذا كان في الصلاة وغلب على ظنه الاعطاء لا تبطل بل اذا أتمها وساله ولم يعطه تمت صلاته لانه ظهر ان ظنه كان خطأ كذا في شرح الوقاية فعلم منه ان ما في فتح القدير من بطلانها بمجرد غلبة ظن الاعطاء ليس بظاهر الا ان قاضيخان في فتاواه ذكر البطلان في هذه الصورة بمجرد الظن عن محمد (قوله فهي تمنع التيمم وترفعه) أي القدرة على الماء تمنع جواز التيمم ابتداء وترفعه بقاء وهذا تكرار محض لانه لما عدّ الاعذار علم انه لا يجوز مع القدرة ولما قال وقدرة ماء علم انه ترفعه القدرة ولا يبقى الا في موضع يجوز ابتداء فلا فائدة بذكره ثانيا ولا يليق بمثل هذا المختصر كذا في التبيين وقد يقال انه ليس بتكرار محض لانه انما عدد بعض الاعذار ولم يستوفها كما علم مما بيناه أولا فربما يتوهم حصر الاعذار في المعدود وقد ذكر ضابطا لها لتتم الاعذار فكان فيه فائدة كما لا يخفى (قوله وراجي الماء يؤخر الصلاة) يعني على سبيل الندب كما صرح به في أصله الوافي والمراد بالرجاء غلبة الظن أي يغلب على ظنه انه يجد الماء في آخر الوقت وهذا اذا

(قوله الاصح حنثه) هو خلاف ظاهر ما مشى عليه المصنف في المختصر كما سيأتي (قوله ولا يخفى أنه وان كان مملوكا لا يحل التصرف فيه) قال في النهر عدم حل التصرف ان كان للموهوب لهم فسلم ولا يضرنا وان كان للمأذون له فممنوع اه ولا يخفى ما فيه (قوله وقد يقال أنه ليس بتكرار محض) قال في النهر أنت خبير بان هذا بعد تسليمه انما يصلح جوابا عن قوله تمنع التيمم وكأن التكرار مسلم عنده في قوله وترفعه

فهي تمنع التيمم وترفعه وراجي الماء يؤخر الصلاة

(قوله وأجاب عنه في السراج الوهاج الخ) أقول يؤيده أن المواضع التي صرح أئمتنا فيها باستحباب التأخير كلها متضمنة فضيلة
فمنها تأخير الفجر الى الاسفار لما فيه من تكثير الجماعة وتوسيع الحال على النائم والضعيف في ادراك فضل الجماعة ومنها الابراد في
ظهر الصيف لما في التعجيل من تقليل الجماعة والاضرار بالناس فان الحر يؤذيهم ولهذا قال صلى الله عليه وسلم أبردوا بالظهر
فان شدة الحر من فيح جهنم ومنها تأخير العصر لما فيه من توسعة الوقت لصلاة النوافل ومنها تأخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل
لما فيه من قطع السمر المنهي عنه بعدها وقيل في الصيف يعجل كيلا تتقلل الجماعة

فهذه العلل كلها مصرح بها في الهداية وغيرها وهي مفقودة في المسافر فان الغالب عليه صلاته منفردا وعدم التنفل بعد العصر ويباح له السمر بعد العشاء فلم يكن في تأخيره فضيلة فكان الافضل له المسارعة الى الصلاة وقول الشراح كتكثير الجماعة ليس فيه حصر الفضيلة فيها بل هو تمثيل لها وذكر لبعض أفرادها فليس ذلك مخالفا لما ذكروه من استحباب تأخير بعض الصلوات هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله والحق ما في غاية البيان الخ) حاصله تحقيق أن غير راجي الماء يؤخر أيضا ولكن الى أول النصف الثاني من الوقت خلاف ما يفهم من كلامهم من عدم تأخيره أصلا لتصريحهم باستحباب
تأخير بعض الصلوات كالفجر الى الاسفار وظهر الصيف والعصر ما لم تتغير الشمس والعشاء الى ثلث الليل فهو مقدم على المفهوم
على أن محمدا رحمه الله لم يقيد استحباب التأخير بالراجي فيشمل غيره أيضا لكن الراجي يؤخر عن الوقت المستحب وغيره لا يؤخر عنه
(قوله أي عن وقت الاستحباب) ظاهر اتيانه باي التفسيرية أنه تفسير من عنده لا من كلام المبسوط واذا كان كذلك فللخصم
أن يقول ليس المراد بالوقت المعهود ذلك بل هو أول الوقت ما لم يتضمن التأخير فضيلة بل المتبادر من قوله المعهود أن يكون مراده
أول الوقت (قوله و يدل على ما ذكرناه الخ) لا يخفى ما في هذه الدلالة من الخفاء لان قوله و يصلي في وقت مستحب يحتمل أيضا أن يراد
به أول الوقت لان الخصم قائل بانه هو المستحب الا اذا تضمن التأخير فضيلة ولذا قال في النهر ولا يخفى أن ما في الاسبيجابي مشترك

كان بينه وبين موضع يرجوه ميل أو أكثر فان كان أقل منه لا يجزئه التيمم وان خاف فوت وقت
الصلاة فان كان لا يرجوه لا يؤخر الصلاة عن أول الوقت لان فائدة الانتظار احتمال وجدان الماء
فيؤديها باكمل الطهارتين واذا لم يكن له رجاء وطمع فلا فائدة في الانتظار واداء الصلاة في أول الوقت
أفضل الا اذا تضمن التأخير فضيلة لا تحصل بدونه كتكثير الجماعة ولا يتأتى هذا في حق من في المفازة
فكان التعجيل أولى ولهذا كان أولى للنساء أن يصلين في أول الوقت لانهن لا يخرجن الى الجماعة
كذا في مبسوطي شمس الائمة وفخر الاسلام كذا في معراج الدراية وكذا في كثير من شروح
الهداية وتعقبهم في غاية البيان بان هذا سهو وقع من الشارحين وليس مذهب أصحابنا كذلك فان
كلام أئمتنا صريح في استحباب تأخير بعض الصلوات من غير اشتراط جماعة وما ذكروه في التيمم
مفهوم والصريح مقدم على المفهوم وأجاب عنه في السراج الوهاج بان الصريح محمول على ما اذا
تضمن ذلك فضيلة كتكثير الجماعة لانه اذا لم يتضمن ذلك لم يكن للتأخير فائدة وما لا فائدة فيه لم يكن
مستحبا وهل يؤخر عند الرجاء الى وقت الاستحباب أو الى وقت الجواز أقوال ثالثها ان كان على ثقة
فالى آخر وقت الجواز وان كان على طمع فالى آخر وقت الاستحباب وأصحها الاول كذا في السراج
الوهاج والحق ما في غاية البيان فان محمدا ذكر في الاصل ان تأخير الصلاة أحب الي ولم يفصل بين
الرجاء وغيره والذي في مبسوط شمس الائمة انما هو اذا كان لا يرجو فلا يؤخر الصلاة عن وقتها المعهود
أي عن وقت الاستحباب وهو أول النصف الاخير من الوقت في الصلاة التي يستحب تأخيرها أما اذا
كان يرجو فالمستحب تأخيرها عن هذا الوقت المستحب وهذا هو مراد من قال بعدم استحباب التأخير
اذا كان لا يرجو وليس المراد بالتعجيل الفعل في أول وقت الجواز حتى يلزم أن يكون أفضل و يدل
على ما قلناه ما ذكره الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي بقوله وان لم يكن على طمع من وجود الماء
فانه يتيمم و يصلي في وقت مستحب ولم يقل يصلي في أول الوقت وقال الكردري في مناقبه والاوجه ان
يحمل استحباب التأخير مع الرجاء الى آخر النصف الثاني وعدم استحبابه الى هذا عند عدم الرجاء بل
الافضل عند عدم الرجاء الاداء في أول النصف الثاني بدليل قولهم المستحب أن يسفر بالفجر في
وقت يؤدي الصلاة بالقراءة المسنونة ثم لو بدا له في الصلاة الاولى ريب يؤدي الثانية بالطهارة
والتلاوة المسنونة أيضا وذلك لا يتأتى الا في أول النصف الثاني اه وفي الخلاصة وغيرها المسافر اذا
كان على تيقن من وجود الماء أو غالب ظنه على ذلك في آخر الوقت فتيمم في أول الوقت وصلى ان
كان بينه و بين الماء مقدار ميل جاز وان كان أقل ولكن يخاف الفوت لا يتيمم اه فحاصله ان

البعد مجوز للتيمم مطلقا وفي معراج الدراية معزيا الى المجتبى و يتخالج في قلبي فيما اذا كان يعلم انه ان أخر الصلاة الى آخر الوقت يقرب من الماء بمسافة أقل من ميل لكن لا يتمكن من الصلاة بالوضوء في الوقت الاولى أن يصلي في أول الوقت مراعاة لحق الوقت وتجنبا عن الخلاف اه وذكر في المناقب ان هذه المسئلة أول واقعة خالف أبو حنيفة استاذه حمادا فصلى حماد بالتيمم في أول الوقت ووجد أبو حنيفة الماء في آخر الوقت وصلاها وكان ذلك غرة اجتهاده فقبلها الله تعالى منه وصوبه فيه وكانت هذه الصلاة صلاة المغرب وكان خروجهما لاجل تشييع الاعمش (قوله وصح قبل الوقت ولفرضين) أي صح التيمم قبل الوقت ولفرضين اعلم ان التيمم بدل بلا شك اتفاقا لكن اختلفوا في كيفية البدل في موضعين أحدهما الخلاف فيه لاصحابنا مع الشافعي فقال أصحابنا هو بدل مطلق عند عدم الماء وليس بضروري و يرتفع به الحدث الى وقت وجود الماء لا أنه مبيح للصلاة مع قيام الحدث وقال الشافعي هو بدل ضروري مبيح مع قيام الحدث حقيقة فلا يجوز قبل الوقت ولا يصلي به أكثر من فريضة عنده وعندنا يجوز وفي انا بين طاهر ونجس يجوز التيمم عندنا خلافا له ولهذا يبنى الخلاف تارة على انه رافع للحدث عندنا مبيح عنده لا رافع وتارة على انه طهارة ضرورية عنده مطلقة عندنا واقتصر على الثاني صاحب الهداية ويدفع مبنى الشافعي الاول بان اعتبار الحدث مانعية عن الصلاة شرعية لا يشكل معه ان التيمم رافع لارتفاع ذلك المنع به وهو الحق ان لم يقم على أكثر من ذلك دليل وتغير الماء برفع الحدث انما يستلزم اعتباره نازلا عن وصفه الاول بواسطة اسقاط الفرض لا بواسطة ازالة وصف حقيقي مدنس و يدفع الثاني بانه طهور حال عدم الماء بقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم وقال في حديث الخصائص في الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا يريد به مطهرا والا لما تحققت الخصوصية لان طهارة الارض بالنسبة الى سائر الانبياء ثابتة واذا كان مطهرا فتبقى طهارته الى وجود غايتها من وجود الماء أو ناقض آخر الثاني الخلاف فيه بين أصحابنا فعند أبي حنيفة وأبي يوسف البدلية بين الماء والتراب وعند محمد بين الفعلين وهما التيمم والوضوء و يتفرع عليه جواز اقتداء المتوضئ بالمتيمم فاجازاه ومنعه وسيأتي ان شاء الله تعالى وقاس الشافعي كما ذكره النووي عدم جوازه قبل الوقت على عدم جواز طهارة المستحاضة قبل الوقت وقال النووي انهم وافقونا عليه ومنع أئمتنا الحكم في المقيس عليه لان المذهب عندنا جواز وضوئها قبل الوقت ولا ينتقض بالدخول ولئن سلم على قول من يقول بنقضها بالدخول فالفرق بينهما ان طهارة المستحاضة قد وجد ما ينافيها وهو سيلان الدم والتيمم لم يوجد له رافع بعده وهو الحدث أو وجود الماء فيبقى على ما كان كالمسح على الخفين بل أقوى لان المسح مؤقت بمدة قليلة والشارع جوز التيمم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء وقولهم لا ضرورة قبله ممنوع لان المندوب التطهر قبل الوقت ليشتغل أول الوقت بالاداء وما استدلوا به من أثر ابن عباس قال من السنة ان لا يصلي بالتيمم أكثر من صلاة واحدة رواه الدارقطني ومن أثر ابن عمر قال يتيمم لكل صلاة وان لم يحدث رواه البيهقي ومن أثر علي قال يتيمم لكل صلاة فالكل ضعيف لان في سند الاول الحسن بن عمارة تكلموا فيه قال بعضهم متروك ذكره مسلم في مقدمة كتابه في جملة من تكلم فيه رواه عنه أبو يحيى الحماني وهو متروك وفي سند الثاني عامر ضعفه ابن عيينة وأحمد بن حنبل وفي سماعه عن نافع نظر وقال ابن خزيمة الرواية فيه عن ابن عمر لا تصح وفي السند الثالث الحجاج بن أرطاة والحارث الاعور وهما ضعيفان مع ان ظاهرهما متروك فانهم يجوزون أكثر من صلاة واحدة من النوافل مع

الفرض

الازام اه أي انه محتمل فللخصم أن يقول انه دليل لي أيضا (قوله لان المندوب التطهر قبل الوقت) قال الرملي هذا صريح في أن التيمم قبل الوقت مندوب وقل من صرح به

وصح قبل الوقت ولفرضين

الفرض تبعاله بشرط ان نتيمم له فلوتيمم لصلاة النفل لايجوز أن يؤدي الفرض به عنده وعلى عكسه يجوز ﴿تنبيه﴾ ظاهر كلام المشايخ هنا ان الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط فانهم قالوا ان التراب مطهر بشرط عدم الماء فاذا وجد الماء فقد الشرط ففقد المشروط وهو طهورية التراب والمذكور في الاصول ان الشرط لا يلزم من عدمه العدم ولا من وجوده وجود ولا عدم والجواب ان الشرط اذا كان مساويا للمشروط استلزمه وههنا كذلك فان كل واحد من عدم الماء وجواز التيمم مساو وللآخر لا محالة فجاز ان يستلزمه كذا في العناية فان قلت لا نسلم مساواتهما لجوازه مع وجوده حال مرضه قلت ليس بموجود فيها حكما لان المراد به القدرة وهو ليس بقادر (قوله وخوف فوت صلاة جنازة) أي يجوز التيمم لخوف فوت صلاة الجنازة أطلقه وقيده في الهداية بأربعة أشياء حضور الجنازة وكونه صحيحا وكونه في المصر وكونه ليس بولي ووافقه على الاخير في الوافي ولا حاجة الى هذه القيود أصلا لان المريض يرخص له التيمم مطلقا وكذا المسافر وقبل حضورها لا يخاف الفوت اذ الوجوب بالحضور وكذا لا يخاف الفوت الولي مع ان في جوازه له خلافا ففي الهداية الصحيح انه لا يجوز له التيمم لان للولي حق الاعادة فلا فوات في حقه واختاره المصنف في الكافي وصحح في التجنيس في الامام عدم الجواز لانهم كانوا ينتظرونه والاجاز وفي ظاهر الرواية جوازه لهما وصححه السرخسي وقال صاحب الذخيرة لا فرق بين الامام والمقتدي ومن له حق الصلاة لان الانتظار فيها مكروه والمراد بالولي من له التقدم حتى لا يجوز التيمم للسلطان والقاضي والوالي على ما في الهداية لان الولي اذا كان لا يجوز له التيمم وهو مؤخر فمن هو مقدم عليه أولى لان المقدم على الولي له حق الاعادة لو صلى الولي فعلى هذا يجوز التيمم للولي اذا كان من هو مقدم عليه حاضرا اتفاقا لانه يخاف الفوت اذ ليس له حق الاعادة لو صلى من هو مقدم عليه كما علم في الجنائز وكذا يجوز للولي التيمم اذا أذن لغيره بالصلاة لانه حينئذ لا حق له في الاعادة فيخاف فوتها ولا يجوز لمن أمره الولي كذا في الخلاصة وهذه التفاريع التي ذكرناها انما هي على مختار صاحب الهداية اما على ظاهر الرواية فيجوز التيمم للكل عند خوف الفوت ولا فرق في جوازه عند الخوف بين كونه محدثا أو جنبا أو حائضا أو نفساء كما صرح به في النهاية وغيرها ولا بد من خوف فوت التكبيرات كلها لو اشتغل بالطهارة فان كان يرجو أن يدرك البعض لا يتيمم لانه لا يخاف الفوت لانه يمكنه أداء الباقي وحده كذا في البدائع والقنية وذكر ابن أمير حاج انه لم يقف على هذا التفصيل في صلاة الجنازة فلله الحمد والمنة والاصل في هذه المسائل ان كل موضع يفوت الاداء لا الى خلف يجوز له التيمم وفي كل موضع لا يفوت الاداء لا يجوز ثم اعلم بان الصلاة ثلاثة أنواع نوع لا يخشى فواتها أصلا لعدم توقتها كالنوافل ونوع يخشى فواتها أصلا كصلاة الجنازة والعيد ونوع يخشى فواتها بعد وقتها وتقضى بعد وقتها أصلها أو بدلها كالجمعة والمكتوبات أما الاول فلا يتيمم لها عند وجود الماء وأما الثاني فيتيمم لها عند وجوده عندنا ومنعه الشافعي لانه تيمم مع عدم شرطه وقلنا هو مخاطب بالصلاة عاجز عن الوضوء لها بفرض المسئلة فيجوز التيمم ويدل له تيممه عليه الصلاة والسلام لرد السلام مع وجود الماء على ما أسلفناه خشية الفوات لانه لو رد بعد التراخي لا يكون جوابا له وفيه ما تقدم من الاحتمال وروى ابن عدي في الكامل بسنده عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا فجأتك الجنازة وأنت على غير وضوء فتيمم ثم قال هذا مرفوعا غير محفوظ بل هو موقوف على ابن عباس ورواه ابن أبي شيبة عنه أيضا ورواه الطحاوي في شرح الآثار وكذا رواه النسائي في كتاب الكنى وروى البيهقي من طريق بحجة الدارقطني ان ابن

وخوف فوت صلاة جنازة

(قوله من عدم الماء) هو الشرط وقوله وجواز التيمم وهو المشروط (قوله لجوازه) أي التيمم وقوله مع وجوده أي الماء (قوله كصلاة الجنازة والعيد) فيه أنهم صرحوا بان صلاة العيد تؤخر بعذر الى اليوم الثاني في الفطر وتكون قضاء فاذا كان كذلك كانت مما يخلفها القضاء تأمل (قوله وفيه ما تقدم من الاحتمال) وهو ما مر عن الكمال من أنه يجوز أن يكون نوى معه ما صح معه التيمم

(قوله وفى الولوالجية وعليه الفتوى) لم أجد هذا اللفظ فى الولوالجية نعم جزم فى الخانية بهذا الشرط وقال ٣ كما لو صلى

عمر أتى الجنازة وهو على غير وضوء فتيمم وصلى عليها والحديث اذا كثرت طرقه وتعاضدت قويت فلا يضره الوقف لان الصحابة كانوا تارة يرفعون وتارة لا يرفعون ولو حضرت جنازة أخرى بعد فراغه من الصلاة وخاف فوتها ففى المجمع يعيد عند محمد ولا يعيد عند أبى حنيفة وأبى يوسف وذكر المصنف فى المستصفى ان الخلاف فيما اذا لم يتمكن من التوضؤ بين الصلاتين أما اذا تمكن ثم فات التمكن يعيد التيمم اتفاقا وفى الولوالجية وعليه الفتوى وذكر الحلوانى ان التيمم فى بلادنا لا يجوز للجنازة لان الماء حول مصلى الجنازة وأما رواية القدورى فطلقة كذا فى معراج الدراية وفى المستصفى لا يقال ان النص ورد فى الصلاة المطلقة وصلاة الجنازة ليست فى معناها الا انا نقول لما جاز أداء أقوى الصلاتين باضعف الطهارتين لأن يجوز أداء أضعف الصلاتين باضعف الطهارتين أولى (قوله أوعيد ولو بناء) أى يجوز التيمم لخوف فوت صلاة عيد ولو كان الخوف بناء لما بينا أنها تفوت لا الى بدل فان كان اماما ففى رواية الحسن لا يتيمم وفى ظاهر الرواية يجزئه لانه يخاف الفوت بزوال الشمس حتى لو لم يخف لا يجزئه وان كان المقتدى بحيث يدرك بعضها مع الامام لو توضأ لا يتيمم كما قدمناه فى الجنازة وصورة الخوف فى البناء أن يشرع فى صلاة العيد ثم يسبقه حدث اماما كان أو مقتديا فهذه على وجوه فان كان لا يخاف الزوال ويمكنه أن يدرك شيأ منها مع الامام لو توضأ فانه لا يتيمم اتفاقا لامكان أداء الباقى بعده وان كان يخاف زوال الشمس لو اشتغل بالوضوء يباح له التيمم اتفاقا لتصور الفوات بالافساد بدخول الوقت المكروه ولو شرع بالتيمم تيمم وبنى بالاتفاق لانا لو أوجبنا الوضوء يكون واجد الماء فى خلال صلاته فتفسد كذا فى الهداية والمحيط وقيل لا يجوز البناء بالتيمم عندهما لوجود الماء ويجوز أن يكون ابتداؤها بالتيمم والبناء بالوضوء كما قلنا فى جنب معه ماء قدر ما يكفى الوضوء فانه يتيمم ويصلى ولو سبقه حدث فيها فانه يتوضأ ويبنى وهذا القياس مع الفارق فان فى المقيس عليه لا يلزم بناء القوى على الضعيف اذ التيمم ههنا أقوى من الوضوء لانه يزيل الجنابة والوضوء لا يزيلها وفى المقيس يلزم بناء القوى على الضعيف فكان الظاهر البناء اتفاقا وقد يقال انه غير لازم لان التيمم مثل الوضوء بدليل جواز اقتداء المتوضئ بالمتيمم يؤيده ماذكره قاضيخان فى فصل المسح على الخفين من فتاواه أن المتيمم اذا سبقه حدث فى خلال صلاته فانصرف ثم وجد ماء يتوضأ ويبنى والفرق بينه وبين المتيمم الذى وجد الماء فى خلال صلاته حيث يستانف أن التيمم ينتقض بصفة الاستناد الى وجود الحدث عند اصابة الماء لانه يصير محدثا بالحدث السابق لان الاصابة ليست بحدث وفى هذه الصلاة لم ينتقض التيمم عند اصابة الماء بصفة الاستناد لانتقاضه بالحدث الطارئ على التيمم ويمكن أن يقال ان التيمم ينتقض عند رؤية الماء بالحدث السابق وان كان هناك حدث طارئ لما قدمناه عن محمد أن الاسباب المتعاقبة كالبول ثم الرعاف ثم القىء توجب احداثا متعاقبة يجزئ عنها وضوء واحد وسيأتى ان شاء الله تعالى فى باب الحدث فى الصلاة ما يخالف ماذكره قاضيخان فثبت أن البناء بالتيمم متفق عليه ولو شرع بالوضوء ثم سبقه الحدث ولم يخف زوال الشمس ولا يرجو ادراك الامام قبل فراغه فعند أبى حنيفة يتيمم ويبنى وقالا يتوضأ ولا يتيمم ثم اختلف المشايخ فمنهم من قال انه اختلاف عصر وزمان فكان فى زمانه جبانة الكوفة بعيدة ولو انصرف للوضوء زالت الشمس فخوف الفوت قائم وفى زمنهما جبانة بغداد قريبة وأفتيا على وفق زمنهما ولهذا كان شمس الأئمة الحلوانى والسرخسى يقولان فى ديارنا لا يجوز التيمم للعيد ابتداء ولا بناء لان الماء محيط بمصلى العيد فيمكن التوضؤ والبناء بلا خوف الفوت حتى

وللمكتوبة صلى كان له أن يصلى به مكتوبة أخرى (قوله ولو كان الخوف بناء) الظاهر ما قدره فى النهر بقوله ولو كان يبنى بناء فأشار الى انه مفعول مطلق لفعل محذوف ويمكن أن يكون حالا أى ولو صلى به بانيا على ما صلاه بالوضوء قبل سبق الحدث ويمكن أن يكون مفعولا لاجله على القول بانه لا يشترط فيه أن يكون فعله قلبيا أى ولو كان

أوعيد ولو بناء

تيممه لاجل البناء (قوله لا الى بدل) قدمنا انها تقضى اذا أخرت بعذر ومفاده أن الامام لو حضر بلا وضوء قبيل الزوال وخاف ان توضأ تزول الشمس انها تؤخر كما بحثه بعض الفضلاء لكن قد يقال انها لما كانت تصلى بجمع حافل فلو أخرت لهذا العذر ربما يؤدى الى فوتها بالكلية بخلاف ما اذا أخرت لعذر فتنة أو عدم ثبوت رؤية الهلال الا بعد الزوال فان كل الناس يستعدون لصلاتها فى اليوم الثانى وعدم تصريحهم بان ذلك من الاعذار التى تؤخر لاجلها دليل على انه ليس منها تامل

٣ (قوله كما لو صلى الخ) كذا بخطه ولعله كما لو تيمم تامل اه مصححه

لو

لو خيف الفوت يجوز التيمم ومنهم من جعله برهانيا ثم اختلفوا فمنهم من جعله ابتدائيا فهما نظرا الى أن اللاحق يصلي بعد فراغ الامام فلا فوت وأبو حنيفة نظر الى أن الخوف باق لانه يوم زحمة فيعتريه عارض يفسد عليه صلاته من رد سلام أو تهنئة ومنهم من جعله مبنيا على مسئلة وهي ان من أفسد صلاة العيد لا قضاء عليه عنده فتفوت لا الى بدل وعندهما عليه القضاء فتفوت الى بدل واليه ذهب أبو بكر الاسكاف لكن قال القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي الاصح أنه لا يجب قضاء صلاة العيد بالافساد عند الكل وفي شرح منية المصلي لقائل أن يقول بجواز التيمم في المصر لصلاة الكسوف والسنن الرواتب ماعدا سنة الفجر اذا خاف فوتها لو توضأ فانها تفوت لا الى بدل فانها لا تقضى كما في العيد ولا سيما على القول بان صلاة العيد سنة كما اختاره السرخسي وغيره واما سنة الفجر فان خاف فوتها مع الفريضة لا يتيمم وان خاف فوتها وحدها فعلى قياس قول محمد لا يتيمم وعلى قياس قولهما يتيمم فان عند محمد اذا فاتته باشتغاله بالفريضة مع الجماعة عند خوف فوت الجماعة يقضيها بعد ارتفاع الشمس وعندهما لا يقضيها أصلا (قوله لا لفوت جمعة ووقت) أي لا يصح التيمم لخوف فوت صلاة الجمعة وصلاة مكتوبة وانما يجوز التيمم لهما عند عدم القدرة على الماء حقيقة أو حكما وفيه خلاف زفر كما قدمناه اما عدم جوازه لخوف فوت الجمعة فلانها تفوت الى خلف وهو الظهر كذا في الهداية وأورد ان هذا الاتيان الاعلى مذهب زفر اما على ظاهر المذهب المختار من ان الجمعة خلف والظهر أصل فلا ودفع بانه متصور بصورة الخلف لان الجمعة اذا فاتت يصلي الظهر فكان الظهر خلفا صورة أصلا معنى وقد جمع بينهما في النافع فقال لانها تفوت الى ما يقوم مقامها وهو الاصل واما عدم جوازه لخوف فوت الوقت فلان الفوات الى خلف وهو القضاء فان قيل فضيلة الجمعة والوقت تفوت لا الى خلف ولهذا جاز للمسافر التيمم وجازت الصلاة للراكب الخائف مع ترك بعض الشروط والاركان وكل هذا الفضيلة الوقت قلنا فضيلة الوقت والاداء وصف للمؤدى تابع له غير مقصود لذاته بخلاف صلاة الجنازة والعيد فانها أصل فيكون فواتها فوات أصل مقصود وجوازها للمسافر بالنص لا لخوف الفوت بل لاجل ان لا تتضاعف عليه الفوائت ويحرج في القضاء وكذا صلاة الخوف للخوف دون خوف الفوت هذا وقد قدمنا عن القنية ان التيمم لخوف فوت الوقت رواية عن مشايخنا وفرع عليها في باب التيمم انه لو كان في سطح ليلا وفي بيته ماء لكنه يخاف في الظلمة ان دخل البيت يتيمم ان خاف فوت الوقت وكذا يتيمم في كلة لخوف البق أو مطر أو حر شديد ان خاف فوت الوقت وعلى اعتبار العجز لا خوف الوقت فرع محمد رحمه الله ما لو وعده صاحبه ان يعطيه الاناء انه ينتظر وان خرج الوقت لان الظاهر هو الوفاء بالعهد فكان قادرا على استعمال الماء ظاهرا وكذا اذا وعد الكاسي العاري ان يعطيه الثوب اذا فرغ من صلاته لم تجزه الصلاة عريانا لما قلنا كذا في البدائع (قوله ولم يعد ان صلى به ونسي الماء في رحله) أي ولم يعد ان صلى بالتيمم ناسيا الماء كائنا في رحله وهو مما ينسى عادة وكان موضوعا بعلمه وهو للبعير كالسرج للدابة و يقال لمنزل الانسان ومأواه رحل أيضا وهو المراد بقولهم نسي الماء في رحله كذا في المغرب لكن قد يقال قولهم لو كان الماء في مؤخرة الرحل يفيد ان المراد بالرحل الاول وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف تلزمه الاعادة قيد بالنسيان لان في الظن لا يجوز التيمم اجماعا و يعيد الصلاة لان الرحل معدن الماء عادة فيفترض عليه الطلب كما يفرض عليه الطلب في العمرانات لان العلم لا يبطل بالظن بخلاف النسيان لانه من اضداد العلم وظنه بخلاف العادة لا يعتبر وقيد بقوله في رحله لانه لو كان على

بالماء وعلم أنه لو انتظره لا يدرك سوى الفرض لضيق الوقت عن صلاة السنة معها فهنا خاف فوت السنة وحدها ويمكن تصويرها أيضا بما اذا فاتت مع الفرض وأراد قضاءهما لخاف زوال الشمس ان صلى السنة بالوضوء فانه يتيمم ويصليها ثم يتوضأ ويصلي الفرض بعد الزوال ولكن الصورة الاولى هنا أنسب (قوله لكن قد يقال قولهم لو كان الماء الخ) قال في النهر الظاهر أن المراد به

لا لفوت جمعة ووقت ولم يعد ان صلى به ونسي الماء في رحله

ما يوضع فيه الماء عادة والى ذلك أشار المصنف وهذا لان رحله مفرد مضاف يعم كل رحل سواء كان منزلا أو رحل بعير (قوله لان في الظن لا يجوز التيمم اجماعا) أقول وكذا في الشك كما في السراج خلافا لما في النهر من عزوه اليه الجواز وعبارة السراج هكذا قيد بالنسيان احترازا عما اذا شك أو ظن ان ماءه قد فني فصلى ثم وجده فانه يعيد اجماعا اه فتنبه

ظهره فنسيه ثم تيمم يعيد اتفاقا وكذا اذا كان على رأسه أو معلقا فى عنقه وقيدنا بكونه مما ينسى عادة لانه لو لم يكن كذلك كما اذا نسى الماء المعلق فى مؤخر رحله وهو يسوق دابته فانه يعيد اتفاقا وكذا اذا كان راكبا والماء فى مقدم الرحل أو بين يديه راكبا بخلاف ما اذا كان سائقا وهو فى المقدم أو راكبا وهو فى المؤخر فانه على الاختلاف وكذا اذا كان قائدا مطلقا وقيدنا بكونه موضوعا بعلمه لانه لو وضعه غيره ولو عبده أو أجيره بغير أمره لا يعيد اتفاقا لان المرء لا يخاطب بفعل الغير كذا فى النهاية وتبعه عليه جماعة من الشارحين واليه أشار فى فتح القدير وتعقبه فى غاية البيان بان دعوى الاجماع سهو ليست بصحيحة ونقل عن فخر الاسلام فى شرح الجامع الصغير انها على الاختلاف والحق ما فى البدائع انه لا رواية لهذا نصا وقال بعض المشايخ ان لفظ الرواية فى الجامع الصغير تدل على انه يجوز بالاجماع فانه قال فى الرجل يكون فى رحله ماء فنسى والنسيان يستدعى تقدم العلم ثم مع ذلك جعل عذرا عندهما فبقى موضع لا علم أصلا ينبغى ان يجعل عذرا عند الكل ولفظ الرواية فى كتاب الصلاة يدل على انه على الاختلاف فانه قال مسافر تيمم ومعه ماء فى رحله وهو لا يعلم به وهذا يتناول حالة النسيان وغيرها لابى يوسف وجهان أحدهما انه نسى ما لا ينسى عادة لان الماء من أعز الاشياء فى السفر لكونه سببا لصيانة نفسه عن الهلاك فكان القلب متعلقا به فالتحق النسيان فيه بالعدم والثانى ان الرحل موضع الماء غالبا لحاجة المسافر اليه فكان الطلب واجبا كما فى العمران ولهما انه عجز عن استعمال الماء فلا يلزمه الاستعمال وهذا لانه لا قدرة بدون العلم لان القادر على الفعل هو الذى لو أراد تحصيله يتأتى له ذلك ولا تكليف بدون القدرة ولو فقدت قدرته بفقد سائر الآلات جاز تيممه فاذا فقد العلم وهو أقوى الآلات أولى وتعقبه فى فتح القدير بان هذا لا يفيد بعد ما قرر لابى يوسف لثبوت العلم نظرا الى الدليل اتفاقا كما قال الكل فى المسائل الملحق بها وانما المفيد ليس الا منع وجود العلة أى لا نسلم ان الرحل دليل الماء الذى ثبوته يمنع التيمم أعنى ماء الاستعمال بل الشرب وهو مفقود فى حق غير الشرب اه ولو صلى عريانا وفى رحله ثوب طاهر لم يعلم به ثم علم قال بعضهم تلزمه الاعادة بالاجماع وذكر الكرخى انه على الاختلاف وهو الاصح كذا فى البدائع فان كان على الاختلاف فظاهر وان كان بالاجماع فالفرق على قولهما ان الرحل معد للثوب لا للماء الوضوء ولكن يرد عليه لو صلى مع ثوب نجس ناسيا الطاهر فانها كمسئلة الصلاة عاريا مع ان الرحل ليس معدا للماء الاستعمال بل لماء الشرب كما بينا وما وقع فى شرح الكنز وغيره من الفرق بينهما وبين ما لو نسى ماء الوضوء فتيمم بان فرض الستر وازالة النجاسة فات لا الى خلف بخلاف الوضوء لا يثلج الخاطر عند التامل لان فوات الاصل الى خلف لا يجوز الخلف مع فقد شرطه بل اذا فقد شرطه مع فوات الاصل يصير فاقد الطهورين فيلزمه حكمه وهو التاخير عنده والتشبه عندهما بالمصلين كذا فى فتح القدير ولقائل ان يقول قوله لان فوات الاصل الى آخره صحيح وأما قوله بل اذا فقد شرطه الى آخره فليس بظاهر لان شرط جواز الخلف عدم القدرة على الاصل وفقد هذا الشرط بالقدرة على الاصل فكيف يجتمع فقد شرط الخلف مع فوات الاصل بل يلزم من فقد شرط الخلف وجود الاصل لان شرطه فوات الاصل ففقده بوجوده ولا فرق فى مسئلة الكتاب بين ان يذكر فى الوقت أو بعده ولو مر بالماء وهو متيمم لكنه نسى انه تيمم ينتقض تيممه ولو ضرب الفسطاط على رأس البئر قد غطى رأسها ولم يعلم بذلك فتيمم وصلى ثم علم بالماء أمر بالاعادة واتفقوا على ان النسيان غير معفو فى مسائل منها ما لو نسى المحدث غسل بعض أعضائه ومنها لو صلى قاعدا متوهما عجزه عن القيام

(قوله لكن يرد عليه لو صلى الخ) أقول فيه نظر ظاهر لانه اذا كانت هذه المسئلة كمسئلة الصلاة عاريا فى لزوم الاعادة بالاجماع فوجهها ظاهر لان الثوب فى رحله والرحل معد للثوب على انه لا يناسبه ما بعده مع ان ذلك ليس فى فتح القدير ونص ما فيه لكنه يشكل بمسئلة الصلاة مع النجاسة فانه قد اعتبر الرحل فيها دليل ماء الاستعمال اه وهذا لا غبار عليه ولعل لفظة الطاهر فى عبارة المؤلف من تحريف النساخ والاصل المطهر أو أراد بالطاهر الماء الطاهر تامل (قوله لا يجوز الخلف مع فقد شرطه) قال الرملى أقول بل شرطه موجود لا مفقود لان النسيان جعله فى حكم المعدوم فانثلج الخاطر (قوله ولقائل ان يقول الخ) حاصله ان فى كلامه تدافعا لان فقد شرط التيمم هو القدرة ومعها لا يفوت الاصل وفى النهر أقول لا خفاء ان من شرائط التيمم طهارة المتيمم عليه فاذا فقد هذا مع فوات الاصل وهو القدرة على الماء صار فاقد الطهورين وهذا وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يرتكب تصحيحا لكلام هذا الامام

وكان

(قوله أى يجب على المسافر طلب الماء) يعنى يفترض كما فى الشرنبلالية مستدلا بقول قاضيخان يشترط (قوله وظاهره انه لا يلزمه المشى) قال فى النهر أقول معنى ما فى الحقائق انه يقسم المشى مقدار الغلوة على هذه الجهات فيمشى على انها أربعمائة ذراع من كل جانب مائة ذراع اذ الطلب لا يتم بمجرد النظر ويدل على ذلك ما مر عن الامام وما فى منية المصلى لو بعث من يطلب له كفاه عن الطلب بنفسه وكذا لو أخبره مكلف عدل من غير ارسال اذ على ما فهمه لا يحتاج الى البعث أصلا اه واعلم ان ما نقله هنا عن الحقائق هو مذهب الشافعى رحمه الله وذلك لانه قال فى الشافى عند قول النسفى ولا الفرضين وقبل الوقت ولا بغير طلب وذوت ما نصه المسئلة الثالثة لا يجوز لعادم الماء ان يتيمم الا بعد الطلب عند توهم وجود الماء حواليه ولا يصح

ويطلبه غلوة ان ظن قربه والالا

الطلب الا بعد دخول الوقت والطلب ان ينظر يمينه وشماله وامامه ووراءه غلوة وعندنا لا يجب الطلب وعند تحقق عدم الماء حواليه يتيمم من غير طلب اجماعا اه كلامه وكان المؤلف حمل كلامه على ان ذلك التفسير للطلب ليس خاصا بقول الشافعى هذا وفى شرح المنية الصغير فيطلب يمينا ويسارا قدر غلوة من كل جانب وهى ثلثمائة خطوة الى أربعمائة وقيل قدر رمية سهم اه وظاهره ان الطلب غلوة من جانبى اليمين واليسار ولذا قال فى الشرح الكبير ولا يلزمه ان يطلبه مقدار ميل من كل جانب للزوم الضرر اه ويؤيده ما مر من سؤال أبى يوسف لابى حنيفة وجوابه له وكذا نقل بعضهم عن البرجندى وخزانة المفتين أنه يجب

وكان قادرا ومنها ان الحاكم اذا حكم بالقياس ناسيا النص ومنها لو نسى الرقبة فى الكفارة فصام ومنها لو توضأ بماء نجس ناسيا ومنها لو فعل ما ينافى الصلاة ناسيا ومنها لو فعل محظور الاحرام ناسيا ومنها مسائل كثيرة تعرف فى أثناء الكتاب ان شاء الله تعالى (قوله ويطلبه غلوة ان ظن قربه والالا) أى يجب على المسافر طلب الماء قدر غلوة ان ظن قربه وان لم يظن قربه لا يجب عليه وحد القرب ما دون الميل قيدنا به لان الميل وما فوقه بعيد لا يوجب الطلب وقيدنا بالمسافر لان طلب الماء فى العمرانات واجب اتفاقا مطلقا وكذا لو كان بقرب منها وقد اختلفوا فى مقدار الطلب فاختار المصنف هنا قدر غلوة وهى مقدار رمية سهم كما فى التبيين أو ثلثمائة ذراع كما فى الذخيرة والمغرب الى أربعمائة واختار فى المستصفى انه يطلب مقدار ما يسمع صوت أصحابه ويسمعون صوته وهو الموافق لما قال أبو يوسف سالت أبا حنيفة عن المسافر لا يجد الماء أيطلب عن يمين الطريق أو عن يساره قال ان طمع فيه فليفعل ولا يبعد فيضر باصحابه ان انتظروه وبنفسه ان انقطع عنهم ويوافقه ما صححه فى البدائع فقال والاصح أنه يطلب قدر ما لا يضر بنفسه ورفقته بالانتظار فكان هو المعتمد وعلى اعتبار الغلوة فالطلب أن ينظر يمينه وشماله وأمامه ووراءه غلوة كذا فى الحقائق وظاهره أنه لا يلزمه المشى بل يكفيه النظر فى هذه الجهات وهو فى مكانه وهذا اذا كان حواليه لا يستتر عنه فان كان بقربه جبل صغير ونحوه صعده ونظر حواليه ان لم يخف ضررا على نفسه أو ماله الذى معه أو المخاف فى رحله فان خاف لم يلزمه الصعود والمشى كذا فى التوشيح ولو بعث من يطلب له كفاه عن الطلب بنفسه وكذا لو أخبره من غير أن يرسله كذا فى منية المصلى ولو تيمم من غير طلب وكان الطلب واجبا وصلى ثم طلبه فلم يجده وجبت عليه الاعادة عندهما خلافا لابى يوسف كذا فى السراج الوهاج وفى المستصفى وفى ايراد هذه المسئلة عقيب المسئلة المتقدمة لطيفة فان الاختلاف فى تلك المسئلة بناء على اشتراط الطلب وعدمه اه وعند الشافعى يجب الطلب مطلقا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء لان الوجود يقتضى سابقة الطلب وهى دعوى لا دليل عليها لقوله تعالى أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم ولا طلب وقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وقوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين وقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا ولم يطلبوا خطاياهم وقوله تعالى وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا أكثرهم لفاسقين وقوله فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض ولقوله عليه السلام من وجد لقطة فليعرفها ولا طلب من الواجد ولقوله من وجد زادا وراحلة ويقال فلان وجد ماله وان لم طلبه ووجد مرضا فى نفسه ولم يطلبه فقد ثبت ان الوجود يتحقق من غير طلب والله تعالى جعل شرط الجواز عدم الوجود من غير طلب فمن زاد شرط الطلب فقد زاد على النص وهو لا يجوز بخلاف العمرانات لان العدم وان ثبت حقيقة لم يثبت ظاهرا لان كون الماء فى العمرانات دليل ظاهر على وجود الماء لان قيام العمارة بالماء فكان العدم ثابتا من وجه دون وجه وشرط الجواز العدم المطلق ولا يثبت ذلك فى العمرانات الا بعد الطلب وبخلاف ما اذا غلب على ظنه قربه لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين فى حق وجوب العمل وان لم تعمل فى حق الاعتقاد كما فى التحرى فى القبلة وكما فى دفع الزكاة

في جانب اليمين واليسار وكذا في الشرنبلالية عن قاضيخان لكن فيها عن البرهان ان قدر الطلب بغلوة من جانب ظنه اهـ والظاهر حمل عباراتهم على هذا توفيقا بينها فتأمل (قوله فاندفع بهذا ما وقع في الهداية الخ) قد يوفق بين ما في المبسوط وما في الهداية بأن الحسن رواه عن أبي حنيفة رحمه الله في غير ظاهر الرواية وأخذ هو به فاعتمد في المبسوط ظاهر الرواية واعتمد صاحب الهداية رواية الحسن لكونها أنسب بمذهب أبي حنيفة رحمه الله في عدم اعتبار القدرة بالغير وفي اعتبار العجز للحال والله سبحانه أعلم كذا في شرح المنية

ويطلبه من رفيقه فان منعه تيمم

للعلامة البرهان ابراهيم الحلبي وذكر قبله ان الوجه هو التفصيل كما قال أبو نصر الصفار انه انما يجب السؤال في غير موضع عزة الماء فانه حينئذ يتحقق ما قالا من انه مبذول عادة في كل موضع ظاهر المنع على ما يشهد به كل من عانى في الأسفار فينبغي أن يجب الطلب ولا تصح الصلاة بدونه فيما اذا ظن الاعطاء لظهور دليلهما دون ما اذا ظن عدمه لكونه في موضع عزة الماء أما اذا شك في موضع عزة الماء أو ظن المنع في غيره فالاحتياط في قولهما والتوسعة في قوله لان في السؤال ذلا وقول من قال لا ذل في سؤال ما يحتاج اليه ممنوع واستدلاله بانه عليه الصلاة والسلام سأل ثم بعض حوائجه من غيره مستدرك لانه عليه الصلاة والسلام كان أولى بالمؤمنين من أنفسهم فلا يقاس غيره عليه لانه اذا سأل افترض على المسؤول البذل ولا كذلك غيره اهـ ونحوه في شرح المنية للمحقق ابن أمير حاج الحلبي وهو كلام حسن (قوله ولو كان مع رفيقه دلو لم يجب أن يسأله) الذي رأيته في معراج الدراية يجب بدون لم (قوله له أن يتيمم قبل أن يسأله عنه) هذا مخالف لما في المعراج

لمن غلب على ظنه قربه وكما اذا غلب على ظنه نجاسة الماء أو طهارته وأما اذا لم يغلب على ظنه قربه فلا يجب بل يستحب اذا كان على طمع من وجود الماء كذا في البدائع وظاهره أنه اذا لم يطمع لا يستحب له الطلب وعلل له في المبسوط بانه لا فائدة فيه اذا لم يكن على رجاء منه ومما تقرر علم أن المراد بالظن غالبه والفرق بينهما على ما حققه اللامشي في أصوله أن أحد الطرفين اذا قوي وترجح على الآخر ولم يأخذ القلب ما ترجح به ولم يطرح الآخر فهو الظن واذا عقد القلب على أحدهما وترك الآخر فهو أكبر الظن وغالب الرأي اهـ وغلبة الظن هنا اما بان وجد أمارة ظاهرة أو أخبره مخبر كذا أطلقه في التوشيح وقيده في البدائع بالعدل (قوله ويطلبه من رفيقه فان منعه تيمم) أي يطلب الماء من رفيقه أطلقه هنا وفصل في الوافي فقال مع رفيقه ماء فظن أنه ان سأله أعطاه لم يجز التيمم وان كان عنده انه لا يعطيه يتيمم وان شك في الاعطاء وتيمم وصلى فسأله فأعطاه يعيد وعلل له في الكافي بأنه ظهر انه كان قادرا وان منعه قبل شروعه وأعطاه بعد فراغه لم يعد لانه لم يتبين ان القدرة كانت ثابتة اهـ اعلم ان ظاهر الرواية عن أصحابنا الثلاثة وجوب السؤال من الرفيق كما يفيده ما في المبسوط قال واذا كان مع رفيقه ماء فعليه ان يسأله الا على قول الحسن بن زياد فانه كان يقول السؤال ذل وفيه بعض الحرج وما شرع التيمم الا لدفع الحرج ولكنا نقول ماء الطهارة مبذول عادة بين الناس وليس في سؤال ما يحتاج اليه مذلة فقد سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض حوائجه من غيره اهـ فاندفع بهذا ما وقع في الهداية وشرح الاقطع من الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه فعنده لا يلزمه الطلب وعندهما يلزمه واندفع ما في غاية البيان من أن قول الحسن حسن وفي الذخيرة نقلا عن الجصاص انه لا خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه فمراده فيما اذا غلب على ظنه منعه اياه ومرادهما عند غلبة الظن بعدم المنع وفي المجتبى الغالب عدم الظنة بالماء حتى لو كان في موضع تجري الظنة عليه لا يجب الطلب منه اهـ ولو كان مع رفيقه دلو لم يجب ان يسأله ولو سأله فقال انتظر حتى أستقي فالمستحب عند أبي حنيفة ان ينتظر بقدر ما لا يفوت الوقت فان خاف ذلك تيمم وعندهما ينتظر وان خاف فوت الوقت ووجه قولهما ان الوعد اذا وجد صار قادرا باعتباره لان الظاهر انه يفي به وعلى هذا الخلاف العاري اذا وعده رفيقه الثوب كذا في معراج الدراية وفي فتح القدير والتوشيح لو كان مع رفيقه دلو وليس معه له ان يتيمم قبل ان يسأله عنه وفي المجتبى رأى في صلاته ماء في يد غيره ثم ذهب منه قبل الفراغ فسأله فقال لو سألتني لاعطيتك فلا اعادة عليه وان كانت العدة قبل الشروع يعيد لوقوع الشك في صحة الشروع والاصح انه لا يعيد لان العدة بعد الذهاب لا تدل على الاعطاء قبله اهـ وقد قدمنا الفروع المتعلقة بها عن الزيادات وفي التوشيح وأجمعوا انه اذا قال ابيح لك مالا تحج به فانه لا يجب عليه الحج وأجمعوا ان في الماء اذا وعده صاحبه ان يعطيه لا يتيمم وينتظر وان خرج الوقت والفرق بينهما ان القدرة في الاول لا تكون الا بالملك وفي الثاني بالاباحة وفي المحيط ولو قرب من الماء وهو لا يعلم به ولم يكن بحضرته من يسأله عنه أجزأه التيمم لان الجهل بقربه كبعده عنه ولو كان بحضرته من يسأله فلم يسأله حتى تيمم وصلى ثم سأله فأخبره بماء قريب لم تجز صلاته لانه قادر على استعماله بالسؤال كمن نزل بالعمران ولم يطلب الماء لم يجز تيممه وان سأله في الابتداء فلم يخبره

وفي السراج قيل يجب الطلب وقيل لا يجب قال في النهر وينبغي أن يكون الاول بناء على الظاهر والثاني على ما في الهداية (قوله قيد بالماء لان العاري اذا قدر على شراء الثوب) يوجد في بعض النسخ بياض بعد قوله الثوب وفي بعضها لفظة لا يجب وفي بعضها لا يصلي عريانا وهاتان النسختان مختلفتان حكما لان معنى الثانية منهما يجب وفي المسئلة قولان حكاهما في السراج فقال ولو ملك ثمن الثوب هل يكلف شراءه قال اسمعيل الامام لا ولو ملك ثمن الماء يكلف شراءه وقال عبد الله بن الفضل وأبو علي النسفي يجب أن يكونا سواء ويكلف شراء الثوب كما يكلف شراء الماء اه والمتبادر من قول المؤلف قيد بالماء الخ المشي على القول الاول فالانسب نسخة لا يجب ٧ وسنذكر المسئلة أيضا في شروط الصلاة والنسخ هناك مختلفة أيضا ففي بعضها الترديد وفي بعضها الجزم بعدم الوجوب وكان صاحب النهر لم ير عبارة السراج فقال في شروط الصلاة ولو قدر عليه بثمن مثله لم يذكروه وينبغي أن يلزمه قياسا على شراء الماء اه وما بحثه مخالف لما يفيده كلام أخيه (قوله واذا كان الصحيح أكثر من المجروح يغسل) أي

ثم أخبره بماء قريب جازت صلاته لانه فعل ما عليه اه (قوله وان لم يعطه الا بثمن مثله وله ثمنه لا يتيمم والا تيمم) هذه المسئلة على ثلاثة أوجه اما ان اعطاه بمثل قيمته في أقرب موضع من المواضع الذي يعز فيه الماء أو بالغبن اليسير أو بالغبن الفاحش ففي الوجه الاول والثاني لا يجزئه التيمم لتحقق القدرة فان القدرة على البدل قدرة على الماء كالقدرة على ثمن الرقبة في الكفارة تمنع الصوم وفي الوجه الثالث يجوز له التيمم لوجود الضرر فان حرمة مال المسلم كحرمة نفسه والضرر في النفس مسقط فكذا في المال كذا في العناية ونظيره الثوب النجس اذا لم يكن عنده ماء فانه يصلي فيه ولا يلزمه قطع الثوب من موضع النجاسة والمراد بالثمن الفاضل عن حاجته على ما قدمناه واختلفوا في تفسير الغبن الفاحش ففي النوادر هو ضعف القيمة في ذلك المكان وفي رواية الحسن اذا قدر ان يشتري ما يساوي درهما بدرهم ونصف لا يتيمم وقيل ما لا يدخل تحت تقويم المقومين وقيل ما لا يتغابن في مثله لان الضرر مسقط واقتصر في البدائع والنهاية على ما في النوادر فكان هو الاولى وقد قدمنا انه اذا كان له مال غائب وأمكنه الشراء بثمن مؤجل وجب عليه الشراء بخلاف ما اذا وجد من يقرضه فانه لا يجب عليه لان الاجل لازم ولا مطالبة قبل حلوله بخلاف القرض قيد بالماء لان العاري اذا قدر على شراء الثوب (قوله ولو أكثره مجروحا تيمم وبعكسه يغسل) أي لو كان أكثر أعضاء الوضوء منه مجروحا في الحدث الاصغر أو أكثر جميع بدنه في الحدث الاكبر تيمم واذا كان الصحيح أكثر من المجروح يغسل لان للاكثر حكم الكل ويمسح على الجراحة ان لم يضره والا فعلى الخرقة وقد اختلف في حد الكثرة فمنهم من اعتبر من حيث عدد الاعضاء ومنهم من اعتبر الكثرة في نفس كل عضو فلو كان برأسه ووجهه ويديه جراحة والرجل لا جراحة بها يتيمم سواء كان الاكثر من أعضاء الجراحة جريحا أو صحيحا والآخرون قالوا ان كان الاكثر من كل عضو من أعضاء الوضوء المذكورة جريحا فهو الكثير الذي يجوز معه التيمم والا فلا كذا في فتح القدير من غير ترجيح وفي الحقائق المختار اعتبار الكثرة من حيث عدد الاعضاء ولا يخفى ان الخلاف انما هو في الوضوء وأما في الغسل فالظاهر ان يكون المراد أكثر البدن صحيحا أو جريحا الاكثرية من حيث المساحة فلو استويا لا رواية فيه واختلف المشايخ منهم من قال يتيمم ولا يستعمل الماء أصلا وقيل يغسل

وان لم يعطه الا بثمن مثله وله ثمنه لا يتيمم والا تيمم ولو أكثره مجروحا تيمم وبعكسه يغسل

اذا كان يمكنه غسل الصحيح بدون اصابة الموضع الجريح بالماء أما اذا كان لا يمكنه غسله الا باصابة الماء للجريح على وجه يضره فانه يتيمم ففي الخانية وغيرها الجنب اذا كان به جراحات في عامة جسده وهو لا يستطيع غسل الجراحة ويستطيع غسل ما بقي فانه يتيمم ويصلي لانه لو غسل غير موضع الجراحة ربما يصل الماء اليها فيضره لا جرم لو أمكنه أن يغسل غير موضع الجراحة ويمسح على الجراحة بالماء ان كان لا يضره المسح أو يعصبها بخرقة ويمسح على الخرقة فعل وان كان أكثر أعضائه صحيحا بان كانت الجراحة على رأسه وسائر جسده صحيح فانه يدع الرأس ويغسل سائر الاعضاء اه كذا في شرح المنية لابن أمير حاج فأفاد ان الجراحة لو كانت بظهره مثلا بحيث لو غسل ما فوقها أصابها الماء لا يلزمه غسله وأفاد أيضا أنه لو كان لا يمكنه مسح الجراحة الا اذا عصبها لزمه تعصيبها ومسح العصابة (قوله أما في الغسل الخ)
٧ (قوله وسنذكر المسئلة أيضا) أقول هذه العبارة من هنا الى قوله لما يفيده كلام أخيه لم يكتبها المؤلف فيما سوده على هامش البحر ولكن رأيتها بخطه فيما بيضه ورأيت أيضا قد كتب فيما سوده على هامش البحر بعد قوله فالانسب لا يجب ما صورته لكن جزم في متن مواهب الرحمن بالتسوية بين الثوب والماء اه ما رأيته

الصحيح ويمسح على الباقي واختار القول الاول في الاختيار وقال انه أحسن وفي الخلاصة انه الاصح وفي فتح القدير تبعا للزيلعي انه الاشبه بالفقه وهو المذكور في النوادر واختار في المحيط الثاني وقال وهو الاصح وفي فتاوى قاضيخان وهو الصحيح ولا يخفى انه أحوط فكان أولى وفي القنية والمبتغى بالغين المعجمة بيده قروح يضره الماء دون سائر جسده يتيمم اذا لم يجد من يغسل وجهه وقيل يتيمم مطلقا اه فهذا يفيد ان قولهم اذا كان الاكثر صحيحا يغسل الصحيح محمول على ما اذا لم يكن باليدين جراحة كما لا يخفى (قوله ولا يجمع بينهما) أي لا يجمع بين التيمم والغسل لما فيه من الجمع بين البدل والمبدل ولا نظير له في الشرع فيكون الحكم للاكثر بخلاف الجمع بين التيمم وسؤر الحمار لان الفرض يتأدى باحدهما لا بهما فجمعنا بينهما لمكان الشك وكما لا جمع بين التيمم والغسل لا جمع بين الحيض والاستحاضة ولا بين الحيض والنفاس ولا بين الاستحاضة والنفاس ولا بين الحيض والحبل ولا بين الزكاة والعشر ولا بين العشر والخراج ولا بين الفطرة والزكاة ولا بين الفدية والصوم ولا بين القطع والضمان ولا بين الجلد والنفي ولا بين القصاص والكفارة ولا بين الحد والمهر ولا بين المتعة والمهر وغيرها من المسائل الآتية في مواضعها ان شاء الله تعالى وما وقع في خزانة الفقه لابي الليث ان عشرة لا تجتمع مع عشرة فليس للحصر كما لا يخفى ﴿فروع﴾ رجل تيمم للجنابة وصلى ثم أحدث ومعه من الماء قدر ما يتوضأ به فانه يتوضأ به لصلاة أخرى فان توضأ به ولبس خفيه ثم مر بالماء ولم يغتسل حتى صار عادما للماء ثم حضرت الصلاة ومعه من الماء قدر ما يتوضأ به فانه يتيمم ولا يتوضأ فان تيمم ثم حضرت الصلاة الاخرى وقد سبقه الحدث فانه يتوضأ به وينزع خفيه وان لم يكن مر بماء قبل ذلك مسح على خفيه وفاقد الطهورين في المصر بان حبس في مكان نجس ولم يجد مكانا طاهرا ولا ماء طاهرا ولا ترابا طاهرا لا يصلي حتى يجد أحدهما وقال أبو يوسف يصلي بالايماء تشبها بالمصلين قال بعضهم انما يصلي بالايماء على قوله اذا لم يكن الموضع يابسا أما اذا كان يابسا يصلي بركوع وسجود ومحمد في بعض الروايات مع أبي حنيفة وأجمعوا ان الماشي لا يصلي وهو يمشي والسابح لا يصلي وهو يسبح ولا السائف وهو يضرب بالسيف وان خاف فوت الوقت وهذا اذا لم يمكنه ان ينقر الارض أو الحائط بشئ فان أمكنه يستخرج التراب الطاهر ويصلي بالاجماع كذا في الخلاصة وجعل في المبسوط المسائل المجمع عليها مختلفا فيها اذا أحدث الامام في صلاة الجنازة قال ابن الفضل ان استخلف متوضئا ثم تيمم وصلى خلفه أجزأه في قولهم جميعا وان تيمم هذا الذي أحدث وأم وأتم جازت صلاة الكل في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعلى قول محمد وزفر صلاة المتوضئين فاسدة وصلاة المتيممين جائزة وهذه المسئلة دليل على ان في صلاة الجنازة يجوز البناء والاستخلاف ويصح فيها اقتداء المتوضئ بالمتيمم كما في غيرها من الصلاة كذا في فتاوى قاضيخان من التيمم وفي الخلاصة من كتاب الصلاة في صحة الاقتداء وأما اقتداء المتوضئ بالمتيمم في صلاة الجنازة فجائزة بلا خلاف اه وذكر الجلابي في كتاب الصلاة له ان من به وجع في رأسه لا يستطيع معه مسحه يسقط فرض المسح في حقه اه وهذه مسئلة مهمة أحببت ذكرها لغرابتها وعدم وجودها في غالب الكتب وقد أفتى بها الشيخ سراج الدين قارئ الهداية أستاذ المحقق كمال الدين بن الهمام وبه اندفع ما كان قد توهم قبل الوقوف على هذا النقل انه يتيمم لعجزه عن استعمال الماء وليس بعد النقل الا الرجوع اليه ولعل الوجه فيه أن يجعل عادما لذلك العضو حكما فتسقط وظيفته كما في المعدوم حقيقة بخلاف ما اذا كان ببعض الاعضاء المغسولة جراحة فانه يغسل الصحيح ويمسح على الجريح لان المسح عليه كالغسل

نقله العلامة نوح أفندي عن حواشي العلامة قاسم على شرح المجمع (قوله وبه اندفع ما كان قد توهم قبل الوقوف على هذا النقل الخ) الذي قد كان توهم ذلك العلامة عبد البر بن الشحنة فانه ذكر عبارة الجلابي في شرحه على الوهبانية ونظمها بقوله
ويسقط مسح الرأس عمن برأسه * من الداء ما إن بله يتضرر
ثم قال وكان يقع في نفسي قبل وقوفي على هذا النقل انه يتيمم لعجزه عن استعمال الماء وليس بعد

ولا يجمع بينهما

النقل الا الرجوع ولعل الوجه فيه انه يجعل عادما لذلك العضو حكما فتسقط وظيفته كما في المعدوم حقيقة والله تعالى أعلم (قوله وليس بعد النقل الخ) يوهم ان التيمم غير منقول مع أنه منقول أيضا ففي الفيض للكركي عن غريب الرواية من برأسه صداع من النزلة ويضره المسح في الوضوء أو الغسل في الجنابة يتيمم والمرأة لو ضرها غسل رأسها في الجنابة أو الحيض تمسح على شعرها ثلاث مسحات بمياه مختلفة وتغسل باقي جسدها اه قال في الفيض وهو عجيب

المسألتحته ولان التيمم مسح فلا يكون بدلا عن مسح والغسل بدل عن غسل والرأس ممسوح ولهذا لم يكن التيمم فى الرأس وسيأتى فى آخر باب المسح على الخفين لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى وفى القنية مسافران انتهيا الى ماء فزعم أحدهما نجاسته فتيمم وزعم الآخر طهارته فتوضأ ثم جاء متوضئ بماء مطلق وأمهما ثم سبقه الحدث فى صلاته فذهب قبل الاستخلاف وأتم كل واحد منهما صلاة نفسه ولم يقتد بصاحبه جاز لانه يعتقد ان صاحبه محدث وبه أفتى أئمة بلخ وهو حسن اه

﴿باب المسح على الخفين﴾

ذكره بعد التيمم لان كلا منهما طهارة مسح وقدمه عليه لثبوته بالكتاب وهذا ثابت بالسنة على الصحيح كما سيأتى والمسح لغة امرار اليد على الشئ واصطلاحا عبارة عن رخصة مقدرة جعلت للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها والخف فى الشرع اسم للمتخذ من الجلد الساتر للكعبين فصاعدا وما ألحق به وسمى الخف خفا من الخفة لان الحكم خف به من الغسل الى المسح ثم يحتاج هنا الى معرفة ستة أشياء أحدها معرفة أصل المسح والثانى معرفة مدته والثالث معرفة الخف الذى يجوز عليه المسح والرابع معرفة ما ينتقض به المسح والخامس معرفة حكمه اذا انتقض والسادس معرفة صورته وقد ذكرها المصنف فبدأ بالاول فقال (صح) أى جاز المسح على الخفين والصحة فى العبادات على ما فى التوضيح كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا أوليا اتفاقا هو المقصود الدنيوى وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروى لكنه غير مقصود فى مفهومه اعتبارا أوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو أتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر فى مفهومه اعتبارا أوليا هو المقصود الاخروى وان كان يتبعه المقصود الدنيوى كتفريغ الذمة ونحوه اه واختلف مشايخنا هل جوازه ثابت بالكتاب أو بالسنة فقيل بالكتاب عملا بقراءة الجر فانها لما عارضت قراءة النصب حملت على ما اذا كان متخففا وحملت قراءة النصب على ما اذا لم يكن متخففا واختاره فى غاية البيان وقال الجمهور لم يثبت بالكتاب وهو الصحيح بدليل قوله الى الكعبين لان المسح غير مقدر بهذا بالاجماع والصحيح أن جوازه ثبت بالسنة كذا ذكره المصنف فى المستصفى واختاره صاحب المجمع معللا بان الماسح على الخف ليس ماسحا على الرجل حقيقة ولا حكما لان الخف اعتبر مانعا سراية الحدث الى القدم فهى طاهرة وما حل بالخف أزيل بالمسح فهو على الخف حقيقة وحكما وحملوا قراءة الجر عطفا على المغسول والجر للمجاورة وقد جاءت السنة بجوازه قولا وفعلا حتى قال أبو حنيفة ما قلت بالمسح حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار وعنه أخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لان الآثار التى جاءت فيه فى حيز التواتر وقال أبو يوسف خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته وقال أحمد ليس فى قلبى شئ من المسح فيه أربعون حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رفعوا وما وقفوا وعن الحسن البصرى أدركت سبعين نفرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرون المسح على الخفين ومن لم ير المسح عليهما جائزا من الصحابة فقد صح رجوعهم كابن عباس وأبى هريرة وعائشة وقال شيخ الاسلام الدليل على ان منكر المسح ضال مبتدع ما روى ان أبا حنيفة سئل عن مذهب أهل السنة والجماعة فقال هو أن تفضل الشيخين وتحب الختنين وترى المسح على الخفين وانما لم يجعله واجبا لان العبد مخير بين فعله وتركه كذا قالوا وينبغى أن يكون المسح واجبا فى مواضع منها اذا كان معه ماء لو غسل به رجليه لا يكفى وضوءه ولو مسح على الخفين يكفيه فانه يتعين عليه المسح ومنها ما لو خاف خروج الوقت لو غسل رجليه فانه يمسح ومنها اذا خاف فوت الوقوف

﴿باب المسح على الخفين﴾ (قوله واصطلاحا عبارة الخ) قال فى النهر الاولى أن يقال هو اصابة اليد المبتلة الخف أو ما يقوم مقامها فى الموضع المخصوص فى المدة الشرعية (قوله هو أن تفضل الشيخين وتحب الختنين) المراد من الشيخين سيدنا أبو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما ومن الختنين سيدنا عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما

﴿باب المسح على الخفين﴾ صح

(قوله وانما لم يجعله) أى المصنف

(قوله فينبغي ان لا يكون مشروعا) اى ان لا يكون الغسل الذى هو الاصل (قوله ما دام متخففا ايضا) لفظ ايضا مستدرك كما لا يخفى (قوله ووزانه فى الظهيرية بلا فرق) قال فى الشرنبلالية يمكن أن يقال ان نفى الفرق فيه تأمل وان الاوجهية انما هى على ما اذا خاض الماء لا على ما اذا تكلف وغسل رجليه داخله ولم يحكم ذلك الفرع بالاجزاء بالخوض فيما ذكر صريحا ببطلان المسح ووجه التأمل هو انه قد حكم انه لم يرتفع الحدث بغسل الرجل داخل الخف لكونه كغسل ما لم يجب فلم يقع معتدا به ثم حكم بصحته بعد تمام المدة فلم يوجب النزع لحصول الغسل داخل الخف وهذا يؤيد ثبوت الفرق اه ويؤيد ما ذكره فى دفع الاوجهية ان الزيلعي ذكر الاجزاء فى مسئلة ما لو تكلف وأما مسئلة ما لو خاض فقال فيها بطل المسح ولم يذكر الاجزاء فيها ويرد على المحقق أيضا فى قوله والاوجه الخ انه يدل على جواز الصلاة به لابتلال ظاهر الخف لا لغسل الرجل وهذا يناقض

بعرفة لو غسل رجليه ولم أر من صرح بهذا من أئمتنا لكنى رأيته فى كتب الشافعية وقواعدنا لا تاباه كما لا يخفى ولم يجعله مستحبا لان من اعتقد جوازه ولم يفعله كان أفضل لاتيانه بالغسل اذ هو أشق على البدن قال فى التوشيح وهذا مذهبنا وبه قال الشافعي ومالك ورواه ابن المنذر عن عمر بن الخطاب والبيهقى عن أبى أيوب الانصارى أيضا وقال الشعبى والحكم وحماد والامام أبو الحسن الرستغفنى من اصحابنا ان المسح أفضل وهو أصح الروايتين عن احمد اما لنفى التهمة عن نفسه لان الروافض والخوارج لا يرونه واما للعمل بقراءة النصب والجر وعن أحمد انهما سواء وهو اختيار ابن المنذر احتج من فضل المسح بقوله عليه السلام فى حديث المغيرة بهذا أمرنى ربى رواه أبو داود والامر اذا لم يكن للوجوب كان للندب ولنا حديث على قال رخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث ذكره ابن خزيمة فى صحيحه وكذا فى حديث صفوان ذكر الرخصة والاخذ بالعزيمة أولى فان قيل فهذه رخصة اسقاط لما عرف فى أصول الفقه فينبغى أن لا يكون مشروعا ولا يثاب على اتيان العزيمة ههنا اذ لا تبقى العزيمة مشروعة اذا كانت الرخصة للاسقاط كما فى قصر الصلاة قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا أيضا والثواب باعتبار النزع والغسل واذا نزع صارت مشروعة وسقط سبب الرخصة فى حقه أيضا فكان هذا نظير من ترك السفر سقط عنه سبب رخصة سقوط القصر وليس لاحد أن يقول ان تارك السفر آثم اه وهكذا أجاب النسفى وشراح الهداية وأكثر الاصوليين ومبنى السؤال على انه رخصة اسقاط ومنعه الشارح الزيلعى رحمه الله وخطأهم فى تمثيلهم به فى الاصول لان المنصوص عليه فى عامة الكتب انه لو خاض ماء بخفه فانغسل أكثر قدميه بطل المسح وكذا لو تكلف غسلهما من غير نزع أجزأه عن الغسل حتى لا يبطل بمضى المدة فعلم ان العزيمة مشروعة مع الخف اه ودفعه المحقق العلامة فى فتح القدير بان مبنى هذه التخطئة على صحة هذا الفرع وهو منقول فى الفتاوى الظهيرية لكن فى صحته نظر فان كلمتهم متفقة على ان الخف اعتبر شرعا مانعا سراية الحدث الى القدم فتبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف فيزال بالمسح وبنوا عليه منع المسح للمتيمم والمعذورين بعد الوقت وغير ذلك من الخلافيات وهذا يقتضى ان غسل الرجل فى الخف وعدمه سواء اذا لم يبتل معه ظاهر الخف فى انه لم يزل به الحدث لانه فى غير محله فلا تجوز الصلاة به لانه صلى مع حدث واجب الرفع اذ لو لم يجب والحال انه لا يجب غسل الرجل جازت الصلاة بلا غسل ولا مسح فصار كما لو ترك ذراعيه وغسل محلا غير واجب الغسل كالفخذ ووزانه فى الظهيرية بلا فرق لو أدخل يده تحت الجرموقين فمسح على الخفين وذكر فيها

قوله ثم اذا انقضت المدة الخ واعترضه العلامة الحلبى أيضا أولا بان هذا التوجيه انما يتأتى على تقدير انغسال الرجلين كلتيهما على التمام مع ابتلال قدر الفرض من ظاهر الخفين مع عدم بطلان المسح والمذكور فى ذلك الفرع انغسال أكثر الرجل وبطلان المسح ووجوب نزع الخفين وغسل الرجلين وفى قاضيخان انغسال احدى الرجلين وبطلان المسح كذلك وهذا كله ينافى ما قاله وثانيا بانا نفرق بين غسل الرجلين مع بقاء التخفف ومسح الخف مع بقاء الجرموق حيث اعتبر الغسل فى الاول وبطل مسح الخف به ولم يعتبر المسح فى الثانى بان مسح الخف بدل عن الغسل ولا بقاء للبدل مع وجود الاصل ومسح الجرموق ليس بدلا عن مسح الخف بل هو بدل عن الغسل أيضا فعند تقرر الوظيفة لا يعتبر البدل الآخر انه فليتامل وحينئذ فلا يكون وزان الاول وزان الثانى اه واعترضه أيضا فقال قوله لانه فى غير محله غير مسلم وقوله اذ لو لم يجب الخ قلنا عدم وجوب غسل الرجل عينا لا يستلزم وجوب المسح عينا لجواز كون الواجب أحدهما لا على التعيين كسائر الواجبات المخيرة وتشبيهه بترك الذراعين وغسل الفخذ غير صحيح على ما لا يخفى وأما الجواب عن قوله ان كلمتهم متفقة الخ فهو ان الخف انما اعتبر مانعا سراية الحدث ترخيصا لدفع الحرج اللازم بايجاب الغسل عينا فاذا حصل الغسل زال الترخص لزوال سببه المختص هو به فقدر حلول الحدث قبيل الغسل محل الغسل فى محله فليتأمل فلا محيص حينئذ عن اشكال الزيلعى على أهل الاصول وأما اعتراضه

على الفرع المذكور فانما يتم على تقدير صحة تقبيلهم وعدم صحة اعتراضه عليهم فليتامل انتهى (قوله وتحقيق جوابه) أى جواب صاحب الكافى الامام النسفى كما يعلم من الدرر وكان ينبغى للمؤلف أن يأتى بصيغة الجمع حيث لم ينقل العبارة بعينها كما قال أولا لان مرادهم ولم يقل لان مراده (قوله اثم) قال فى الشرنبلالية فى تأثيمه نظر لا يخفى (قوله والعجب الخ) أجاب عنه العلامة الحلبي فقال بعد نقله ماسبق عن صاحب الدرر أقول ماقاله من المراد بالمشروعية وهو الجواز بحيث يترتب عليه الثواب غير مسلم فان أئمتنا انما يريدون بمشروعية الفعل الجواز بحيث يترتب عليه أحكامه غير ان الثواب من جملة أحكام الفعل الذى يقصد به العبادة فغسل الرجل حال التخفف لو لم يكن مشروعا لما ترتب عليه حكمه من جواز الصلاة وغيرها مما تشترط له الطهارة واستدلاله بتنظيره من قصر الصلاة غير صحيح فان المسافر اذا صلى أربعا وقعد على رأس الركعتين لا يكون آتيا بالعزيمة وليس فى وسعه ذلك لان فرضه ركعتان لا يطيق الزيادة عليهما فرضا كما لا يطيق المقيم الزيادة على الاربع فرضا وانما يتم فرضه ركعتين فحسب واثم لبناء النفل وهو الركعتان الاخريان على تحريمة الفرض لا لانه أتى بالعزيمة مع عدم جوازها واباحتها له بخلاف التخفف الذى انغسل أكثر رجله حيث اعتبر الغسل شرعا وترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية وهو بطلان ١٧٥ المسح ولزوم نزع الخف لاتمام الغسل

انه لم يجز وليس الا لانه فى غير محل الحدث والاوجه فى ذلك الفرع كون الاجزاء اذا خاض النهر لابتلال الخف ثم اذا انقضت المدة انما لا يتقيد بها لحصول الغسل بالخوض والنزع انما وجب للغسل وقد حصل اه وظاهره تسليم التخطئة لو صح الفرع وقد رد بعض المحققين التخطئة على تقدير صحة الفرع أيضا بان هذا سهو وقع من الزيلعى لان مرادهم بالمشروعية الجواز فى نظر الشارع بحيث يترتب عليه الثواب لان يترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية يدل عليه تنظيرهم بقصر الصلاة فان أتى بالعزيمة بان صلى أربعا وقعد على الركعتين يأثم مع ان فرضه يتم وتحقيق جوابه ان المترخص مادام مترخصا لا يجوز له العمل بالعزيمة فاذا زال الترخص جاز له ذلك فان المسافر مادام مسافرا لا يجوز له الاتمام حتى اذا افتتحها بنية الاربع يجب قطعها والافتتاح بالركعتين لما سيأتى فى صلاة المسافر فاذا افتتحها بنية ثنتين ونوى الاقامة اثناء الصلاة تحولت الى الاربع فالمتخفف مادام متخففا لا يجوز له الغسل حتى اذا تكلف وغسل رجليه من غير نزع أثم وان اجزأه عن الغسل واذا نزع الخف وزال الترخص صار الغسل مشروعا يثاب عليه والعجب ان هذا مع وضوحه لمن تدرب فى كتب الاصول كيف خفى على فحل من العلماء الفحول اه واعلم ان العزيمة ما كان حكما أصليا غير مبنى على اعذار العباد والرخصة ما بنى على اعذار العباد وهو الاصح فى تعريفهما عند الاصوليين كما عرف فيه واعلم ان فى تتمة الفتاوى الصغرى وفى فتاوى الشيخ الامام أبى بكر محمد بن الفضل انه اذا ابتل قدمه لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان

ولو قدر انه غسل كلتا الرجلين متخففا لم يترتب عليه انه لا ينتقض بتمام المدة ولا بنزع الخف مع جواز الافعال التى تشترط لها الطهارة به فثبت مشروعية الغسل حال التخفف بمعنى تصور وجوده شرعا وتحققه بخلاف الاتمام واعتراض الزيلعى على اهل الاصول مقرر وهذا كله على تقدير صحة الفرع الذى ذكره وهو منقول فى الفتاوى الظهيرية وغيرها اه قال بعض الفضلاء وحاصله منع كون المسح رخصة اسقاط واثبات انه من النوع الثانى من الرخصة وهو مايرخص مع قيام السبب كفطر المسافر وفى هذا النوع يجوز العمل بالعزيمة مع وجود الترخص لان المسافر يجوز له أن يصوم فى حال السفر ويثاب عليه فالمتخفف اذا غسل رجليه حال التخفف يكون مشروعا ويثاب عليه اذ لو لم يكن مشروعا لما بطل مسحه اذا خاض الماء ودخل فى الخف ولما ترتب عليه حكمه وأنت خبير اذا تأملت كلام المحقق كمال الدين وكلام صاحب الدرر علمت أن تنظير كل منهما فى اشكال الزيلعى بلحظ غير الملحظ الآخر فمحصل ماقاله المحقق منع صحة كلام الزيلعى ومنع صحة الفرع الذى استند اليه ومحصل ماقاله صاحب الدرر صحة كلامه فى ذاته ومنع وروده على النسفى والعلامة الحلبى منع منعه وأثبت وروده عليه وعلى من قال بقوله ورد كلام المحقق والله تعالى الموفق اه ملخصا لكن لا يخفى عليك مافى كلام الزيلعى والحلبى من نفى رخصة الاسقاط وادعاء ان ذلك من النوع الثانى فان حكمه كما ذكر فى الاصول ان الاخذ بالعزيمة أولى كفطر المسافر والغسل حال التخفف ليس كذلك ولهذا قال العلامة محمد القهستانى فى شرحه على مختصر الوقاية وليس من رخصة الترفية فى شئ اذ المعنى رخصة مخففة لجواز التاخير عن وقته للعذر وان كان الافضل أن لا يؤخر كقصر المسافر فلو كان منها لزم أن يكون غسل المتخفف أفضل من مسحه ولا يخفى مافى المقام من الكلام الوافى لتحقق مافى الهداية والكافى فمن قال ان المسح رخصة ترفية عندهما فقد دل كلامه على بعده من فهم كلام الفحول كما

دل على قصر باعه في علم الاصول اه (قوله فقد علمت صحة ما بحثه المحقق الخ) قال في الشرنبلالية قلت لكن لا يلزم من وجود فرع يخالف فرعا غيره بطلانه كيف وقد ذكره قاضيخان في فتاواه بقوله ماسح الخف اذا دخل الماء خفه وابتل من رجله قدر ثلاثة أصابع أو أقل لا يبطل مسحه لان هذا القدر لا يجزئ عن غسل الرجل فلا يبطل به حكم المسح وان ابتل به جميع القدم وبلغ الكعب بطل المسح مروي ذلك

عن أبي حنيفة رحمه الله اه وذكره أيضا في التاتارخانية ثم قال ويجب غسل الرجل الاخرى ذكره في حيرة الفقهاء وعن الشيخ الفقيه أبي جعفر اذا أصاب الماء أكثر احدى رجليه ينقض مسحه ويكون بمنزلة الغسل وبه قال بعض المشايخ وفي الذخيرة وهو الاصح م وبعض مشايخنا قالوا لا ينتقض المسح على كل حال وقال الزيلعي في

ولو امرأة لا جنبا

نواقض المسح وذكر المرغيناني ان غسل أكثر القدم ينقضه في الاصح اه فهذا نص على صحة هذا الفرع وضعف ما يقابله اه كلامه (قوله وتعقبه تلميذه الخ) قال في الشرنبلالية أجاب شيخنا العلامة المحبي أدام الله تعالى نفعه عن هذا منع بان صحة الغسل داخل الخف الآن انما هو باعتبار المانع فاذا زال المانع عمل المقتضى عمله لحصوله بعد الحدث في الحقيقة حالة التخفيف فاذا نزع وتمت المدة لا يجب الغسل لظهور عمل المقتضى الآن اه (قوله فاذا أحدث بعد ذلك الى قوله لانه عاد جنبا) قال العلامة الحلبي في شرح المنية ما ذكره ليس بسديد لان الرجل بعد غسلها اذ ذاك لا تعود جنابتها برؤية الماء ولا يلزم غسلها مرة أخرى لاجل

المسح ويوافقه ما في شرح الزاهدي في سياق نقله عن البحر المحيط وعن أبي بكر العياضي لا ينتقض وان بلغ الماء الركبة اه ٧ لكن ذكر في خير مطلوب لبس خفيه على الطهارة ومسح عليهما فدخل الماء احداهما ان وصل الكعب حتى صار جميع الرجل مغسولا ولا يجب غسل الاخرى وان لم يبلغ الكعب لا ينتقض مسحه وان أصاب الماء أكثر احدى رجليه اختلاف فيه فقد علمت صحة ما بحثه المحقق في فتح القدير غير انه أقر القائل بانه اذا انقضت المدة ولم يكن محدثا لا يجب عليه غسل رجليه على هذا القول وتعقبه تلميذه العلامة ابن أمير حاج بانه يجب عليه غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما أو انقضت المدة وهو غير محدث لان عند النزع أو انقضاء المدة يعمل ذلك الحدث السابق عمله من السراية الى الرجلين وقتئذ فيحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ للاجماع على ان المزيل لا يظهر عمله في حدث طار بعده فليتأمل اه (قوله ولو امرأة) أي ولو كان الماسح امرأة لاطلاق النصوص وقدمنا ان الخطاب الوارد في أحدهما يكون واردا في حق الآخر ما لم ينص على التخصيص وأشار به الى انه يجوز للعاجنة ولغيرها سفرا أو حضرا (قوله لا جنبا) أي لا يجوز المسح على الخفين لمن وجب عليه الغسل والمحققون على ان الموضع موضع النفي فلا حاجة الى التصوير وحاصله انه اذا أجنب وقد لبس على وضوء وجب نزع خفيه وغسل رجليه وذكر شمس الائمة ان الجنابة ألزمته غسل جميع البدن ومع الخف لا يتأتى ذلك وفي الكفاية صورته توضأ ولبس جوربين مجلدين ثم أجنب ليس له أن يشدهما ويغسل سائر جسده مضطجعا ويمسح عليه اه وبهذا اندفع ما في النهاية من انه لا يتأتى الاغتسال مع وجود الخف ملبوسا وقيل صورته مسافر أجنب ولا ماء عنده فتيمم ولبس ثم أحدث ووجد ماء يكفي وضوءا لا يجوز له المسح لان الجنابة سرت الى القدمين والتيمم ليس بطهارة كاملة فلا يجوز له المسح اذا لبسهما على طهارته فينزعهما ويغسلهما فاذا فعل ولبس ثم أحدث وعنده ماء يكفي للوضوء توضأ ومسح لان هذا الحدث يمنعه الخف السراية لوجوده بعد اللبس على طهارة كاملة فلو مر بعد ذلك بماء كثير عاد جنبا فاذا لم يغتسل حتى فقده تيمم له فاذا أحدث بعد ذلك وعنده ماء يكفي للوضوء توضأ وغسل رجليه لانه عاد جنبا فان أحدث بعد ذلك وعنده ماء للوضوء فقط توضأ ومسح وعلى هذا تجري المسائل وقد ذكر شراح الهداية ان هذا تكلف غير محتاج اليه وفي فتح القدير انه يفيد انه يشترط لجواز المسح كون اللبس على طهارة الماء لا طهارة التيمم وعلله بان طهارة التيمم ليست بطهارة كاملة فان أريد بعدم كمالها عدم الرفع عن الرجلين فهو ممنوع وان أريد عدم اصابة الرجلين في الوظيفة حسا فممنوع تأثيره في نفي الكمال المعتبر في الطهارة التي يعقبها اللبس ويمكن أن يوجه الحكم المذكور بان المسح على خلاف القياس وانما ورد من فعله صلى الله عليه وسلم على طهارة الماء ولم يرد من قوله ما يوسع مورده فيلزم فيه الماء قصرا على مورد الشرع وحديث صفوان صريح في منعه للجنابة اه وهو ما رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان وابن خزيمة بسند صحيح عن صفوان بن عسال قال كان رسول الله صلى

الله

٧ (قوله لكن الى قوله اختلاف فيه) هكذا موجود ببعض النسخ فأثبتناه على طبقه ولكن الانسب تأخير ذلك عن التفريع كما لا يخفى على المتأمل اه مصححه

الله عليه وسلم يأمرنا اذا كنا سفرا أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليها الا عن جنابة ولكن عن بول وغائط ونوم وروى الامن جنابة في كتب الحديث المشهورة وروى بحرف النفي وكلاهما صحيح ولكن المشهور رواية الا الاستثنائية ووقع في كتب الفقه ولكن عن بول أو غائط أو نوم باو والمشهور في كتب الحديث بالواو وكذا ذكر النووي وفي معراج الدراية معزيا الى المجتبى سالت استاذي نجم الائمة البخاري عن صورته فقال توضأ ولبس خفيه ثم أجنب ليس له ان يشد خفيه فوق الكعبين ثم يغتسل ويمسح وماذكروا من الصور ليس بصحيح لان الجنابة لا تعود على الاصح اه ولم يتعقبه ولا يخفى ضعفه فانهم صرحوا بان التيمم ينتقض برؤية الماء فان كان جنبا وتيمم عادت الجنابة برؤية الماء وان كان محدثا عاد الحدث والذي يدلك على ان الصورة المتقدمة تكلف انها لا تناسب وضع المسئلة اذ وضعها عدم جواز المسح للجنب في الغسل وماذكر انما هو عدم جوازه في الوضوء فليتنبه لذلك وفي شرح منية المصلي قوله من كل حدث موجب للوضوء احترازا من الجنابة وما في معناها مما يوجب الغسل كالحيض على أصل أبي يوسف في حق المرأة اذا كانت مسافرة لان أقل الحيض عنده يومان وليلتان وأكثر اليوم الثالث والنفاس فانه لا ينوب المسح على الخفين في هذه الاحداث عن غسل الرجلين لعدم جعل الخف مانعا من سرايتها الى الرجل شرعا كما صرح به في الجنابة حديث صفوان المتقدم ويقاس الحيض والنفاس في ذلك عليها ان لم يكن فيهما اجماع اه وانما جعل الحيض مبنيا على أصل أبي يوسف لظهور انه لا يتأتى على أصلهما فانها اذا توضأت ولبست الخفين ثم أحدثت وتوضأت ومسحت ثم حاضت كان ابتداء المدة من وقت الحدث فاذا انقطع الدم لثلاثة أيام انتقض المسح قبلها فلا يتصور ان يمنع المسح لاجل غسل الحيض لانه امتنع لانتقاضه بمضي المدة وان لبستهما في الحيض فغسل الرجلين واجب لفوات شرط المسح وهو لبس الخفين على طهارة والمقصود تصوير المسئلة بحيث لا يكون مانع من مسح الخفين سوى وجوب الاغتسال وصورة عدم مسح النفساء انها لبست على طهارة ثم نفست وانقطع قبل ثلاثة وهي مسافرة أو قبل يوم وليلة وهي مقيمة (قوله ان لبسهما على وضوء تام وقت الحدث) يعني المسح جائز بشرط ان يكون اللبس على طهارة كاملة وقت الحدث وذكره التمام لدفع توهم النقصان الذاتي له كما اذا بقي لمعة لم يصبها الماء لا للاحتراز عن طهارة أصحاب الاعذار بالنسبة الى ما بعد الوقت اذا توضؤا ولبسوا مع وجود الحدث الذي ابتلوا به كما مشى عليه غير واحد من المشايخ وعن طهارة التيمم وبنبيذ التمر على القول بتعين الوضوء به عند وجوده وفقد الماء المطلق الطهور فانه في الحقيقة لا نقص في شئ من هذه الطهارات بل هي ما بقي شرطها كالتي بالماء

تلك الجنابة كما لو غسلهما أولا ثم لبس الخف ثم أكمل الغسل وانما حل بهما بعد الغسل حدث والمسح لاجل الحدث جائز وصرح في الخلاصة ان الجنب اذا اغتسل وبقي على جسده لمعة فلبس الخف ثم غسل اللمعة ثم أحدث يمسح اه ولا فرق بين بقاء لمعة أو أكثر في بقاء الجنابة وقد لبس الخف وهي باقية ببقاء اللمعة وجوز له المسح فكذا يجوز في الصورة المذكورة فليتامل (قوله وروى الامن جنابة) قال بعض المحققين تقرير هذا الاستثناء والاستدراك الحاصلين بالا ولكن هو ان الاستثناء من النزع لانه أرخص لهم المسح مع ترك النزع ثم استثنى منه الجنابة فكأنه قال لا تنزعوها الا عند غسل الجنابة ثم قال مستدركا لكن عن بول أو غائط أو نوم فلا تنزعوها او بيان ذلك ان قوله الامن جنابة تقديره أمرنا ان ننزعها من جنابة وهذه جملة ايجابية فلما أراد أن يستدرك جاء بجملة فقال لكن لا ننزعها من غائط و بول ونوم وفائدة هذا الاستدراك تبيين الحالات التي تضمنتها الرخصة وأنها انما جاءت في مثل هذه الاحداث خاصة

ان لبسهما على وضوء تام وقت الحدث

لا في الجنابة وهذا التقدير وان كان مرادا فانه في حالة الايجاب لا بد من ذكر الجملة بتمامها وانما جاز حذفها في مثل هذا الموضع لدلالة الحال عليه ووجه الدلالة من وجهين أحدهما ان قوله أمرنا أن لا ننزع خفافنا الامن جنابة وان كان معناه الايجاب الا انه على نفي والاستدراك من النفي لا يحتاج الى ذكر الجملة بعده والثاني ان قوله من غائط يستدعي عاملا يتعلق به حرف الجر وأقرب ما يضمر له من العوامل فعل دل الفعل الظاهر عليه وهو النزع فكان التقدير لكن لا ننزعها من غائط و بول ونوم وهذه معان دقيقة لا يدركها كثير من الافهام (قوله ولا يخفى ضعفه الخ) قد يقال معنى قوله لان الجنابة لا تعود أي جنابة أعضاء الوضوء المغسولة لا تعود بمعنى انه سقط عنها فرض الغسل فلا يجب غسلها ثانيا وذلك لان قوله لان الجنابة لا تعود رد لقولهم الماراذا أحدث وعنده ماء للوضوء توضأ وغسل رجليه لانه عاد جنبا وقولهم قبله لان الجنابة سرت الى القدمين وحاصل الرد انه اذا كان عنده ماء للوضوء فقط لا تعود الجنابة اذ ليس قادرا على الماء الكافي للجنابة ولا تعود جنابة أعضاء

المطلق الطهور في حق الاصحاء وتحرير المسح لاصحاب الاعذار انه اذا كان العذر غير موجود وقت الوضوء واللبس فانه يمسح كالاصحاء حتى اذا كان مقيما فيوما وليلة من وقت الحدث العارض له على الطهارة المذكورة بعد اللبس وان كان مسافرا فثلاثة أيام ولياليها من وقت الحدث المذكور لان الحدث المذكور صادف لبسهما على طهارة كاملة مطلقا فجاز له المسح في الوقت و بعده الى تمام المدة بخلاف ما اذا لبس بطهارة العذر بان وجد العذر مقارنا للوضوء أو للبس أو لكليهما أو فيما بينهما واستمر على ذلك حتى لبس فانه حينئذ انما يمسح في الوقت كلما توضأ الحدث غير ما ابتلى به ولا يمسح خارج الوقت بناء على ذلك اللبس لان الحدث في هذه الصورة صادف بالنسبة الى الوقت لبسا على طهارة كاملة بدليل ان الشارع ألحق ذلك الحدث الذي ابتلى به بالعدم فيه حتى جوز له اداء الصلاة معه فيه وصادف بالنسبة الى خارج الوقت لبسا على غير طهارة بدليل ان الشارع لم يجوز له اداء الصلاة فيه وان لم يوجد منه حدث آخر فان هذه آية عمل الحدث السابق عمله اذ خروج الوقت ليس بحدث حقيقة بالاجماع فبان ان اللبس في حقه حصل لا على طهارة فلا جرم ان جاز له المسح في الوقت لا خارجه فحاصله انه لا يمسح بعد خروج الوقت في ثلاثة أحوال و يمسح في حال واحدة واما في الوقت فيمسح مطلقا كذا في النهاية وغيرها وشمل كلام المصنف صورا منها ان يبدأ بغسل رجليه ثم يلبسهما ثم يكمل الوضوء ومنها أن يتوضأ الا رجليه ثم يغسل واحدة و يلبس خفها ثم يغسل الاخرى ويلبسه ومنها ان يبدأ بلبس الخفين ثم يتوضأ الا رجليه ثم يخوض في الماء فتبتل رجلاه مع الكعبين أو عكسه بان ابتل رجلاه ثم توضأ وفي جميع هذه الصور يجوز له المسح اذا أحدث لتمام الطهارة وقت الحدث وان لم يوجد وقت اللبس فظهر بهذا ان قوله وقت الحدث قيد لا بد منه وبه يندفع ما ذكر في التبيين من انه زيادة بلا فائدة لان قوله ان لبسهما على وضوء يغني عنه لان اللبس يطلق على ابتداء اللبس وعلى الدوام عليه ولهذا يحنث بالدوام عليه في يمينه لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فيكون معناه ان وجد لبسهما على وضوء تام سواء كان ذلك اللبس ابتداء أو بالدوام عليه فلا حاجة الى تلك الزيادة اهـ ووجه دفعه ان الفعل دال على الحدث ولا دلالة له على الدوام والاستمرار قال المحقق التفتازاني في أول المطول الاسم يدل على الدوام والاستمرار والفعل انما يدل على الحقيقة دون الاستغراق اهـ فالمعنى ان الشرط حصول اللبس على طهر في الجملة عند اللبس بشرط ان تتم تلك الطهارة عند الحدث ولو لم يقيد التام بوقت الحدث لتبادر تقييده بوقت اللبس وحصول الطهر التام قبله كما هو مقتضى لفظة على و بعد ما قيد بوقت الحدث لم يبق احتمال تقييده بوقت اللبس وكون الفعل أطلق على الدوام في مسئلة اليمين انما هو بطريق المجاز والكلام في تبادر المعنى الحقيقي فلولا التقييد بوقت الحدث لتبادر الفهم الى المعنى الحقيقي فان قيل المفهوم من الكتاب عدم الجواز عند كون اللبس على طهر تام وقت اللبس مع انه ليس كذلك قلنا التام وقت الحدث أعم من التام فيه فقط والتام فيه وقبله أيضا والتام وقت اللبس يكون تاما وقت الحدث وقال الشافعي لا بد من لبسهما على وضوء تام ابتداء لما في الصحيحين عن المغيرة كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني أدخلتهما طاهرتين فمسح عليهما وأهويت بمعنى قصدت ولما أخرجه ابن حبان وابن خزيمة في صحيحيهما من حديث أبي بكرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما ونص الشافعي على ان اسناده صحيح والبخاري على انه حديث حسن والجواب ان معنى أدخلتهما أدخلت كل واحدة الخف وهي طاهرة

الوضوء فقط لان الاصح ان الحدث لا يتجزأ زوالا ولا ثبوتا وانما حل باعضاء الوضوء الحدث الاصغر فيكون ما ذكروه من الصورة من قبيل المسح للحدث والكلام في المسح للجنب فلذا كان ما صوروه ليس بصحيح (قوله فلولا التقييد بوقت الحدث الخ) وفائدته أيضا كما قال بعض المحققين التنصيص على موضع الخلاف وذلك شائع ذائع فالقيد ليس بضائع

لانهما اقترنا فى الطهارة والادخال لان ذلك غير متصور عادة وهذا كما يقال دخلنا البلد ونحن ركبان يشترط ان يكون كل واحد راكبا عند دخولها ولا يشترط ان يكون جميعهم ركبانا عند دخول كل واحد منهم ولا اقترانهم فى الدخول كذا أجاب فى التبيين وغيره لكن لا يصدق على الصورة الاخيرة التى ذكرناها وهى ما اذا بدأ بلبسهما ثم توضأ الى آخره نظرا الى ابتداء اللبس لا الى ما بعد الوضوء الكامل المشتمل على غسلهما بعد ذلك لكن أهل المذهب ليسوا معتدين بابتداء هذا اللبس فى هذه الصورة بل انما هم معتدون باستمراره لهما بعد الوضوء الكامل تنزيلا لاستمرار اللبس من وقته الى حين الحدث بعده بمنزلة ابتداء لبس جديد وجد الحدث بعده على طهارة كاملة لعلمهم ان المقصود وقوع المسح على خف يكون ملبوسا عند أول حدث يحدث بعد اللبس على طهارة كاملة وهذا المقصود موجود فى هذه الصورة كما فى الصور الاخر الا ترى ان فى الوجه الذى فعل فيه الوضوء بتمامه مرتبا لو نزع رجليه من خفيه ثم أعادهما اليهما من غير اعادة غسلهما انه يمسح على الخفين اذا أحدث بعد ذلك قبل مضى المدة بالاجماع وهذا ظاهر فى انه لا أثر لعدم الاكمال قبل ابتداء اللبس فى المنع من جواز المسح اذا وجد الاكمال بعد ابتداء اللبس قبل الحدث على ان كلا من الحديثين المذكورين ليس بمتعرض لعدم الجواز فى هذه الصورة اللهم الا ان كان حديث أبى بكرة بطريق مفهوم المخالفة وهو طريق غير صحيح عند أهل المذهب على ما عرف فى علم الاصول مع ان كلا منهما ومانضاهاهما يجوز ان يكون خرج مخرج البيان لما هو الاكمل فى ذلك والاحسن وأهل المذهب قائلون بان هذا الذى عينه مخالفوهم محلا للجواز نظرا الى هذه الاحاديث هو الوجه الاكمل واعلم ان فى قوله وقت الحدث توسعا والمراد قبيل الحدث أى متصلا به لان وقت الحدث لا يجامع الطهارة فكيف يكون ظرفا له وانما أراد المبالغة فى اتصال الوضوء التام بالحدث حتى كأنهما فى وقت واحد كذا ذكره مسكين فى شرحه وقد أفصح المصنف عن مراده فى الكافى فقال شرطه أن يكون الحدث بعد اللبس طارئا على وضوء تام وقد ذكر فى التوشيح انه لو توضأ للفجر وغسل رجليه ولبس خفيه وصلى ثم أحدث وتوضأ للظهر وصلى ثم للعصر كذلك ثم تذكر انه لم يمسح رأسه فى الفجر ينزع خفيه ويعيد الصلاة لانه تبين ان اللبس لم يكن على طهارة تامة وان تبين انه لم يمسح فى الظهر فعليه اعادة الظهر خاصة لتيقنه انه كان على طهارة فى العصر تامة فتكون طهارته للعصر تامة ولا ترتيب عليه للنسيان وذكر فى السراج الوهاج معزيا الى الفتاوى رجل ليست له الا رجل واحدة يجوز له المسح على الخف وفى البدائع لو توضأ ومسح على جبائر قدميه ولبس خفيه أو كانت احدى رجليه صحيحة فغسلها ومسح على جبائر الاخرى ولبس خفيه ثم أحدث فان لم يكن برئ الجرح مسح على الخفين لان المسح على الجبائر كالغسل لما تحته فحصل لبس الخفين على طهارة كاملة كما لو أدخلهما مغسولتين حقيقة فى الخف وان كان برئ الجرح نزع خفيه لانه صار محدثا بالحدث السابق فظهر ان اللبس حصل لا على طهارة اهـ وفى المحيط وان لبس الخف ثم مسح على الجبيرة ثم برئ يكمل مدته لانه لزمه غسل ما برئ بحدث متأخر عن اللبس وان لم يحدث حتى برئ فغسل موضعه ثم أحدث فله أن يمسح على خفيه لانه لما غسل ذلك الموضع فقد كملت الطهارة فيكون الحدث طارئا على طهارة كاملة وان أحدث قبل أن يغسل موضع الجراحة بعد البرء لا يمسح بل ينزع الخف لان الحدث طرأ على طهارة ناقصة اهـ واعلم أنا قد قدمنا ان عدم مسح المتيمم بعد وجود الماء لم يستفد من اشتراط اللبس على الوضوء التام لان طهارة التيمم تامة لما علمت من انها كالتى بالماء ما بقى الشرط بل لانه لو جاز المسح بعد وجود الماء لكان الخف رافعا للحدث الذى حل بالقدم لان

(قوله وفى المحيط وان لبس الخف ثم مسح على الجبيرة ثم برئ يكمل مدته) أى برئ بعد ما أحدث فانه يكمل مدة المسح على الخف لانه اذا توضأ بعد هذا الحدث ثم برئ صار محدثا بالحدث السابق والحدث السابق متأخر عن اللبس فيكون اللبس على طهارة كاملة بخلاف المسئلة الآتية وكذا السابقة فان الحدث الذى ظهر كان قبل اللبس فلا يكون لبس على طهارة كاملة فيجب نزع الخف وانظر ما فائدة تصوير المسئلة بان المسح بعد اللبس

(قوله فتعتبر المدة من وقت المنع) قال الرملي هذا صريح في ان المدة تعتبر من اول وقت الحدث لا من آخره كما هو عند الشافعية وما قلنا أولى لانه وقت عمل الخف ولم أر من ذكر فيه خلافا عندنا والله أعلم اه (قوله وقد يصلي به على هذا الوجه سبعا على الاختلاف) أي الاختلاف بين الامام وصاحبيه في وقت الظهر والعصر فيصلي في اليوم الاول على قول الامام الظهر بعد المثل والعصر بعد المثلين وفي اليوم الثاني على قولهما يصلي الظهر قبل المثل (قوله وفي غيره نفي الاستحباب) أي في غير المحيط نفي استحباب مسح باطن الخف مع ظاهره وهو المراد من قول المحيط ولا يسن لكن في النهر عن البدائع يستحب عندنا الجمع بين الظاهر والباطن في المسح الا اذا كان على باطنه نجاسة اه أقول وهكذا رأيته في شرح الغزنوية وكذا في شرح الهداية للعيني معزيا للبدائع أيضا لكن الذي رأيته في نسختي البدائع عزوه الى الشافعي فانه قال وعن الشافعي انه لو اقتصر على الباطن لا يجوز والمستحب عنده الجمع الخ وهكذا رأيته في التاتارخانية حيث قال محل المسح ظاهر الخف دون باطنه وقال الشافعي المسح على ظاهر الخف فرض وعلى باطنه سنة والاولى في عنده أن يضع يده اليمنى على ظاهر الخف ويده اليسرى على باطن الخف ويمسح بهما كل رجله اه فضمير عنده للشافعي كما لا يخفى نعم ذكر في المعراج ان الاستحباب قول لبعض مشايخنا أيضا

يوما وليلة للمقيم وللمسافر ثلاثا من وقت الحدث على ظاهره مامرة

الحدث الذي يظهر عند وجود الماء هو الذي قد كان حل به قبل التيمم لكن المسح انما يزيل ما حل بالممسوح بناء على اعتبار الخف مانعا شرعا سراية الحدث الذي يطرأ بعده الى القدمين وبهذا يظهر ضعف ما في شرح الكنز من جعله طهارة التيمم ناقصة كما لا يخفى (قوله يوما وليلة للمقيم وللمسافر ثلاثا) هذا بيان لمدة المسح أي صح المسح يوما وليلة الخ وهذا قول جمهور العلماء منهم أصحابنا والشافعي واحمد والحجة لهم أحاديث كثيرة صريحة يطول سردها وقد اختلف القول عن مالك في جوازه للمقيم ومشى أبو زيد في رسالته على جوازه للمقيم (قوله من وقت الحدث) بيان لاول وقته ولا يعتبر من وقت المسح الاول كما هو رواية عن أحمد واختاره جماعة منهم النووي وقال لانه مقتضى أحاديث الباب الصحيحة ولا من وقت اللبس كما هو محكي عن الحسن البصري واختاره السبكي من متأخري الشافعية لانه وقت جواز الرخصة والحجة للجمهور ان أحاديث الباب كلها دالة على ان الخف جعل مانعا من سراية الحدث الى الرجل شرعا فتعتبر المدة من وقت المنع لان ما قبل ذلك طهارة الغسل ولا تقدير فيها فاذن التقدير في التحقيق انما هو لمدة منعه شرعا وان كان ظاهر اللفظ التقدير للمسح أو اللبس والخف انما منع من وقت الحدث وفي المبسوط لشمس الائمة السرخسي وابتداؤها عقيب الحدث لانه لا يمكن اعتبار المدة من وقت اللبس فانه لو لم يحدث بعد اللبس حتى يمر يوم وليلة لا يجب عليه نزع الخف ولا يمكن اعتباره من وقت المسح لانه لو أحدث ولم يمسح ولم يصل اياما لا اشكال انه لا يمسح بعد ذلك فكان العدل في الاعتبار من وقت الحدث اه وكذا في النهاية ومعراج الدراية معزيا الى مبسوط شيخ الاسلام فاستفيد منه ان مضي المدة رافع لجواز المسح أعم من كونه مسح أولا فالاولى أن لا يجعل مضي المدة ناقضا للمسح لانه يوهم انه اذا لم يكن هناك مسح فلا أثر لمضيها كما لا يخفى وثمرة الخلاف تظهر فيمن توضأ بعدما انفجر الصبح ولبس خفيه وصلى الفجر ثم أحدث بعد طلوع الشمس ثم توضأ ومسح على خفيه بعد زوال الشمس فعلى قول الجمهور يمسح الى ما بعد طلوع الشمس من اليوم الثاني ان كان مقيما ومن اليوم الرابع ان كان مسافرا وعلى قول من اعتبر من وقت المسح يمسح الى ما بعد الزوال من اليوم الثاني ان كان مقيما ومن اليوم الرابع ان كان مسافرا وعلى قول من اعتبر من وقت اللبس يمسح الى ما بعد طلوع الفجر من اليوم الثاني ان كان مقيما ومن اليوم الرابع ان كان مسافرا وفي معراج الدراية معزيا الى المجتبى والمقيم في مدة مسحه قد لا يتمكن الا من أربع صلوات وقتية بالمسح كمن توضأ ولبس خفيه قبل الفجر ثم طلع الفجر وصلاها وقعد قدر التشهد فاحدث لا يمكنه أن يصلي من الغد على هيئة الاولى لاعتراض ظهور الحدث في آخر صلاته وقد يصلي خمسا وقد يصلي ستا كمن أخر الظهر الى آخر الوقت ثم أحدث وتوضأ ومسح وصلى الظهر في آخر وقته ثم صلى الظهر من الغد وقد يصلي به على هذا الوجه سبعا على الاختلاف اه (قوله على ظاهره مامرة) بيان لمحل المسح حتى لا يجوز مسح باطنه أو عقبه أو ساقيه أو جوانبه أو كعبه وفي المبتغي بالغين المعجمة وظهر القدم من رؤس الاصابع الى معقد الشراك اه وفي المحيط ولا يسن مسح باطن الخف مع ظاهره خلافا للشافعي لان السنة شرعت مكملة للفرائض والاكمال انما يتحقق في محل الفرض لا في غيره اه وفي غيره نفي الاستحباب وهو المراد واحتج الشافعي بحديث المغيرة بن شعبة قال وضأت رسول الله صلى الله عليه وسلم

فى غزوة تبوك فمسح أعلى الخف وأسفله رواه أبو داود ولنا مارواه أبو داود والبيهقى من طرق عن على رضى الله عنه لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه أراد أن أصول الشريعة لم تثبت من طريق القياس وانما طريقها التوقيف وغير جائز استعمال القياس فى رد التوقيف وكان القياس أن يكون باطن الخف أولى بالمسح لانه يلاقى الارض بما عليها من طين وتراب وقذر ولا يلاقيها ظاهره الا انه لم يستعمل القياس لانه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح ظاهر الخف دون باطنه وهذا يدل على ان مراده كان نفى القياس مع النص كذا ذكره الجصاص فى أصوله اه كذا فى غاية البيان وهذا يفيد كظاهر مافى النهاية وغيرها ان المراد بالباطن عندهم محل الوطء لا ما يلاقى البشرة وتعقبهم المحقق فى فتح القدير بانه بتقديره لا تظهر أولوية مسح باطنه لو كان بالرأى بل المتبادر من قول على رضى الله عنه ذلك ما يلاقى البشرة وهذا لان الواجب من غسل الرجل فى الوضوء ليس لازالة الخبث بل الحدث ومحل الوطء من باطن الرجل فيه كظاهره وكذا ماروى عن على فيه بلفظ لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه يجب أن يراد بالاسفل الوجه الذى يلاقى البشرة لانه أسفل من الوجه الاعلى المحاذى للسماء كما ذكرنا اه وماروى انه مسح أعلاه وأسفله فقد ضعفه الترمذى وأبو داود وغيرهما ولو صح فمعناه مايلى الساق ومايلى الاصابع توفيقا بينه وبين حديث على كذا فى غاية البيان وأورد انه ينبغى جواز مسح الاسفل والعقب لانه خلف عن الغسل فيجوز فى جميع محل الغسل كمسح الرأس فانه يجوز فى جميع الرأس وان ثبت مسحه عليه السلام على الناصية وأجيب بان فعله هنا ابتداء غير معقول فيعتبر جميع ماورد به الشرع من رعاية الفعل والمحل بخلاف مسحه على الناصية فانه بيان ماثبت بالكتاب لا نصب الشرع فيجب العمل بقدر ما يحصل به البيان وهو المقدار لان المحل معلوم بالنص فلا حاجة الى جعل فعله بيانا له وتعقب بانه ينبغى أن يجب المسح الى الساق رعاية لجميع ماورد به الشرع فينبغى ان لا يجوز قدر ثلاث أصابع الابنص ولم يجب عنه فى فتح القدير وبانه ينبغى انه لو بدأ من الساق لا يجوز لما ذكرنا فاجاب عن الثانى فى فتح القدير بانه لا يجب مراعاة جميع ماورد به فى محل الابتداء أو الانتهاء للعلم بان المقصود ايقاع البلة على ذلك المحل وأجاب عن الاول فى معراج الدراية بانه روى انه عليه السلام مسح على خفيه من غير ذكر مد الى الساق كما روى المد فجعل المفروض أصل المسح والمد سنة جمعا بين الادلة وتعقب بانه ينبغى حمل المطلق على المقيد هنا لورودهما فى حكم واحد فى محل واحد كما فى كفارة اليمين واجيب بان الروايتين لا يتساويان فى الشهرة بل المطلق هو المشهور دون المقيد ولئن سلمنا تساويهما لا يجب الحمل أيضا لامكان الجمع فان مسحه عليه السلام لم يقتصر على مرة واحدة فلا يكون الاطلاق والتقييد فى حكم واحد فى حادثة واحدة بل فى متعدد فى نفسه فيثبت أصل المسح وسنية المد وتعقب بانه ينبغى أن يستحب الجمع بين مسح الظاهر والباطن لكونهما مرويين والجمع ممكن فيثبت فرضية أصل المسح وسنية المسح على الظاهر والباطن وأجيب بان فى احدى الروايتين احتمالا كما قدمناه فلا تثبت السنية بالشك وقد يقال كان ينبغى على هذا أن يكون فى صوم الكفارة مطلق الصوم واجبا والتتابع سنة ويكون هذا جمعا بين القراءتين ولهذا والله أعلم لم يرتض المحقق فى فتح القدير بما أجاب به فى معراج الدراية وفى البدائع ما يصلح جوابا عما فى فتح القدير فانه استدل على فرضية ثلاث أصابع بحديث على "انه عليه الصلاة والسلام مسح على ظهر خفيه خطوطا بالاصابع قال وهذا خرج مخرج التفسير للمسح والاصابع اسم جمع وأقل الجمع الصحيح ثلاثة فكان

(قوله فمعناه مايلى الساق الخ) أى المراد باعلاه فى الحديث ماارتفع منه أى من جهة الساق والمراد باسفله مانزل عنه من جهة الاصابع فكانه قيل مسح من أسفله الى أعلى ساقه

هـذا تقدير للمسح بثلاث أصابع اليد اه وهكذا ذكر الاقطع واستدل المصنف فى المستصفى بان النبى صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يغسل خفيه فقال صلى الله عليه وسلم أما يكفيك مسح ثلاثة أصابع اه وهذا صريح فى المقصود وفى قوله مرة اشارة الى انه لا يسن تكراره كمسح الرأس عملا بما ورد انه عليه السلام مسح على ظاهر خفيه خطوطا بالاصابع بطريق الاشارة اذ الخطوط انما تكون اذا مسح مرة كذا فى المستصفى ولم يذكر المصنف الخطوط للاشارة الى الرد على ما يفهم من عبارة الطحاوى انها فرض كما هو ظاهر المجتبى فانه ذكر ان اظهار الخطوط فى المسح ليس بشرط فى ظاهر الرواية ثم قال وقال الطحاوى المسح على الخفين خطوطا بالاصابع اه والظاهر ظاهر الرواية ثم اظهار الخطوط شرط السنية (قوله بثلاث أصابع) بيان لمقدار آلة المسح بطريق المنطوق ولبيان قدر الممسوح بطريق اللزوم وأراد أصابع اليد لما ذكره فى المستصفى كذا أطلقه غير واحد من مشايخ المذهب وعزاه فى الخلاصة الى أبى بكر الرازى وفى الاختيار وغيره الى محمد رحمه الله وقيدها قاضيخان بكونها من أصغر أصابع اليد وقال الكرخى ثلاث أصابع من أصابع الرجل والاول أصح كذا فى كثير من الكتب لان اليد آلة المسح والثلاثة أكثر أصابعها وقد تقدم دليله من السنة من البدائع وغيرها وتقدم ذكر كثير من المشايخ ان الثلاث فرض المسح ونص عليه محمد كما فى المحيط ومرادهم به الواجب لانه ثابت بالسنة فيكون المراد بالفرض التقدير دون الفرض الاصطلاحى فانه ليس ثابتا بدليل قطعى ولانه مختلف فيه كذا فى التوشيح لكن لا حاجة الى هذا لان مشايخنا يطلقون أصل الفرض على ما ثبت بظنى اذا كان الجواز يفوت بفوته كغسل المرافق والكعبين وقد بيناه هنالك وفى تقدير الفرض بثلاث أصابع اشارة الى انه لو قطعت احدى رجليه وبقى منها أقل منه أو بقى ثلاث أصابع لكن من العقب لا من موضع المسح فلبس على الصحيحة أو المقطوعة لا يمسح لوجوب غسل ذلك الباقى كما لو قطعت من الكعب حيث يجب غسل الجميع ولا يمسح وهذا التقدير لا بد منه فى كل رجل فلو مسح على رجل أصبعين وعلى الاخرى قدر خمسة لم يجز واستفيد منه انه لو مسح باصبع واحدة ومدها حتى بلغ مقدار الثلاث من غير أن يأخذ ماء جديدا لا يجوز ولو مسح باصبع واحدة ثلاث مرات وأخذ لكل مرة ماء جاز ان مسح كل مرة غير الموضع الذى مسحه كانه مسح بثلاثة أصابع كما فى فتاوى قاضيخان ولو مسح بالابهام والسبابة ان كانتا مفتوحتين جاز لان ما بينهما مقدار أصبع ولو مسح باصبع واحدة بجوانبها الاربع فينبغى أن يجوز بالاتفاق على الاصح بخلاف مسح الرأس فان فيه اختلافا فصحح فى الهداية الجواز بناء على التقدير بثلاث أصابع وصحح شمس الائمة السرخسى ومن تابعه عدم الجواز بناء على التقدير بالربع وهنا لما اتفقوا فى الاصح على الثلاث كان الاجزاء متفقا عليه كما لا يخفى وانما قيدنا الاتفاق بالاصح لان المصنف فى الكافى قال والكلام فيه كالكلام فى مسح الرأس فمن شرط ثمة الربع شرط الربع هنا ومن شرط الادنى شرطه هنا اه وفيه نظر لان هنالك الراجح الربع وهنا الراجح الثلاث كما لا يخفى وفى منية المصلى ولو مسح برؤس الاصابع وجافى أصول الاصابع والكف لا يجوز الا أن يكون الماء متقاطرا وفى الخلاصة ولو مسح باطراف أصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا أولا وهو الصحيح وما فى المنية أولى مما فى الخلاصة كما لا يخفى وفى البدائع ولو مسح بثلاث أصابع منصوبة غير موضوعة ولا ممدودة لا يجوز بلا خلاف بين أصحابنا ولو أصاب موضع المسح ماء أو مطر قدر ثلاث أصابع جاز وكذا لو مشى فى حشيش مبتل بالمطر ولو كان مبتلا بالطل وأصاب الخف طل قدر الواجب قيل يجوز لانه ماء وقيل لا يجوز لانه نفس دابة فى البحر يجذبه الهواء

(قوله وأراد أصابع اليد) قال فى النهر ولم يضفها الى اللابس ايماء الى انه لو أمر من مسح على خفيه ففعل صح كما فى الخلاصة (قوله وفى الخلاصة ولو مسح باطراف أصابعه الخ) رأيت فى هامش نسخة من البحر عن بعض العلماء ان المذكور فى الخلاصة فى مسائل المسح على الخفين ولو مسح برؤس الاصابع وجافى أصول الاصابع والكف لا يجوز الا أن يبلغ ما ابتل من الخف مقدار ثلاثة أصابع اه وأما ما نقله المؤلف عنها فمذكور فى مسائل مسح الرأس لكن لم يتم العبارة والعبارة بتمامها ولو مسح باطراف أصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا أولا وهو الصحيح وذكر الامام الاجل برهان الدين المرغينانى انه ان كان الماء متقاطرا جاز وان لم يكن لا يجوز والله تعالى أعلم اه فليراجع

بثلاث أصابع

والاول أصح وفى الخلاصة ولو مسح بظاهر كفه جاز والمستحب أن يمسح بباطن كفه اه وكان المراد به باطن الكف والاصابع ولو قال بباطن اليد لكان أولى كذا فى شرح منية المصلى وفيه نظر لان صاحب الخلاصة نقل انه ان وضع الكف وحدها أو وضع الكف مع الاصابع ومدها كلاهما حسن والاحسن الثانى اه فوضع الكف وحدها دون الاصابع مستحب حسن وان كانت مع الاصابع أحسن ولو توضأ ومسح ببلة بقيت على كفيه بعد الغسل يجوز سواء كانت البلة قاطرة أولم تكن كذا فى فتاوى قاضيخان وغيرها وصرح فى الخلاصة بانه الصحيح ولو مسح رأسه ثم مسح خفيه ببلة بقيت على كفيه لايجوز وكذا بماء أخذه من لحيته والحاصل ان البلل اذا بقى فى كفيه بعد غسل عضو من المغسولات جاز المسح به لانه بمنزلة مالو أخذه من الاناء واذا بقى فى يده بعد مسح عضو ممسوح أو أخذه من عضو من أعضائه لايجوز المسح به مغسولا كان ذلك العضو أو ممسوحا لانه مسح ببلة مستعملة ويستثنى من هذا الاطلاق مسح الاذنين فانه جائز ببلة بقيت بعد مسح الرأس بل سنة عندنا كما قدمناه والاصبع يذكر ويؤنث كذا فى شرح الوقاية (قوله يبدأ من الاصابع الى الساق) بيان للسنة حتى لو بدأ من الساق الى الاصابع أو مسح عليه عرضا جاز لحصول المقصود الا انه خالف السنة وكيفيته كما ذكره قاضيخان فى شرح الجامع الصغير أن يضع أصابع يده اليمنى على مقدم خفه الايمن وأصابع يده اليسرى على مقدم خفه الايسر من قبل الاصابع فاذا تمكنت الاصابع يمدها حتى ينتهى الى أصل الساق فوق الكعبين لان الكعبين يلحقهما فرض الغسل ويلحقهما سنة المسح وان وضع الكف مع الاصابع كان أحسن هكذا روى عن محمد اه ويدل للاحسنية مارواه ابن أبى شيبة من حديث المغيرة انه وضع يده اليمنى على خفه الايمن ويده اليسرى على خفه الايسر ثم مسح أعلاهما مسحة واحدة الحديث ولم يقل وضع كفه وفى الخلاصة وفتاوى الولوالجى وغيرهما وتفسير المسح على الخفين أن يمسح على ظهر قدميه مابين أطراف الاصابع الى الساق ويفرج بين أصابعه قليلا اه وهذا يفيد ان الاصابع غير داخلة فى المحلية ومافى الكتاب كغيره من المتون والشروح يفيد دخولها ويتفرع عليه انه لو مسح بثلاث أصابع يده على أصابع كل رجل دون القدم فعلى مافى الكتاب يجوز لوجود المحلية وعلى مافى أكثر الفتاوى لايجوز لعدمها وقد صرح به قاضيخان فى فتاواه فقال رجل له خف واسع الساق ان بقى من قدمه خارج الساق فى الخف مقدار ثلاث أصابع سوى أصابع الرجل جاز مسحه وان بقى من قدمه خارج الساق فى الخف مقدار ثلاث أصابع بعضه من القدم وبعضه من الاصابع لايجوز المسح عليه حتى يكون مقدار ثلاث أصابع كلها من القدم ولا اعتبار للاصابع اه فليتنبه لذلك والله الموفق للصواب (قوله والخرق الكبير يمنعه) قال المصنف فى المستصفى يجوز بالباء بنقطة من تحت والثاء بثلاث من فوق والتفاوت بينهما ان الاول يستعمل فى الكمية المتصلة والثانى فى المنفصلة والثانى منقول عن العالم الكبير بدر الدين اه وفى المغرب ان الكثرة خلاف القلة وتجعل عبارة عن السعة ومنها قولهم الخرق الكثير اه فافاد ان الكثير يستعمل للكمية المنفصلة أيضا وصحح فى السراج الوهاج رواية المثلثة بدليل قول القدورى وان كان أقل وفى شرح منية المصلى عن خواهرزاده الصحيح الرواية بالباء الموحدة لان فى الكم المنفصل تستعمل الكثرة والقلة وفى الكم المتصل يستعمل الكبر والصغر والخف كم متصل فلا يذكر الا الكبير لا الكثير اه وقد علمت عن المغرب استعمال الكثير لهما والامر فى ذلك قريب وعلى التقدير الاول أورد عليه ان

يبدأ من الاصابع الى الساق والخرق الكبير يمنعه

(قوله وفيه نظر الخ) قال فى النهر أقول الكلام فى الاحسن (قوله وهذا يفيد ان الاصابع غير داخلة فى المحلية الخ) قال فى النهر هذا وهم اذ مافى الخلاصة انما يفيد دخولها فى المسح لان أطرافها أو آخرها يوافق مامر عن المبتغى أى من قوله ظهر القدم من رؤس الاصابع الى معقد الشراك وقوله فى الخلاصة وموضع المسح ظهر القدم انما يحترز بذلك عن باطنه ومافى الخانية لايدل لما ذكره بل انما لايجوز المسح فى الصورة المذكورة لما ان خروج أكثر القدم نزع وهذا فوقه على ان هذه مقالة عن محمد والمذهب اعتبار الاكثر فى الخروج كما ستراه اه أقول ماحمل عليه كلام الخلاصة محتمل وهو الظاهر وأما ماحمل عليه كلام الخانية فلا اذ لو كانت العلة خروج أكثر القدم لم يبق فرق بين المسئلتين المذكورتين فى الخانية اذ فى كل منهما وجد خروج أكثر القدم كما لايخفى ويدل على ماذكره المؤلف من الحكم مافى السراج حيث قال وان كان القطع أسفل الكعب ان كان بقى من ظهر القدم قدر ثلاث أصابع أو أكثر يجوز المسح عليهما وان لم يبق مثل ذلك فلابد من الغسل اه فتدبر

الخرق واحد فكيف يوصف بالكثرة وأجيب بانه اسم مصدر وهو يقع على القليل والكثير ثم كون الخرق الكبير مانعا دون القليل قول علمائنا الثلاثة وهو استحسان والقياس ان يمنع القليل أيضا وهو قول زفر والشافعي في الجديد لانه لما ظهر شئ من القدم وان قل ظهر غسله لحلول الحدث به والرجل في حق الغسل غير متجزئة فوجب غسلها كلها ووجه الاستحسان ان الخفاف لا تخلو عن قليل الخرق عادة والشرع علق المسح بمسمى الخف وهو الساتر المخصوص الذي يقطع به المسافة وما كان كذلك فهذا المعنى موجود فيه والاسم مطلقا يطلق عليه فكان ذلك اعتبارا للمخرق عدما بخلاف الخف المشتمل على الكثير فان هذا المعنى معدوم فيه وان ترك في التعبير عنه باسم الخف تقييده بمخروق فهو مراد للمطلق معنى فليس بخف مطلق ولانه لا تقطع المسافة به اذ لا يمكن تتابع المشى فيه والخف مطلقا ما تقطع به فليس به وأيضا الحرج لازم على اعتبار الاول اذ غالب الخفاف لا تخلو عنه عادة والحرج منتف شرعا بقي الامر محتاجا الى الحد الفاصل بين القليل والكثير فبينه بقوله (وهو قدر ثلاث أصابع القدم أصغرها) أي الخرق الكبير لان هذا القدر اذا انكشف منع من قطع المسافة ولانه أكثر الاصابع وللاكثر حكم الكل ثم اختلفوا فروى الحسن عن أبي حنيفة ان المعتبر كونها من اليد ثم في اعتبارها مضمومة أو منفرجة اختلاف المشايخ ذكره في الاجناس وقال محمد في الزيادات من أصابع الرجل أصغرها وصححه صاحب الهداية كغيره واعتبر الاصغر للاحتياط وانما اعتبر على هذا أصابع الرجل في الخرق وأصابع اليد في المسح لان الخرق يمنع قطع السفر وتتابع المشى وانه فعل الرجل فاما فعل المسح فانه يتادى باليد والرجل محله واضافة الفعل الى الفاعل دون المحل هي الاصل ولا عدول عن الاصل بلا موجب ولا موجب هنا وفي مقطوع الاصابع يعتبر الخرق باصابع غيره وقيل باصابع نفسه لو كانت قائمة كذا في التبيين والاوجه الثاني لان من الاصابع ما يكون طويلا أو يكون قصيرا فلا يعتبر باصابع غيره كما لا يخفى وفي السراج الوهاج وكبر القدم دليل على كبرها وصغره دليل على صغرها فيعرف من هذا الوجه اه وانما يعتبر الاصغر اذا انكشف موضع غير موضع الاصابع وأما اذا انكشف الاصابع نفسها يعتبر ان ينكشف الثلاث أيتها كانت ولا يعتبر الاصغر لان كل أصبع أصل بنفسها فلا يعتبر بغيرها حتى لو انكشف الابهام مع جارتها وهما قدر ثلاث أصابع من أصغرها يجوز المسح وان كان مع جارتيها لا يجوز وهذا هو الاصح كذا في تتمة الفتاوى الصغرى وحكى القدوري عن الحاكم انه جعل الابهام كاصبعين وهو مردود كذا في شرح منية المصلي والخرق المانع هو المنفرج الذي يرى ما تحته من الرجل أو يكون منضما لكن ينفرج عند المشى أو يظهر القدم منه عند الوضع بان كان الخرق عرضا وان كان طولا لا يدخل فيه ثلاث أصابع وأكثر لكن لا يرى شيأ من القدم ولا ينفرج عند المشى لصلابته لا يمنع المسح ولو انكشفت الظهارة وفي داخلها بطانة من جلد أو خرقة مخروزة بالخف لا يمنع والخرق أعلى الكعب لا يمنع لانه لا عبرة بلبسه والخرق في الكعب وما تحته هو المعتبر في المنع ولو كان الخرق تحت القدم فان كان أكثر القدم منع كذا في الاختيار وذكره الزيلعي عن الغاية بلفظ قيل وعلله بان مواضع الاصابع يعتبر باكثرها فكذا القدم وتعقبه في فتح القدير بانه لو صح هذا التعليل لزم ان لا يعتبر قدر ثلاث أصابع أصغرها الا اذا كان عند أصغرها الا ان كل موضع حينئذ

(قوله والاوجه الثاني) قال في النهر تقديم الزيلعي وغيره للاول يفيد انه الذي عليه المعول ويراد بالغير من له أصابع تناسب قدمه صغرا او كبرا الامطلقه لان الاعتبار بالموجود أولى من غيره اه وفيه انه على هذا لا يظهر الفرق بين القولين حتى يكون المعول على الاول منهما (قوله وتعقبه في فتح القدير الخ) قال في النهر ولقائل منعه لان الاصابع اعتبرت عضوا على حدة بدليل وجوب الدية بقطعهما وكان الاصل أن تكون تبعا للقدم لكن لاعتبارها على حدة اعتبروا فيها الثلاث واعتبار ذلك في العقب على الاصل وليس في غيرها هذا المعنى اه وحاصله انه انما اعتبر

وهو قدر ثلاث أصابع القدم أصغرها

خروج أكثر الاصابع لانهم اعتبروها عضوا على حدة واعتبروا خروج أكثر القدم لان الاصابع في الاصل تابعة له فاعتبروا أكثره بناء على الاصل وأما غير القدم فيعتبر بالاصابع اذ ليست تابعة له كما في القدم فاندفع اللزوم أقول ولا يخفى عليك عدم صحة هذا المنع وذلك لان المحقق في فتح القدير ذكر أولا ان الخرق في العقب يمنع بظهور أكثره وان اعتبار أصغر الاصابع فيما اذا كان في غير موضعها ثم نقل انه لو كان تحت القدم يعتبر أكثره فاذا اعتبر أكثر العقب وأكثر القدم لم يبق موضع غير جهة الاصابع يعتبر فيه أصغر الاصابع فلزم أن لا تعتبر الا اذا كان الخرق عندها انما

انما يعتبر باكثره اه وظاهره اختيار اعتبار ثلاث أصابع مطلقا وهو ظاهر المتون كما لا يخفى حتى في العقب وهو اختيار السرخسي وفي فتاوى قاضيخان هذا اذا كان الخرق في مقدم الخف أو في أعلى القدم أو أسفله وان كان الخرق في موضع العقب ان كان يخرج أقل من نصف العقب جاز عليه المسح وان كان أكثر لا يجوز وعن أبي حنيفة في رواية أخرى يمسح حتى يبدو أكثر من نصف العقب اه وعلى هذه الرواية مشى في شرح الجامع الصغير مقتصرا عليها فقال وان كان الخرق من مؤخر الخف بازاء العقب فان كان يبدو منه أكثر العقب منع المسح والا فلا اه وفي اعتبار المصنف الاصابع تبعا لصاحب الهداية ردا لما اختاره صاحب البدائع وشمس الائمة السرخسي فانهما قالا واختلف مشايخنا فيما اذا كان يبدو ثلاثة من الانامل والاصح انه لا يجوز المسح عليه اه وصحح ما في الكتاب صاحب الهداية والنهاية والمحيط والانامل أطراف الاصابع والقدم من الرجل ما يطأ عليه الانسان من لدن الرسغ الى ما دون ذلك وهي مؤنثة والعقب بكسر القاف مؤخر القدم (قوله ويجمع في خف لا فيهما) أي ويجمع الخروق في خف واحد لا في خفين حتى لو كان الخرق في خف واحد قدر اصبعين في موضع أو موضعين وفي الآخر قدر أصبع جاز المسح عليهما بعد ان يقع المقدار الواجب على الخف نفسه فان الظاهر انه لو مسح مقدار ثلاث أصابع من أصغر أصابع اليد على الصحيح منه وعلى ما ظهر من الخرق اليسير كما في هذه المسألة انه لا يجوز لان المسح على ما ظهر من الخرق ليس بمسح على الخف حقيقة ولا حكما أما حقيقة فظاهر وأما حكما فلان الخرق المذكور انما جعل عفوا في جواز المسح على خف هو فيه لكن لا بحيث يكون ما يقع على ما ظهر منه محسوبا من القدر الواجب لما تقدم من انه انما اعتبر عفوا فيه لان في اعتباره مانعا من المسح حرجا لازما لما ذكرنا ولا حرج في عدم احتساب ما يقع من المسح على ما ظهر منه من القدر الواجب لعدم العسر في فعله على غيره فظهر ان عدم اعتباره مانعا من المسح على خف هو فيه للضرورة وانه لا ضرورة لاحتساب ما يقع اليه من القدر الواجب من المسح وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها كذا في شرح منية المصلي واذا امتنع المسح على أحدهما بجمع الخروق المتفرقة امتنع المسح على الآخر لما عرف حتى يلبس مكان المتخرق ما يجوز المسح عليه وهذا الحكم المذكور في الكتاب هو المشهور في المذهب وقد بحث المحقق كمال الدين بحثا عليه فقال لقائل ان يقول لا داعي الى جمع الخروق وهو اعتبارها كأنها في مكان واحد لمنع المسح لان امتناعه فيما اذا اتحد المكان حقيقة لانتفاء معنى الخف بامتناع قطع المسافة المعتادة به لا لذاته ولا لذات الانكشاف من حيث هو انكشاف والا لوجب الغسل في الخرق الصغير وهذا المعنى منتف عند تفرقها صغيرة كقدر الحمصة والفولة لامكان قطعها مع ذلك وعدم وجوب غسل البادي اه وقد قواه تلميذه ابن أمير حاج بان هذه الدراية موافقة لرواية عن أبي يوسف مذكورة في خزانة الفتاوى وفي بعض شروح المجمع انه لا يجمع الخرق سواء كان في خف أو خفين اه وقد رأيت في التوشيح ان هذه الرواية قول أبي يوسف وجعل الجمع قول محمد اه ولا شك ان هذه الدراية أولى مما في المحيط من ان الخروق المتعددة في الخف قدر ثلاثة أصابع تمنع من تتابع المشي فيه اذ لا يخفى ما فيه من المنع الظاهر ومما في البدائع من أن الخرق انما منع جواز المسح لظهور مقدار فرض المسح فاذا كان متفرقا في الخفين لم يظهر مقدار فرض المسح من كل منهما فان ظهور مقدار فرض المسح من كل منهما لا يظهر له أثر في المنع بعد امكان قطع المسافة به وتتابع المشي فيه وبقاء شيء من ظهر القدم يقع فيه مقدار الواجب من المسح فكان الظاهر ما بحثه المحقق والله أعلم وأقل الخرق الذي يجمع

لان كل موضع حينئذ اعتبر باكثره والذي حمل صاحب النهر على ما قال اشتباه العقب بالقدم وظنه ان الكلام في العقب كما يتضح لمن راجع بقية كلامه وليس كما ظن فتنبه (قوله ردا لما اختاره صاحب البدائع الخ) أي من المنع بظهور الانامل وهو ما ذكره بقوله والاصح انه لا يجوز المسح عليه وفي هذه العبارة ركاكة والمراد ما ذكرنا (قوله ولا شك ان هذه الدراية أولى مما في المحيط) قال في النهر اطباق عامة المتون والشروح على الجمع مؤذن بترجيحه وذلك لان الاصل ان الخرق مانع مطلقا اذ الماسح عليه ليس ماسحا على الخف لكن لما كانت الخفاف قد لا تخلو عن خرق لا سيما خفاف الفقراء قلنا ان الصغير عفو وجمعناه في واحد لعدم الحرج بخلاف الاثنين

ويجمع في خف لا فيهما

مايدخل فيه المسلة واما مادونه فلا يعتبر الحاقا وواضع الخرز ذكره في جوامع الفقه (قوله بخلاف النجاسة والانكشاف) أي بخلاف النجاسة المتفرقة حيث تجمع وان كانت متفرقة في خفيه أو ثوبه أو بدنه أو مكانه أو في المجموع وبخلاف انكشاف العورة المتفرق كانكشاف شئ من فرج المرأة وشئ من ظهرها وشئ من فخذها وشئ من ساقها حيث يجمع لمنع جواز الصلاة لان المانع في العورة انكشاف القدر المانع وفي النجاسة هو كونه حاملا لذلك القدر المانع وقد وجد فيهما واما الخروق في الخف فانما منع لامتناع قطع المسافة معه وهذا المعنى مفقود فيما اذا لم يكن في كل خف مقدار ثلاث أصابع اليه أشار في الهداية وقد تقدم مافيه وسيأتي في باب شروط الصلاة كيفية الجمع ومافيه هذا وقد ذكر في الخلاصة ان النجاسة لو كانت في ثوب المصلي أقل من قدر الدرهم وتحت قدمه أقل من قدر الدرهم ولكن لو جمع بلغ أكثر من قدر الدرهم لا يجمع ولا يخفى انه مخالف لما قدمناه وهو مذكور في التبيين وغيره وفي الخلاصة أيضا والخرق في اذني الاضحية هل يجمع اختلف المشايخ فيه واعلام الثوب تجمع اه يعني اذا كان في الثوب أعلام من الحرير وكانت اذا جمعت بلغت أكثر من أربع أصابع فانها تجمع ولا يجوز لبسه كما لا يخفى (قوله وينقضه ناقض الوضوء) أي وينقض المسح كل شئ نقض الوضوء حقيقيا أو حكميا لان المسح بعض الوضوء وما نقض الكل نقض البعض وقال في كثير من الكتب بانه بدل عن الغسل فينقضه ناقض أصله كالتيمم وقد يقال انه ليس ببدل كما صرح به في السراج الوهاج واختاره بعض الافاضل لان البدل لا يجوز مع القدرة على الاصل والمسح يجوز مع القدرة على الاصل بل التحقيق ان التيمم بدل والمسح خلف (قوله ونزع خف) أي وينقضه أيضا نزع خف لان الحدث السابق يسري الى القدمين لزوال المانع ولا يلزم عليه انه لو مسح الرأس ثم حلق الشعر حيث لا يلزمه اعادة المسح لان الشعر من الرأس خلقة فالمسح عليه مسح على الرأس كما لو مسح على الخف ثم حكه بخلاف ما نحن فيه كذا في النهاية (قوله ومضي المدة) أي وينقضه أيضا مضي المدة للاحاديث الدالة على التاقيت واعلم ان نزع الخف ومضي المدة غير ناقض في الحقيقة وانما الناقض له الحدث السابق لكن الحدث يظهر عند وجودهما فاضيف النقض اليهما مجازا كما تقدم في التيمم فان قيل لا حدث ليسري لانه قد كان حل بالخف ثم زال بالمسح فلا يعود الا بسببه من الخارج النجس ونحوه قلنا جاز أن يعتبر الشرع ارتفاع الحدث بمسح الخف مقيدا بمدة منعه ثم علمناه وقوع مثله في التيمم حيث اعتبر في ارتفاعه باستعماله الصعيد تقييده بمدة اعتباره عاملا أعني مدة عدم القدرة على الماء ويناسب ذلك لوصف البدلية وهو في المسح ثابت بل هو فيه من وجهين فان المسح وان كان بالماء لكنه بدل عن وظيفة الغسل والخف عن الرجل فوجب تقييد الارتفاع فيه بمدة اعتباره بدلا يفيد ما يفيده الاصل كما تقيد في التيمم بمدة كونه بدلا يفيد ما يفيده الاصل مع ان المقام مقام الاحتياط كذا في فتح القدير (قوله ان لم يخف ذهاب رجله من البرد) أي ينقضه مضي المدة بشرط ان لا يخاف على رجله العطب بالنزع ومفهومه انه اذا خاف يجوز له المسح مطلقا من غير توقيت بمدة الى ان يزول هذا الخوف وظاهره انه لا ينتقض عند الخوف وتعقبه في فتح القدير بان خوف البرد لا أثر له في منع السراية كما ان عدم الماء لا يمنعها فغاية الامر انه لا ينزع لكن لا يمسح بل يتيمم لخوف البرد وعن هذا نقل بعض المشايخ تاويل المسح المذكور بانه مسح جبيرة لا كمسح الخف فعلى هذا يستوعب الخف على ما هو الاولى أو أكثره وهو غير المفهوم من اللفظ المؤول مع انه انما يتم اذا كان مسمى الجبيرة يصدق على ساتر ليس تحته

(قوله اختلف المشايخ فيه) قال في المنح قلت ينبغي ترجيح القول بالجمع احتياطا في باب العبادات (قوله وقد يقال انه ليس ببدل) سيأتي قريبا تقريره لخلافه وكذا يأتي ما يخالفه في آخر الباب بانيا عليه الفرق بينه وبين المسح على الجبيرة (قوله حيث لا يلزمه اعادة المسح) في بعض النسخ اعادة الشعر والصواب المسح (قوله لوصف البدلية) مناف لما مر من انه ليس ببدل (قوله وهو غير المفهوم) قال الرملي أي التأويل المذكور

بخلاف النجاسة والانكشاف وينقضه ناقض الوضوء ونزع خف ومضي المدة ان لم يخف ذهاب رجله من البرد

محل

(قوله فأفاد الاستيعاب وانه ملحق بالجبائر الخ) جواب عن قول صاحب الفتح مع انه انما يتم الخ وقوله وأما كلية الخ جواب عن قوله ويستلزم الخ وقوله وأما جواز تركه رأسا الخ جواب عن قوله ويقتضي الخ قال في النهر ولا يخفى ما في هذه الاجوبة من التكلف اه (وأجاب) بعض الفضلاء عن مسئلة كلية التيمم باب مسئلة التيمم لخوف البرد مقيدة بالجنب وأما المحدث الخائف من البرد فلا يجوز له التيمم بالاجماع على الاصح كما تقدم وأما مسئلة خوف البرد المذكورة هنا فهي في المحدث اذ الجنب لا يجوز له المسح على الخفين كما لا يخفى والله تعالى أعلم (قوله وفي التبيين القول بالفساد أشبه) قال الرملي قال العلامة الحلبي في شرح منية المصلي والذي يظهر ان الصحيح هو القول بالفساد ولا نسلم ان التيمم لاحظ للرجلين فيه بل هو طهارة لجميع الاعضاء وان كان محله عضوين كما ان الوضوء طهارة لجميعها وان كان محله أربعة أعضاء وكذا لو خاف ان نزعهما ذهاب رجليه من البرد فانه يتيمم ولا يمسح على الخفين على ما حققه الشيخ كمال الدين بن الهمام وقد ذكرناه في الشرح اه

وبعدهما غسل رجليه فقط وخروج أكثر القدم نزع

أي ذكره في الشرح الكبير اه وأقول ظاهر المتون كالكنز والهداية وغيرهما المسح لا التيمم في مسئلة خوف ذهاب رجليه وليس الترجيح بالهوس في ذلك فتأمل وازدد نقلا في كلامهم يظهر لك الراجح من المرجوح اه كلام الرملي قال بعض الفضلاء نعم ظاهر المتون المسح لكن يراد بالمسح ان يمسح على جميعه كالجبيرة ولا يتوقت ويدل على ذلك صريح كلامهم في غير كتاب من الكتب المعتبرة قال في المجتبى فان مضت وهو يخاف البرد على رجليه بالنزع يستوعب المسح كالجبائر ويصلي وكذا في الزيلعي والايضاح والحاوي ومختارات النوازل اه قلت وكذا في معراج الدراية وامداد الفتاح وشرحي العلامة الحصكفي على الملتقى والتنوير فعلم بهذه النقول ان الراجح المسح لا التيمم ونقله في السراج عن المشكل ومنلا خسرو عن الكافي وعيون المذاهب والقهستاني عن الخلاصة وفي الفتح عن جوامع الفقه والمحيط ولم يذكروا التيمم والله تعالى أعلم (قوله لان الفائت الموالاة وهي ليست بشرط في الوضوء) قال بعض محشي صدر الشريعة اعلم انه ينبغي ان يسن غسل الباقي أيضا مراعاة للسنة أعني الولاء ولكن عبارته لا تفيد ذلك كما لا يخفى فتدبر اه وقد يقال قول المؤلف وليس عليه اعادة بقية الوضوء كما هو عبارة الهداية يشير الى نفي الوجوب كما صرح به المؤلف ثانيا بقوله فلا يجب عليه الا غسلهما وهو صادق بسنية غسل الباقي مراعاة لسنية الموالاة وباستحبابه خروجا من خلاف مالك تأمل

محل وجع بل عضو صحيح غير انه يخاف من كشفه حدوث المرض للبرد ويستلزم بطلان كلية مسئلة التيمم لخوف البرد على عضو او اسوداده ويقتضي أيضا على ظاهر مذهب أبي حنيفة جواز تركه رأسا وهو خلاف ما يفيده اعطاؤهم حكم المسئلة اه وفي معراج الدراية ولو مضت وهو يخاف البرد على رجله بالنزع يستوعب بالمسح كالجبائر اه فأفاد الاستيعاب وانه ملحق بالجبائر لا جبيرة حقيقة وأما كلية مسئلة التيمم فمخصوصة بما اذا لم يكن عليه جبيرة أو ما هو ملحق بها وأما جواز تركه رأسا فالمفتى به عدمه في الجبيرة كما سيأتي فكذا في الملحق بها وفي فتاوى قاضيخان لو تمت المدة وهو في الصلاة ولا ماء يمضي على الاصح في صلاته اذ لا فائدة في النزع لانه للغسل ولا ماء خلافا لمن قال من المشايخ تفسد اه وفي التبيين القول بالفساد أشبه لسراية الحدث الى الرجل لان عدم الماء لا يمنع السراية ثم يتيمم له ويصلي كما لو بقي من أعضائه لمعة ولم يجد ماء يغسلها به فانه يتيمم فكذا هذا اه وتبعه المحقق في فتح القدير (قوله وبعدهما غسل رجليه فقط) أي بعد النزع ومضي المدة غسل رجليه فقط وليس عليه اعادة بقية الوضوء اذا كان على وضوء لان الحدث السابق هو الذي حل بقدميه وقد غسل بعده سائر الاعضاء وبقيت القدمان فقط فلا يجب عليه الا غسلهما ولا معنى لغسل الاعضاء المغسولة ثانيا لان الفائت الموالاة وهي ليست بشرط في الوضوء عندنا وسيأتي ان شاء الله تعالى ان الماسح على الخف اذا أحدث فانصرف ليتوضأ فانقضت مدة مسحه بطلت صلاته على الصحيح (قوله وخروج أكثر القدم نزع) وهو الصحيح كذا في الهداية وهو قول أبي يوسف وعنه بخروج نصفه وعن محمد ان كان الباقي قدر محل الفرض أعني ثلاثة أصابع اليد طولا لا ينتقض والا انتقض وعليه أكثر المشايخ كذا في الكافي والمعراج وهو الصحيح كذا في النصاب وقال أبو حنيفة ان خرج أكثر العقب يعني اذا أخرجه قاصدا اخراج الرجل بطل المسح حتى لو بدا له اعادتها فأعادها لا يجوز المسح وكذا لو كان أعرج يمشي على صدور قدميه وقد ارتفع عقبه عن موضع عقب الخف الى الساق لا يمسح أما لو كان الخف واسعا يرتفع العقب برفع الرجل الى الساق ويعود بوضعها فانه يجوز له المسح كذا في فتح القدير وقيده في المحيط بانه يبقى فيه مقدار ثلاثة أصابع وفي البدائع

وقال بعض مشايخنا يستمشي فان أمكنه المشي المعتاد يبقى المسح والا ينتقض وهو موافق لقول أبي يوسف وهو اعتبار أكثر القدم ولا باس بالاعتماد عليه لان القصد من لبس الخف هو المشي فاذا تعذر المشي عدم اللبس فيما قصد له ولان للاكثر حكم الكل اهـ وهذا تصريح بترجيح هذا القول وهو به جدير فان الحكم اذا كان دائرا مع الاصل وجودا وعدما كان الاعتبار له وحينئذ يظهر ان ما قاله أبو حنيفة صحيح متجه لان بقاء العقب أو أكثرها في الساق يتعذر معه المداومة على المشي المعتاد مقدار ما يقطع به المسافة بواسطة ما فيه من الدوس على نفس الساق وقد صرح بهذا في فتح القدير وقد علم ان بنزع أحدهما يجب نزع الآخر لئلا يكون جامعا بين الاصل والخلف كذا في الكافي وغيره وهل ينتقض أيضا بغسل الرجل أو أكثرها فالصحيح انه ينتقض بغسل الاكثر وذكر في السراج الوهاج انه لا ينتقض المسح بغسل الرجل أصلا وهو الاظهر اهـ وهو موافق لما قدمناه من البحث فارجع اليه والى هنا صار نواقض المسح أربعة وزاد في السراج الوهاج خامسا وهو خروج الوقت في حق صاحب العذر وقد قدمناه (قوله ولو مسح مقيم فسافر قبل تمام يوم وليلة مسح ثلاثا) سواء سافر قبل انتقاض الطهارة أو بعدها قبل كمال مدة المقيم ولا خلاف في أن مدته تتحول الى مدة المسافر في الاول وفي الثاني خلاف الشافعي لنا العمل باطلاق قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المسافر الحديث وهذا مسافر فيمسح بخلاف ما بعد كمال مدة المقيم لان الحدث قد سرى الى القدم وانما يمسح على خف رجل لا حدث فيها اجماعا وأما ما استدل به الشافعي من أن هذه عبادة ابتدأت حالة الاقامة فيعتبر فيها حالة الابتداء كصلاة ابتدأها مقيما في سفينة فسافرت وصوم شرع فيه مقيما فسافر حيث يعتبر فيه حكم الاقامة فغني عن تكلف الفرق لعدم ظهور وجه الجمع بالمشترك المؤثر في الحكم كذا في فتح القدير وبيانه ان أئمتنا لا يرون العبادة وصفا لازما للمسح بل اذا كان الوضوء منويا والنية ليست بشرط فيه عندهم ولان المسحات في المدة بمنزلة الصيام في السفر لا بمنزلة صوم اليوم بدلالة ان فساد بعض المسحات لا يوجب فساد البعض الآخر كما في صيام أيام رمضان ولا شك في ان من سافر في أواخر رمضان يسقط عنه وجوب الاداء فيما بقي ما دام مسافرا ولا يمنع كونه مقيما في أوله من ترخصه بترك اداء الصوم في تلك الحالة فكذا كون الماسح مقيما في أول المدة لا يمنع من ترخصه رخصة المسافر بالمسح اذا كان في آخرها مسافرا قال في السراج الوهاج فلو انه لما جاوز العمران قبل مضي يوم وليلة ودخل في الصلاة سبقه الحدث فيها وعاد الى مصره ليتوضأ فمضى يوم وليلة قبل ان يعود الى مصلاه فالقياس ان تفسد صلاته لانه لما عاد الى مصره فقد صار مقيما وقد انقضت مدته وهو في الصلاة ففسدت الا ان الصدر الشهيد ذكر في الواقعات ان الماسح اذا انقضت مدته وهو في حال انصرافه مع الحدث لا تبطل صلاته استحسانا ولو عاد الى مصلاه في مسئلتنا قبل مضي يوم وليلة انتقلت مدته الى السفر ووجب عليه الاتمام في هذه

ولو مسح مقيم فسافر قبل تمام يوم وليلة مسح ثلاثا

(قوله وقد صرح بهذا في فتح القدير) حيث قال وقال بعضهم ان كان الباقي بحيث يمكنه المشي فيه كذلك لا ينتقض وهذا في التحقيق هو مرمى نظر الكل فمن نقض بخروج العقب ليس الا لانه وقع عنده انه مع حلول العقب في الساق لا يمكنه متابعة المشي فيه وقطع المسافة بخلاف ما اذا كانت تعود الى محلها عند الوضع ومن قال الاكثر فلظنه ان الامتناع منوط به وكذا من قال بكون الباقي قدر الفرض ١٨٨ وهذه الامور انما تبنى على المشاهدة ويظهر ان ما قاله أبو حنيفة رحمه الله أولى لان بقاء العقب في الساق يعيق عن مداومة المشي دوسا على الساق نفسه اهـ (قوله وزاد في السراج خامسا الخ) قال العارف في شرح الهدية ربما يقال خروج الوقت على المعذور ناقض لوضوئه كله لا لمسح الخف فقط فيدخل ذلك في نواقض الوضوء (قوله سواء سافر قبل انتقاض الطهارة الخ) تبع في ذلك المحقق في فتح القدير واعترضهما في النهر بان قوله مسح لا يشمل ما لو سافر قبل انتقاض الطهارة ثم قال فان قلت لا يلزم من مسحه سبق حدث لجواز ان يتوضأ وضوءا على وضوء ويمسح في الثاني قلت هذا مع بعده مفوت لتقييد محل الخلاف على ان قول القدوري ومن ابتدأ مدة المسح فسافر يدفع هذا لما ان ابتداءها من وقت الحدث (قوله وفي الثاني خلاف الشافعي رحمه الله) قال بعض الفضلاء قلت خلاف الشافعي انما هو فيما اذا سافر بعد الحدث والمسح قبل كمال مدة المقيم وأما اذا سافر بعد الحدث ومسح في السفر قبل خروج وقت الصلاة أو بعد خروجه في الصحيح فانه يتم مسح مسافر من حين أحدث في الحضر لانه بدأ بالعبادة في السفر فثبت له رخصة السفر كذا في المهذب وشرحه للنووي اهـ قلت ونحوه في شرح المنهج للقاضي زكريا الانصاري وهو المفهوم أيضا من تقييد المصنف بقوله مسح مقيم فسافر قبل تمام يوم وليلة

الصلاة

الصلاة وهذه مسئلة عجيبة وهو انه مسافر في حق المسح مقيم في حق اتمام الصلاة كذا في ايضاح الصيرفي اه وقد علمت فيما قدمناه ان الصحيح بطلان الصلاة ومسئلة الاتمام المذكورة مذكورة في الخلاصة من باب المسافر (قوله ولو أقام المسافر بعد يوم وليلة نزع والا يتم يوما وليلة) لان رخصة السفر لا تبقى بدونه والشافعي يوافقنا في هذه على ماهو المنصوص عليه (قوله وصح على الجرموق) أي جاز المسح على الجرموق لما فرغ من بيان المسح على الخف شرع في الجرموق ولابد من بيانهما فنقول ذكر قاضيخان في فتاواه ثم الخف الذي يجوز المسح عليه ما يكون صالحا لقطع المسافة والمشي المتتابع عادة و يستر الكعبين وما تحتهما وما ليس كذلك لا يجوز المسح عليه ثم قال و يجوز المسح على الخف الذي يكون من اللبود وان لم يكن منعلا لانه يمكن قطع المسافة به وفي الخلاصة واما المسح على الخفاف المتخذة من اللبود التركية فالصحيح انه يجوز المسح عليه ولا يجوز المسح حتى يكون الاديم على أصابع الرجل وظاهر القدمين اه فلو اتخذ خفا من زجاج أو خشب أو حديد لا يجوز المسح عليه عندنا خلافا للشافعي فيما يمكن متابعة المشي فيه بغير عصا واما الجرموق فهو فارسي معرب ما يلبس فوق الخف وساقه اقصر من الخف وقال الشافعي لا يجوز المسح عليه لان الحاجة لا تدعو اليه ولان الخف بدل عن الرجل فلو جاز المسح على الجرموق لصار بدلا عن الخف والخف لا بدل له ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الموقين رواه أبو داود من حديث بلال وابن خزيمة في صحيحه والحاكم في مستدركه وصححه والطبراني في معجمه والبيهقي من حديث أنس بن مالك ولانه تبع للخف استعمالا من حيث المشي والقيام والقعود وغرضا فان الخف وقاية للرجل فكذا الجرموق وقاية للخف تبعا له وكلاهما تبع للرجل فصار كخف ذي طاقين وهو بدل عن الرجل لا عن الخف لا يقال كيف بطل المسح بنزع الجرموق ولم يبطل بنزع أحد طاقي الخف لانا نقول بالمسح ظهرت اصالة الجرموق فصار نزعه كنزع الخف بخلاف نزع أحد طاقي الخف لانه جزء من الخف لم يأخذ الاصالة أصلا كما اذا غسل رجله ثم أزال جلدها لم يجب عليه غسلها ثانيا ولا يقال أيضا لو كان بدلا عن الرجل لكان ينبغي أن لا يجوز المسح على الخف بنزعه لانا نقول الخف لم يكن محلا للمسح حال قيام الجرموق فاذا زال صار محلا للمسح وما ذكره النووي من ان الموق هو الخف مخالف لما ذكره أهل اللغة كالجوهري والمطرزي فانهما قالا ان الجرموق والموق يلبسان فوق الخف فعلم انهما غير الخف وقولهم ان الحاجة لا تدعو اليه ممنوع ومناقض لمذهبهم في الخف من الزجاج أو الحديد كما قدمناه ويشترط لجواز المسح على الجرموقين

ولو أقام المسافر بعد يوم وليلة نزع والا يتم يوما وليلة وصح على الجرموق

(قوله ما يكون صالحا لقطع المسافة والمشي المتتابع عادة) أقول لينظر ما المراد بذلك هل المعتبر قطع المسافة بالخف نفسه أي بان يكون صالحا لذلك بدون لبسه في المكعب أو ماهو المعتاد لنا من لبسه في المكعب توقفنا من قديم في ذلك ولم نجد فيه نقلا مع التفتيش والتنقير لكن قال شيخنا الذي يتبادر من كلامهم في تعاليلهم وأدلتهم ان المعتبر ما يصلح لقطع المسافة فيه نفسه فعلى هذا فالواجب على الشخص ان يتفقد خفه فانه قد يرق أسفله و يمشي عليه بالمكعب أياما كثيرة ولا ينقب ولو فرض انه لو مشى به وحده يتخرق في دون ذلك فانه لا يصح المسح عليه والناس عنه غافلون فانهم لا يزالون يمسحون حتى يتخرق قدر ثلاث أصابع مع انه قبل هذا قد لا يمكن المشي عليه في المدة المعتبرة فعلى الشخص ان يعتبر ذلك قبل الخرق و بعده لئلا يصلي بلا طهارة فليحفظ (قوله فالصحيح انه يجوز المسح عليه) قال الرملي أي على الخف المتخذ من اللبود التركية وتمام عبارة الخلاصة بعد قوله عليه و يمسح على الجرموق فوق الخف عندنا فان لبسهما وحده لا يمسح عليهما ولا يجوز اه وقوله فان لبسهما أي الخفين المتخذين من اللبود التركية وعليك أن تتأمل في عبارة الخلاصة اه أقول في كلام المؤلف سقط أو ايجاز مخل فان المسح على الخفاف المتخذة من اللبود التركية جائز كما صرح به في المنية معللا بامكان قطع المسافة بها قال شارحها العلامة الحلبي حتى قالوا وشاهد أبو حنيفة رحمه الله صلابتها لافتى بالجواز لشدة دلكها وتداخل أجزائها بذلك حتى صارت كالجلد الغليظ وأجمعوا على جواز المسح عليها بطريق الدلالة اه فقول الخلاصة على الصحيح اشارة الى خلاف الامام في اشتراط النعل وقول الحلبي وأجمعوا الخ بناء على رجوعه الى قولهما كما سيأتي وحينئذ فلا يشترط أن يكون الاديم على أصابع الرجل وظاهر القدم فعلم ان قول الخلاصة فان لبسهما أي الجرموقين لا كما قال الرملي وكذا قوله ولا يجوز المسح حتى يكون الخ معطوف على قوله لا يمسح عليهما كما يظهر من مراجعة شرح المنية فالصواب حذف قول المؤلف ولا يجوز المسح الخ والاقتصار على ما قبله (قوله ويشترط لجواز المسح على الجرموقين الخ) قال في السراج واعلم ان المسح على الجرموقين انما يجوز بشرطين أحدهما أن لا يتخلل بينه وبين الخف حدث

كما اذا لبس الخفين على طهارة ولم يمسح عليهما حتى لبس الجرموقين قبل أن تنتقض الطهارة التى لبس عليها الخفين فحينئذ يجوز المسح على الجرموقين وأما اذا أحدث بعد لبس الخفين أو مسح عليهما ثم لبس الجرموقين بعد ذلك لا يجوز له المسح على الجرموقين لان حكم المسح قد استقر على الخف وكذا لو أحدث بعد لبس الخف ثم لبس الجرموق قبل أن يمسح على الخف لا يمسح عليه أيضا لان ابتداء مدة المسح من وقت الحدث وقد انعقد ذلك فى الخف فلا يتحول عنه الى الجرموق بعد ذلك والشرط الثانى أن يكون الى آخر ما سيأتى أقول قوله وأما اذا أحدث بعد لبس الخفين أو مسح عليهما الخ يوهم انه لو مسح على الخف ولو قبل الحدث كما لو جدد الوضوء ومسح على خفه ثم لبس الجرموق لا يصح المسح على الجرموق بعد ذلك فيفيد ان لبس الجرموق قبل المسح شرط آخر كما ان لبسه قبل الحدث شرط وهذا بعيد اذ لو كان كذلك لكانت الشروط ثلاثة مع انه قال أولا انما يجوز بشرطين وأيضا فان حكم المسح لا يستقر على الخف الا بعد الحدث أما قبله فان وجود الخف كعدمه فالظاهر ان أو فى قوله أو مسح عليهما بمعنى الواو وان لم تكن الهمزة من زيادة النساخ بقرينة قوله بعده وكذا لو أحدث بعد لبس الخف ثم لبس الجرموق قبل أن يمسح على الخف فيكون كلامه الاول فيما اذا لبس الجرموقين بعد الحدث وبعد المسح على الخفين وكلامه الثانى فيما اذا لبسهما بعد الحدث وقبل المسح على الخفين وحاصله انه لا فرق فى لبس الجرموقين بعد الحدث بين أن يكون بعد المسح على الخف أو قبله ففى الصورتين لا يجوز المسح على الجرموقين للعلتين المذكورتين وهذا ١٩٠ ما فهمه المؤلف حيث قال سواء لبسه قبل المسح على الخف أو بعده ثم رأيت بعد ذلك ما يعين ان عدم المسح على الخف شرط آخر كما هو ظاهر السراج ففى شرح المجمع لابن ملك وانما قيدنا بالقيود المذكورة لانه لو كان مسح على الخفين أو أحدث بعد لبسهما ثم لبس الجرموقين لا يجوز المسح عليهما بالاتفاق لان الموق حينئذ لا يكون تبعا للخف اهـ وكذا قال فى شرح المجمع لمصنفه ونصه وتجويزه على الموقين اذا

ان لا يحدث قبل لبسهما حتى لو لبس الخف على طهارة ثم أحدث قبل لبس الجرموق ثم لبسه لا يجوز له أن يمسح عليه سواء لبسه قبل المسح على الخف أو بعده لان حكم الحدث استقر عليه لحلول الحدث به فلا يزال بمسح غيره وكذا لو لبس الموقين قبل الحدث ثم أحدث فادخل يده فمسح خفيه لا يجوز لانه مسح فى غير محل الحدث ولو نزع أحد موقيه بعد المسح عليهما وجب مسح الخف البادى واعادة المسح على الموق لانتقاض وظيفتهما كنزع أحد الخفين لان انتقاض المسح لا يتجزأ وفى بعض روايات الاصل ينزع الآخر ويمسح على الخفين وجه الظاهر انه فى الابتداء لو لبس على أحدهما كان له أن يمسح عليه وعلى الخف الآخر فكذا هذا والخف على الخف كالجرموق عندنا فى سائر أحكامه كذا فى الخلاصة وكذا الخف فوق اللفافة يدل عليه ما فى غاية البيان من ان ما جاز المسح عليه اذا لم يكن بينه وبين الرجل حائل جاز المسح عليه اذا كان بينهما حائل كخف اذا كان تحته خف أو لفافة اهـ فهذا صريح فى ان اللفافة على الرجل لا تمنع المسح على الخف فوقها ووقع فى شرح ابن الملك عن الكافى انه لو لم يكن خفاه صالحين للمسح لخرقهما يجوز على الموقين اتفاقا ونقل من فتاوى الشاذى ان ما يلبس من الكرباس المجرد تحت الخف يمنع المسح على الخف لكونه فاصلا

لبس الموقين فوق الخفين ولم يكن مسح على الخفين حتى لبسهما ولا أحدث بعد لبس الخفين فانه يجوز عندنا ثم قال وقطعة بعد ذكره خلاف الشافعى والجواب عن دليله هذا اذا ابتدأ مسحهما أما اذا كان قد مسح على الخفين ثم لبسهما لم يجز المسح عليهما حيث ظهر التغاير بينهما صورة ومعنى اهـ وكذا قال فى متن منية المصلى ومن لبس الجرموق فوق الخف قبل أن يمسح على الخف مسح عليه فان كان مسح على الخفين ثم لبس الجرموقين لا يمسح على الجرموقين اهـ قال ابن أمير حاج فى شرحه وكان ينبغى أن يقول أيضا وقبل أن يحدث (قوله ونقل من فتاوى الشاذى الخ) قال العلامة ابراهيم الحلبى شارح المنية ثم تعليل أئمتنا هنا بان الجرموق بدل عن الرجل الخ يعلم منه جواز المسح على خف لبس فوق مخيط من كرباس أو جوخ أو نحوهما مما لا يجوز عليه المسح لان الجرموق اذا كان بدلا عن الرجل وجعل الخف مع جواز المسح عليه فى حكم العدم فلان يكون الخف بدلا عن الرجل ويجعل ما لا يجوز المسح عليه فى حكم العدم أولى كما فى اللفافة ويؤيده ان الامام الغزالى فى الوجيز والرافعى فى شرحه له مع التزامهما ذكر خلاف الامام أبى حنيفة رحمه الله تعالى أوردا هذه المسئلة فى صورة الاتفاق وكان مشايخنا انما لم يصرحوا به فيما اشتهر من كتبهم اكتفاء بما قالوا فى مسئلة الجرموق من كونه خلفا عن الرجل كذا أفاده المولى خسرو فى الدرر شرح الغرر ولا يلتفت الى ما نقل فى شرح المجمع عن فتاوى الشاذى انه لا يجوز الا أن يقطع ذلك الملبوس تحت الخف لانه نقل عن رجل مجهول وهو بعيد عن الفقه خارج عن الاصول لان قطعه ان كان ليصير كالخف المخروق فى عدم جواز المسح عليه فهو بمنزلته بدون خرق لانه لا يجوز المسح عليه

وان كان لاجل أن يتصل جزء من الرجل بالخف فهو ليس بشرط والالما جاز المسح على الجرموق ونحوه مع حيلولة الخف فانه أشد منعا للاتصال بالرجل وبهذا ظهر فساد قول من أيده من الجهال بان جواز مسح الخف على خلاف القياس فلا يقاس عليه مالم يرد به نص فان هذا كما ترى بطريق الدلالة الراجحة لا بطريق القياس والا لما جاز المسح على المكعب ١٩١ واللبود التركية ونحوها لانها غير منصوص عليها ثم يقال بل قطع ذلك المخيط قصدا حرام لانه اضاعة المال من غير فائدة وهي منهي عنها اهـ كلام الحلبي رحمه الله تعالى (قوله ويدل عليه أيضا ماذكره الشارحون الخ) قد يقال ان ماذكره الشارحون لا يرد على الشاذي لان مراده بالمانع ما يلبس وذلك بان يكون مخيطا كما في الدرر وكلام الشارحين في اللفافة ولم يقل بمنعها بدليل قوله وقطعة كرباس الخ اذ ان يقال ان لفظ اللفافة يشمل

والجورب المجلد والمنعل والثخين

المخيط أيضا تأمل (قوله وينبغي ان يقال الخ) مخالف لما ذكره عن المبتغى الا ان يكون ذلك بحثا على عبارة المبتغى لا على عبارة المنية ثم رأيت في شرحها لابن أمير حاج ذلك البحث على ما في المبتغى (قوله قال وفيه نظر ولم يذكر وجهه) ذكره بعض الفضلاء بقوله انهم اعتبروا خروج أكثر القدم من موضع مسح عليه وههنا وان خرجت من موضع مسح عليه لم تخرج من موضع يمكن المسح عليه (قوله وفي المستصفى نعل الخف الخ) قال في النهر لا شاهد فيه لان نعله ليس مشددا بل مخففا والمراد ان اسم المفعول جاء من المزيد والمجرد اهـ أقول صرح في القاموس بمجيئه من باب التفعيل فعلم ان المراد المشدد لا المخفف بدليل انه

وقطعة كرباس تلف على الرجل لا يمنع لانه غير مقصود باللبس لكن يفهم مماذكر في الكافي انه يجوز المسح عليه لان الخف الغير الصالح للمسح اذا لم يكن فاصلا فلان لا يكون الكرباس فاصلا أولى اهـ وقد وقع في عصرنا بين فقهاء الروم بالروم كلام كثير في هذه المسئلة فمنهم من تمسك بما في فتاوى الشاذي وأفتى بمنع المسح على الخف الذي تحته الكرباس ورد على ابن الملك في عزوه للكافي اذ الظاهر ان المراد به كافي النسفي ولم يوجد فيه ومنهم من أفتى بالجواز وهو الحق لما قدمناه عن غاية البيان ولهذا قال يعقوب باشا انه مفهوم من الهداية والكافي ويدل عليه أيضا ماذكره الشارحون في مسئلة نزع الخف في الكلام مع الشافعي في قوله انه اذا أعادهما يجوز له المسح من غير غسل الرجلين معللا بانه لم يظهر من محل الفرض شئ فقالوا في الرد عليه ان قوله لم يظهر من محل الفرض شئ يشكل بما لو أخرج الخفين عن رجليه وعلى الرجلين لفافة فانه يبطل المسح وان لم يظهر من محل الفرض شئ اهـ فهذا ظاهر في صحة المسح على الخف فوق اللفافة وفي المبتغى بالغين المعجمة ولو أدخل يده تحت الجرموق ومسح على ظهر الخف لم يجز بخلاف مالو كان الخرق المانع ظاهر الجرموق وقد ظهر الخف فله المسح على الخف أو على الجرموق لانهما كخف واحد وان كان الخرق يسيرا فمسح على بعض الصحيح وعلى بعض الخرق وهو كله ثلاثة أصابع لم يجزه اهـ وفي منية المصلي ولا يجوز المسح على الجرموق المتخرق وان كان خفاه غير متخرق اهـ وينبغي أن يقال ان كان الخرق في الجرموق مانعا لا يجوز المسح عليه وانما يجوز المسح على الخف لا غير لما علم ان المتخرق خرقا مانعا وجوده كعدمه فكانت الوظيفة للخف فلا يجوز المسح على غيره وقد صرح به في السراج الوهاج فقال والشرط الثاني لجواز المسح على الجرموق أن يكون الجرموق لو انفرد جاز المسح عليه حتى لو كان به خرق كثير لا يجوز المسح عليه ولا يجوز المسح على الجرموق اذا كان من كرباس ونحوه لانه لا يمكن قطع السفر وتتابع المشي عليهما كما لو لبسهما على الانفراد الا ان يكونا رقيقين يصل البلل الى ما تحتهما من الخف فحينئذ يجوز ويكون مسحا على الخف كذا في الذخيرة وغيرها وفي الخلاصة وغيرها ولو كان الجرموقان واسعين بفضل الجرموق من الخف ثلاثة أصابع فمسح على تلك الفضلة لم يجز الا اذا مسح على الفضلة بعد ان يقدم رجليه على تلك الفضلة فحينئذ جاز ولو أزال رجليه عن ذلك الموضع أعاد المسح اهـ وفي التجنيس بعد ان نقل هذا عن أبي علي الدقاق قال وفيه نظر ولم يذكر وجهه وفي القنية جعل الخف كالجرموق في هذا من أنه اذا فضل من الجرموق أو الخف قدر ثلاثة أصابع لم يجز المسح عليها (قوله والجورب المجلد والمنعل والثخين) أي يجوز المسح على الجورب اذا كان مجلدا أو منعلا أو ثخينا يقال جورب مجلد اذا وضع الجلد على أعلاه وأسفله وجورب منعل ومنعل الذي وضع على أسفله جلدة كالنعل للقدم وفي المستصفى أنعل الخف ونعله جعل له نعلا وهكذا في كثير من الكتب فيجوز في المنعل تشديد العين مع فتح النون كما يجوز تسكين النون وتخفيف العين وفي معراج الدراية والمنعل بالتخفيف وسكون النون والظاهر ما قدمناه كما لا يخفى وفي فتاوى قاضيخان ثم على رواية الحسن ينبغي أن يكون النعل الى الكعبين وفي ظاهر الرواية اذا بلغ النعل الى

أسفل القدم جاز والثخين أن يقوم على الساق من غير شد ولا يسقط ولا يشف اه وفي التبيين ولا
يرى ما تحته ثم المسح على الجورب اذا كان منعلا جائز اتفاقا واذا كان لم يكن منعلا وكان رقيقا غير جائز
اتفاقا وان كان ثخينا فهو غير جائز عند أبي حنيفة وقالا يجوز لما رواه الترمذي عن المغيرة بن شعبة قال
توضأ النبي صلى الله عليه وسلم ومسح على الجوربين وقال حديث حسن صحيح ورواه ابن حبان في
صحيحه أيضا ولانه يمكن المشي فيه اذا كان ثخينا وله انه ليس في معنى الخف لانه لا يمكن مواظبة المشي
فيه الا اذا كان منعلا وهو محمل الحديث وعنه انه رجع الى قولهما وعليه الفتوى كذا في الهداية
وأكثر الكتب لانه في معنى الخف فالتأويل المذكور للحديث قصر لدلالته عن مقتضاه بغير سبب
فلا يسمع على ان الظاهر انه لو كان المراد به ذلك لنص عليه الراوي وهذا بخلاف الرقيق فان الدليل
يفيد اخراجه من الاطلاق لكونه ليس في معنى الخف وما نقل من تضعيفه عن الامام أحمد وابن
مهدي ومسلم حتى قال النووي كل منهم لو انفرد قدم على الترمذي مع ان الجرح مقدم على التعديل
فلا يضر لكونه روي من طرق متعددة ذكرها الزيلعي المخرج وهي وان كانت كلها ضعيفة اعتضد
بعضها ببعض والضعيف اذا روي من طرق صار حسنا مع ما ظهر من مسح كثير من الصحابة من غير
نكير منهم على فاعله كما ذكره أبو داود في سننه ثم مع هذا كله لم يوجد من المعنى ما يقوى على الاستقلال
بالمنع فلا جرم ان كان الفتوى على الجواز وما في البدائع من انها حكاية حال لا عموم لها فسلم لو لم يرد
ما رواه الطبراني عن بلال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين والجوربين وفي
الخلاصة فان كان الجورب من مرعزي وصوف لا يجوز المسح عليه عندهم المرعز بميم مكسورة وقد
تفتح فراء ساكنة فعين مهملة مكسورة فزاي مشددة مفتوحة فالف مقصورة وقد تمد مع تخفيف الزاي وقد
تحذف مع بقاء التشديد الزغب الذي تحت شعر العنز كذا في شرح النقاية وفي المجتبى لا يجوز المسح
على الجورب الرقيق من غزل أو شعر بلا خلاف ولو كان ثخينا يمشي معه فرسخا فصاعدا كجورب
أهل مرو فعلى الخلاف وكذا الجورب من جلد رقيق على الخلاف ويجوز على الجوارب اللبدية وعن
أبي حنيفة لا يجوز قالوا ولو شاهد أبو حنيفة صلابتها لافتى بالجواز ويجوز على الجاروق المشقوق على
ظهر القدم وله ازرار يشده عليه بسده لانه كغير المشقوق وان ظهر من ظهر القدم شيء فهو كخروق
الخف قلت وأما الخف الدوراني الذي يعتاده فقهاء زماننا فان كان مجلدا يستر جلده الكعب يجوز
والا فلا كذا في معراج الدراية وفي الخلاصة المسح على الجاروق ان كان يستر القدم ولا يرى من
الكعب ولا من ظهر القدم الا قدر أصبع أو أصبعين جاز المسح عليه وان لم يكن كذلك ولكن ستر
القدم بالجلد ان كان الجلد متصلا بالجاروق بالخرز جاز المسح عليه وان شد بشيء لا ولو ستر القدم
باللفافة جوزه مشايخ سمرقند ولم يجوزه مشايخ بخارى اه ثم ذكر التفصيل المذكور للجورق عن
المجتبى في الجورب من الشعر وفيها أيضا وتفسير النعل أن يكون الجورب المنعل كجوارب الصبيان
الذين يمشون عليها في ثخونة الجورب وغلظ النعل وفي فتاوى قاضيخان ان الجورق اسم فارسي لخف

في الصحاح قال ولا تقول نعله (قوله والثخين ان يقوم على الساق الخ) الذي استصوبه العلامة الحلبي حده بما تقدمه وجه الدليل
وهو ما يمكن فيه متابعة المشي وقواه بكلام الزاهدي (قوله ثم المسح على الجورب الخ) كذا في السراج عن الخجندي وذكر العلامة
الحلبي تقسيما في الجورب فقال ذكر نجم الدين الزاهدي عن شمس الائمة الحلواني ان الجورب خمسة أنواع من المرعزي
والغزل والشعر والجلد الرقيق والكرباس قال وذكر التفاصيل في الاربعة من الثخين والرقيق والمنعل وغير المنعل والمبطن وغير المبطن وأما الخامس فلا يجوز المسح عليه كيفما كان اه ونحوه في التتارخانية عنه والمراد من التفصيل في الاربعة ان ما كان رقيقا منها لا يجوز المسح عليه اتفاقا الا ان يكون مجلدا أو منعلا أو مبطنا وما كان ثخينا منها فان لم يكن مجلدا أو منعلا أو مبطنا فمختلف فيه وما كان فلا خلاف فيه اه والمرعزي كما سيأتي مضبوطا الزغب الذي تحت شعر العنز والغزل ما غزل من الصوف والكرباس ما نسج من مغزول القطن قال الحلبي ويلحق بالكرباس كل ما كان من نوع الخيط كالكتان والابريسم أي الحرير ثم قال بعد ما تقدم فعلم من هذا ان ما يعمل من
الجوخ اذا جلد أو نعل أو بطن يجوز المسح عليه لانه أحد الاربعة وليس من الكرباس فهو داخل
فيما يجوز المسح عليه لو كان ثخينا بحيث يمكن ان يمشي معه فرسخ من غير تجليد ولا تنعيل وان كان رقيقا فمع التجليد أو التنعيل
ولو كان كما يزعم بعض الناس لا يجوز المسح عليه ما لم يستوعب الجلد جميع ما يستر القدم الى الساق لما كان بينه وبين الكرباس
فرق ثم أطال في تحقيق ذلك وبيانه ثم قال في آخر تقريره ثم بعد هذا كله فلو احتاط ولم يمسح الا على ما يستوعب تجليده ظاهر القدم

معروف

معروف وعامة المشايخ على انه اذا كان يظهر من ظهر القدم قدر ثلاثة أصابع لايجوز و بعضهم جوزوا ذلك لان عوام الناس يسافرون به خصوصا فى بلاد المشرق أما اذا كان يظهر منه قدر أصبع أو أصبعين فانه يجوز فى قولهم (قوله لا على عمامة وقلنسوة وبرقع وقفازين) أى لايجوز المسح على هذه الاشياء العمامة والقلنسوة بفتح القاف وضم السين معروفتان والبرقع بضم الباء الموحدة وسكون الراء وضم القاف وفتحها خريقة تثقب للعينين تلبسها الدواب ونساء العرب على وجوههن والقفاز بالضم والتشديد شئ يعمل لليدين يحشى بقطن و يكون له ازرار تزر على الساعدين من البرد تلبسه المرأة فى يديها وهما قفازان كما فى الصحاح وقد تكون من الحلى تتخذه المرأة ليديها ورجليها ومن ذلك يقال تقفزت المرأة بالحناء اذا نقشت يديها ورجليها كما فى الجمهرة لابن دريد وقد يتخذه الصائد من جلد ولبد ليغطى الاصابع والكف ثم عدم جواز المسح على هذه ماعدا العمامة لايعرف فيه خلاف ثابت عمن يعتد به وفى معراج الدراية ولو مسحت على خمارها ونفذت البلة الى رأسها حتى ابتل قدر الربع منه يجوز قال مشايخنا اذا كان الخمار جديدا يجوز لان ثقوب الجديد لم تسد بالاستعمال فتنفذ البلة أما اذا لم يكن جديدا لايجوز لانسداد ثقوبه وأما على العمامة فاجمعوا على عدم جوازه الا أحمد فانه أجازه بشرط أن تكون ساترة لجميع الرأس الاماجرت العادة بكشفه وان يكون تحت الحنك منها شئ سواء كانت لها ذؤابة أولم تكن وان لاتكون عمامة محرمة فلا يجوز المسح على العمامة المغصوبة ولايجوز للمرأة اذا لبست عمامة الرجل أن تمسح عليها والاظهر عند أحمد وجوب استيعابها والتوقيت فيهما كالخف و يبطل بالنزع والانكشاف الا أن يكون يسيرا مثل أن يحك رأسه أو يرفعها لاجل الوضوء وفى اشتراط لبسها على طهارة روايتان واستدل بما ورد من مسحه صلى الله عليه وسلم على العمامة كما رواه مسلم من حديث بلال والحجة للجمهور ان الكتاب العزيز ورد بغسل الاعضاء ومسح الرأس فلا يزاد على الكتاب بخبر شاذ بخلاف الخف فان الاخبار فيه مستفيضة تجوز الزيادة بمثلها على الكتاب وقد أخرج الترمذى عن أبى عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر قال سألت جابر بن عبد الله عن المسح على الخفين فقال السنة يا ابن أخى وسألته عن المسح على العمامة فقال امس الشعر وقال محمد بن الحسن فى موطائه أخبرنا مالك قال بلغنى عن جابر بن عبد الله انه سئل عن المسح على العمامة فقال لا حتى يمس الشعر الماء قال محمد و بهذا نأخذ ثم قال أخبرنا مالك قال حدثنا نافع قال رأيت صفية بنت أبى عبيد تتوضأ وتنزع خمارها ثم تمسح برأسها قال نافع وأنا يومئذ صغير قال محمد و بهذا نأخذ لا يمسح على خمار ولا عمامة بلغنا ان المسح على العمامة كان ثم ترك كذا فى غاية البيان بعد ان ذكر تأويله بان بلالا كان بعيدا فمسح النبى صلى الله عليه وسلم على رأسه ولم يضع العمامة عن رأسه فظن بلال انه عليه الصلاة والسلام مسح على العمامة وأراد بلال المجاز اطلاقا لاسم الحال على المحل وفى معراج الدراية ان التاويل بعيد لانه حكم يلزمه غير الرأى والصواب ان نقول اذا ثبت رواية سالما عن المعارض ثبت جواز المسح على العمامة اه يعنى ولم تسلم لما قدمناه من معارضة الكتاب لها (قوله والمسح على الجبيرة وخرقة القرحة كالغسل) أى لما تحتها وليس ببدل والجبيرة كما ذكره المصنف فى الطلبة عيدان تربط على الجرح و يجبر بها العظام وفى المغرب جبر الكسر جبرا وجبر بنفسه جبورا والجبران فى مصادره غير مذكورة والجبر غير فصيح وجبره بمعنى أجبره لغة ضعيفة وان قل استعمال المجبور بمعنى المجبر وقرحه قرحا جرحه وهو قريح ومقروح ذو قرح اه وفى القاموس القرحة قد يراد بها الجراحة وقد يراد بها ما يخرج فى البدن من بثور اه واياما كان المراد هنا فالحكم المذكور

الى الساق كان أولى ولكن هذا حكم التقوى وهو لا يمنع الجواز الذى هو حكم الفتوى والله تعالى الموفق

لا على عمامة وقلنسوة وبرقع وقفازين والمسح على الجبيرة وخرقة القرحة كالغسل

(قوله ويوافقه ماذكره صاحب المجمع فى شرحه الخ) أقول ظاهر كلامه حمل عبارة المجمع على ان المراد بالوجوب الفرضية بدليل ذكره اياها بعد نقل القول برجوع الامام الى قولهما أى وهما يقولان بالفرضية لكن صاحب المجمع ذكر فى شرحه ثلاثة أقوال فقال ثم المسح مستحب على قول أبى حنيفة وواجب عندهما وقيل ان الوجوب متفق عليه وقيل المسح واجب عنده فرض عندهما اه والذى يفهم منه ان لهما قولين قولا بالوجوب وقولا بالفرضية كما ان له قولا بالاستحباب وقولا بالوجوب فعلى هذا فرجوعه الى قولهما رجوع عن الاستحباب الى الوجوب بدليل جعله الاصح الذى عليه الفتوى هو ان الوجوب متفق عليه فيكون موافقا لما فى شرح الطحاوى والزيادات والذخيرة وغيرها من أن الامام قائل بالوجوب فحمل الوجوب على الفرضية بعيد لما قلنا ولانه غير الظاهر من كلامه لان المفهوم من قوله أولا وواجب عندهما ان المراد بالواجب غير الفرض كما هو الاصل ويدل عليه ذكره قولهما بالافتراض آخرا فقوله ان الوجوب متفق عليه يكون المراد به الوجوب الاول لان النكرة اذا أعيدت معرفة كانت عين الاول غالبا ولا يقال تعليله بقوله لان المسح على الجبيرة الخ يوهم ان المراد بالوجوب هنا الافتراض لان دليل مسح الجبيرة من الآحاد فغاية ما يفيد الوجوب كما قرره المحقق ولما كان دليل التيمم قطعيا كان الثابت به الفرضية فالتشبيه بالتيمم من حيث ان مسح الجبيرة قائم مقام غسل العضو عند الضرورة كما يشعر به قوله وكما لا يقال الخ ولا يلزم ان يعطى المشبه ما للمشبه به من كل وجه ويدل على ماقلنا من الحمل المذكور قول الامام الزيلعى المسح على الجبيرة واجب عندهما لا يجوز تركه لحديث على رضى الله تعالى عنه وعند أبى حنيفة رحمه الله ليس بواجب حتى يجوز تركه من غير عذر وقال فى الغاية والصحيح انه واجب عنده وليس بفرض حتى تجوز صلاته بدونه اه وظاهر ان المثبت أولا والمنفى ثانيا هو الوجوب الاصطلاحى كما هو صريح كلام الغاية وفى شرح الوهبانية لابن الشحنة واختلف فى المسح هل هو فرض أو واجب أو مستحب ففى البدائع انه مستحب عنده وليس بواجب وعندهما واجب وقيل فى التوفيق الوجوب المنفى عنده بمعنى الفرض وعندهما المراد بالوجوب وجوب العمل دون العلم ونقل عنه ثلاثة أقوال الاستحباب والوجوب والجواز وقيل هو فرض عندهما واجب عنده اه وحاصله ان الوجوب المثبت عندهما فى القول الاول والثانى على حقيقته دون الثالث وأما المنفى عنده ففى القول الاول على حقيقته دون الاخيرين ثم المراد على الاول الاستحباب فقط وعلى الثالث الوجوب فقط وعلى الثانى احد هذين أو الوجوب وفى فتح القدير قيل واجب عندهما مستحب عنده وقيل واجب عنده فرض عندهما اه ومثله فى امداد الفتاح فانظر كيف نسبوا اليهما تارة القول بالفرضية وتارة

لا يختلف ثم الاصل فى شرعيته على ماذكر غير واحد من مشايخنا ما عن على رضى الله عنه قال انكسرت احدى زندىّ فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرنى أن أمسح على الجبائر رواه ابن ماجه وفى اسناده عمرو بن خالد الواسطى متروك قال النووى فى هذا الحديث اتفقوا على ضعفه وفى المغرب انكسرت احدى زندى على صوابه كسر أحد زنديه لان الزند مذكر والزندان عظما الساعد ونقل المصنف فى المستصفى خلافا فى انه هل كان الكسر يوم احد أو يوم خيبر وذكر الزيلعى المخرج أحاديث دالة على الجواز وضعفها ويكفى فى هذا الباب ما صح عن ابن عمر رضى الله عنهما انه مسح على العصابة كما ذكره الحافظ المنذرى فان الظاهر ان الموقوف فى هذا كالمرفوع فان الابدال لا تنصب بالرأى والباقى استئناس لا يضره التضعيف ان تم اذا لم يتقو بعضه ببعض أما اذا قوى فالمستدل به كما قدمناه ولم يذكر المصنف رحمه الله صفة المسح على الجبيرة والملحق بها لوجود الاختلاف فى نقل المذهب فاعلم انه لا خلاف فى انه اذا كان المسح على الجبيرة يضره انه يسقط عنه المسح لان الغسل يسقط بالعذر فالمسح أولى وانما الخلاف فيما اذا كان لا يضره ففى المحيط ولو ترك المسح على الجبائر والمسح يضره جاز فان لم يضره لم يجز تركه ولا تجوز الصلاة بدونه عند أبى يوسف ومحمد ولم يحك فى الاصل قول أبى حنيفة وقيل عنده يجوز تركه والصحيح ان عنده مسح الجبيرة واجب وليس بفرض حتى يجوز بدونه الصلاة لان الفرضية لا تثبت الا بدليل مقطوع به وحديث علىّ من أخبار الآحاد فاوجب العمل به دون العلم فحكمنا بوجوب المسح عملا ولم نحكم بفساد الصلاة حال عدم المسح لان الحكم بالفساد يرجع الى العلم وهذا الدليل لا يوجبه ويوافقه ما فى شرح الطحاوى والزيادات والذخيرة بان المسح ليس بفرض عنده وكذا ذكر القدورى فى تجريده انه الصحيح وكذا صحح فى الغاية كما فى المحيط وفى التجنيس الاعتماد على انه ليس بفرض عنده وفى الخلاصة ان أبا حنيفة رجع الى قولهما بعدم جواز الترك اه ويوافقه ماذكره صاحب المجمع فى شرحه من قوله وقيل الوجوب متفق عليه وهذا أصح وعليه

الفتوى

القول بالوجوب المقابل للمستحب وللفرض ولم ينسبوا اليه القول بالفرضية فثبت بهذا انه على قوله اما واجب أو مستحب أو جائز
وعلى قولهما اما واجب أو فرض والصحيح من الثلاثة عنده القول بالوجوب كما ذكره المؤلف عن غير ما كتاب واذا حملنا ما في الخلاصة
من رجوعه الى قولهما على رجوعه عن الاستحباب أو الجواز الى الوجوب كما يشعر به تعبيرها بعدم جواز الترك لان الواجب هذا
شأنه بخلاف المستحب والجائز تتفق كلمتهم على شئ واحد فلا يكون ما فيها غير ما صححوه كما يشهد به ما نقلناه وما ذكره ابن الشحنة من
التوفيق السابق وعليه يحمل كلام المجمع على ما هو الظاهر من كلامه كما بيناه لك فالحاصل انه ليس للامام قول بالفرضية اذ لم
يصرح أحد به بل صرحوا بنفيه قولا له فضلا عن تصحيحه وبهذا ظهر لك ما في كلام المؤلف وكلام أخيه في النهر حيث وافقه بل
زاد عليه ومشى على الفرضية وتابعه أيضا صاحب المنح فقال بعد نقله قول المؤلف فحاصله انه قد اختلف التصحيح في افتراضه
أو وجوبه أقول يجب ان يعوّل على ما وقع في المجمع وشرحه من ان الوجوب بمعنى الافتراض متفق عليه لانه بلفظ الفتوى وهذا
آكد في التصحيح من لفظ الاصح أو الصحيح أو المختار كما ذكره بعض أهل التحقيق ولما ذكره صاحب الخلاصة من رجوع الامام
قدس سره اليه لما فيه من الاحتياط في باب العبادات ومن ثم عولنا عليه في المختصر حيث قلنا والا لا يترك والله تعالى أعلم وفي
شروح الوقاية المسح على الجبيرة ان ضر جاز تركه وان لم يضر فقد اختلف الروايات ١٩٥ عن أبي حنيفة رحمه الله في جواز
تركه والمأخوذ انه لا يجوز
تركه اه وبه جزم منلا
خسرو اه كلام المنح
وتابعه الشيخ علاء الدين
الحصكفي وأقول اما
ما نسبه الى المجمع من ان
الوجوب بمعنى الافتراض
فليس الموجود فيه
كذلك بل ظاهر كلامه
خلافه كما علمت واما
عبارة الخلاصة فقد
علمت تأويلها واما
ما استشهد به من كلام
شروح الوقاية ومنلا خسرو
من عدم جواز الترك
فلا يلزم منه الفرضية لان المراد لا يحل تركه والواجب كذلك لما مر وليس المراد بعدم الجواز عدم الصحة لاسنادهم اياه الى الترك
ولا يقال لا يصح تركه فتعين ان المراد به عدم الحل ولذا عطف في المحيط قوله ولا تجوز الصلاة بدونه على قوله لم يجز تركه بناء
على قولهما بالفرضية ثم قال وقيل عنده يجوز تركه أي يحل بناء على قوله بالاستحباب أو الجواز ولذا قال بعده والصحيح انه عنده
واجب أي فلا يجوز تركه فقول شراح الوقاية لا يجوز تركه هو ما عبر به في المحيط بقوله والصحيح انه واجب فظهر ان مرادهم
تصحيح الوجوب لا الفرضية ويتفرع عليه انه لو ترك المسح فصلاته صحيحة اتفاقا على الصحيح وهو الذي اعتمده المؤلف في الفروق
من كتاب الاشباه والنظائر هذا ما ظهر لفهمي القاصر في هذا المقام ولا تقتصر عليه بل ارجع أيضا الى رأيك منصفا وابحث مع ذوي
الافهام والله تعالى أعلم (قوله وقد جنح المحقق الخ) قال في النهر وما في فتح القدير من اختيار القول بالوجوب الخ ففيه نظر اذ
الفرائض العملية تثبت بالظن والاشتهار في الرجوع بعد ثبوت أصله غير لازم اه وفيه ان الفرض العملي يثبت بالظن
القوي لا مطلقا لما قال المؤلف في الكلام على فرائض الوضوء ان المفروض على نوعين قطعي وظني هو في قوة القطعي في العمل
بحيث يفوت الجواز بفوته وعند الاطلاق ينصرف الى الاول لكماله والفرق بين الظني القوي المثبت للفرض وبين الظني
المثبت للواجب اصطلاحا خصوص المقام اه فليتأمل (قوله وقد ذكر الشيخ أبو بكر الرازي الخ) قال في الشرنبلالية ويتعين

الفتوى لان المسح على الجبيرة كالغسل لما تحتها ووظيفة هذا العضو الغسل عند الامكان والمسح
على الجبيرة عند عدمه كالتيمم وكما لا يقال ان الوضوء لا يجب عند العجز عن الماء فلا يجب التيمم
كذلك لا يقال ان غسل ما تحتها ساقط فسقط المسح بل هو واجب بدليله كما وجب التيمم بدليله
اه فحاصله انه قد اختلف التصحيح في افتراضه أو وجوبه ولم أر من صحح استحبابه على قول وقد جنح
المحقق في فتح القدير الى تقوية القول بوجوبه حيث قال ما معناه وغايته ما يفيد الوارد في المسح
على الجبيرة الوجوب فعدم الفساد بتركه أقعد بالاصول وحكم على قول الخلاصة الماضي بانه اشتهر
عن أبي حنيفة شهرة نقيضه عنه ولعل ذلك معنى ما قيل ان عنه روايتين اه وهذا مبني على ما ذكره
في المحيط من أن الحكم بالفساد يرجع الى العلم فلا يثبت بدليل ظني وفيه بحث فان الكلام في الصلاة
مفسد لها مع ان ترك الكلام فيها ثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام ان صلاتنا هذه
لا يصلح فيها شئ من كلام الناس فلا يكون الحكم بالفساد من باب العلم فيجوز ثبوته بظني كذا في
التوشيح وقد يقال ان الحكم بالفساد بسبب الكلام ليس ثابتا بالحديث لانه انما أفاد كونه محظورا
فيها والاتفاق على انه حظر يرتفع الى الافساد فهو انما ثبت بالاتفاق لا بالحديث ولا يخفى انه على
القول بوجوبه لا الفساد بتركه اذا لم يمسح وصلى فانه يجب عليه اعادة تلك الصلاة لما عرف من أن
كل صلاة أديت مع ترك واجب وجبت اعادتها هذا وقد ذكر الشيخ أبو بكر الرازي تفصيلا على قول

أبي حنيفة فقال ان كان ماتحت الجبيرة لو ظهر أمكن غسله فالمسح واجب بالاصل لبتة لق بما قام مقامه كمسح الخف وان كان ماتحتها لو ظهر لا يمكن غسله فالمسح عليها غير واجب لان فرض الاصل قد سقط فلا يلزم ماقام مقامه كالمقطوع القدم اذا لبس الخف قال الصيرفي وهذا أحسن الاقوال ويؤيده ماذكره المصنف في المصفى ان الخلاف في المجروح أما المكسور فيجب عليه المسح بالاتفاق كذا في السراج الوهاج فبنى ما في المصفى على تفصيل الرازي لا كما توهمه في فتح القدير من انه مبنى على ان خبر المسح عن علي في المكسور اه وهذا كله باطلاقه شامل لما اذا كانت الجراحة بالرأس وقد صرح به في البدائع فقال ولو كانت الجراحة على رأسه وبعضه صحيح فان كان الصحيح قدر ما يجوز عليه المسح وهو قدر ثلاث أصابع لا يجوز الا أن يمسح عليه لان المفروض من مسح الرأس هذا القدر وهذا القدر من الرأس صحيح فلا حاجة الى المسح على الجبائر وان كان أقل من ذلك لم يمسح لان وجوده وعدمه بمنزلة واحدة و يمسح على الجبائر اه وفي المبتغي بالغين المعجمة ومن كان جميع رأسه مجروحا لا يجب المسح عليها الا ان المسح بدل عن الغسل ولا بدل له وقيل يجب اه والصواب هو الوجوب وقوله المسح بدل عن الغسل غير صحيح لان المسح على الرأس أصل بنفسه لا بدل كما لا يخفى وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان والمسح على الجبائر على وجوه ان كان لا يضره غسل ما تحته يلزمه الغسل وان كان يضره الغسل بالماء البارد ولا يضره الغسل بالماء الحار يلزمه الغسل بالماء الحار وان كان يضره الغسل ولا يضره المسح يمسح ما تحت الجبيرة ولا يمسح فوقها اه قالوا ينبغي أن يحفظ هذا فان الناس عنه غافلون ولكن قال في السراج الوهاج ولو كان لا يمكنه غسل الجراحة الا بالماء الحار خاصة ولا يمكنه بما سواه لم يجب عليه تكلف الغسل الحار ويجزئه المسح لاجل المشقة اه والظاهر الاول كما لا يخفى ولهذا اقتصر المحقق في فتح القدير عليه ولم ينقل غيره وقيده بان يكون قادرا عليه وهو ظاهر وقد قدمنا ان المسح على الجبيرة ليس ببدل بخلاف المسح على الخفين ولهذا لا يمسح على الخف في احد الرجلين و يغسل الاخرى لانه يؤدي الى الجمع بين الاصل والبدل ولو كانت الجبيرة على احدى رجليه ومسح عليها وغسل الاخرى لا يكون ذلك جمعا بين الاصل والبدل ولهذا أيضا لو مسح على خرقة المجروحة وغسل الصحيحة ولبس الخف عليها ثم أحدث فانه يتوضأ أو ينزع الخف لان المجروحة مغسولة حكما ولا يجتمع الوظيفتان في الرجل وعلى قياس ماروي عن أبي حنيفة ان ترك المسح على الجبائر وهو لا يضره يجوز ينبغي أن يجوز لانه لما سقط غسل المجروحة صارت كالذاهبة هذا اذا لبس الخف على الصحيحة لا غير فان لبس على الجريحة أيضا بعد ما مسح على جبيرتها فانه يمسح عليها لان المسح عليها كالغسل لما تحتها كذا في الخلاصة وهذا كله ظاهر في ان هذا المسح ليس ببدل عن الغسل وظاهر ما في الهداية انه بدل وتعقبه بعض الشارحين بانه ليس ببدل بدليل ماذكرنا من الفرق بينه و بين مسح الخف فكان أصلا لا بدلا وأجيب بانه في نفسه بدل بدليل انه لا يجوز عند القدرة على الغسل لكن نزله منزلة الاصل لعدم القدرة عليه فكان كالاصل بخلاف المسح على الخفين فانه لم يعط له حكم الغسل بل هو بدل محض ولهذا الجمع بينه وبين الغسل أو بين المسح على الجبيرة يلزم الجمع بين الاصل والبدل حقيقة أو حكما (قوله فلا يتوقت) أي لا يتوقت المسح على الجبيرة بوقت معين لانه كالغسل لما تحتها وانما قيدنا بالوقت المعين لانه موقت بالبرء كما سيجيء وهذه من المسائل التي يخالف فيها مسح الجبيرة مسح الخف (قوله ويجمع مع الغسل) أي يجمع المسح على الجبيرة مع الغسل وقد قدمناه وهذه هي الثانية من المسائل (قوله ويجوز وان شدها بلا وضوء) لان

غسله الخ على ما اذا لم يقدر على حل الجبيرة كما سيذكره عن قاضيخان والا فلا يصح المسح عليهما (قوله لا كما توهمه في فتح القدير الخ) قال في النهر وغير خاف ان التفصيل مبني أيضا على أثر علي رضي الله تعالى عنه بناء على ان المكسور لا يضره الغسل فما في الفتح أوجه (قوله والصواب هو الوجوب) مفاده ان خلافه خطأ وقد علمت ما فيه من الخلاف بين الامام وصاحبيه فكان المناسب في التعبير ان يقول والصحيح هو الوجوب وفي قوله وقوله المسح بدل عن الغسل غير صحيح نظر ظاهر لان مراد المبتغي المسح على الجبيرة أي ان المسح عليها بدل عن الغسل والمسح لا بدل له لان الواجب في الرأس انما هو المسح فاذا كان على الرأس جبيرة لزم أن يكون المسح عليها بدلا عن المسح على الرأس والمسح لا بدل له

فلا يتوقت ويجمع مع الغسل ويجوز وان شدها بلا وضوء

(قوله وفى تعبيره بيجوز دون يجب اشارة الخ) قال فى النهر فيه نظر اذ لا داعى الى حمل الجواز على ماذكره وتخريجه على قول لم يرجحه أحد فيما علمت مع انه مناف لقوله كالغسل على مامر اه وفيه نظر فقد قال فى المنية وان ترك المسح على الجبيرة والمسح لا يضره جازله عند أبى حنيفة خلافا لهما فان كان مراد المنية بالجواز الحل وعدم الاثم فلا يكون واجبا ولا فرضا فهو قد صححه كما تشعر به عبارته وان كان مراده به الصحة وتفريغ الذمة فى الدنيا الصادق بكونه واجبا فقد صححه غير واحد كما مر والظاهر ان مراد المؤلف هذا حيث جعل الاشارة الى انه ليس بفرض أى عبر بالجواز ليفيد انه ليس بفرض ولو عبر بالوجوب لاحتمل التأويل بان المراد منه الفرض بناء على قولهما ولا نسلم منافاته لقوله كالغسل لانه ليس مثله من كل وجه فان الغسل فرض قطعا بخلاف المسح فتشبيهه به لا يلزم منه أن يكون فرضا كما حمله هو عليه فى شرحه (قوله ولا يخفى انه يستفاد من عبارة المحيط) قال فى النهر أقول هذا لعمرى

ويمسح على كل العصابة كان تحتها جراحة أولا

غريب اذ صاحب المحيط كما ترى اعتبر الضرر فى الحل والغسل لا فى الحل فقط وغير خاف ان جواز المسح دائر مع الضرر وعدمه مع عدمه وعليه تخرج الاقسام الاربعة اه أقول لا يخفى ما فيه بل الظاهر المتبادر من كلام المحيط ان المراد ان كان الحل والعدول الى الغسل يضر يمسح ولو كان مراده ان الضرر فى كل من الحل والغسل لقال يضران ولم يجز ان يقول يضر بالافراد كما تقول ان كان زيد وعمرو يضربان ثم رأيت العلامة اسمعيل النابلسى فى شرحه على الدرر قال مانصه التحقيق ما فى البحر كما يدل عليه افراده الضمير فى يضر ولو اعتبر الضرر فيهما لثنى واطلاقه عن اعتبار وعدمه ظاهر لا خفاء فيه فليتأمل اه وهذا عين ماقلنا ولله تعالى الحمد وقال بعض الفضلاء لو اعتبر الضرر فى الحل والمسح لكان غريبا كما ذكروا وأما قران الغسل معه فلا ينافيه لدخوله تحت قول الفتح لا المسح فتدبره (قوله ينبغى ان يتعين عليه ذلك) قال فى الفتح ومن ضرر الحل ان يكون فى مكان لا يقدر على ربطها بنفسه ولا يجد من يربطها اه قال فى النهر وكان شيخنا رحمه الله تعالى لم يطلع على هذا فقال ينبغى الخ اه قال الشيخ اسمعيل النابلسى الذى يظهر

فى اعتبارها فى تلك الحالة حرجا ولان غسل ماتحتها سقط وانتقل الى الجبيرة بخلاف الخف وهذه هى الثالثة وفى تعبيره بيجوز دون يجب اشارة الى ان المسح على الجبيرة ليس بفرض (قوله ويمسح على كل العصابة كان تحتها جراحة أولا) وفيه مسئلتان الاولى ان استيعاب مسح العصابة واجب وكذا الجبيرة ولم يذكر فى ظاهر الرواية وذكر فيها روايتين صاحب الخلاصة فى رواية الاستيعاب شرط وفى رواية المسح على الاكثر يجوز وعليه الفتوى وقال المصنف فى الكافى ويكتفى بالمسح على أكثرها فى الصحيح لئلا يؤدى الى افساد الجراحة اه فكان ينبغى أن يقول فى المتن ويمسح على أكثر العصابة كما لا يخفى الثانية جواز المسح على جميع العصابة ولا يشترط أن تكون الجراحة تحت جميعها بل يكفى أن تكون تحت بعضها جراحة وهذا ليس على اطلاقه وقد بينه فى المحيط فقال اذا زادت الجبيرة على رأس الجرح ان كان حل الخرقة وغسل ماتحتها يضر بالجراحة يمسح على الكل تبعا وان كان الحل والمسح لا يضر بالجرح لا يجزئه مسح الخرقة بل يغسل ماحول الجراحة ويمسح عليها لا على الخرقة وان كان يضره المسح ولا يضره الحل يمسح على الخرقة التى على رأس الجرح ويغسل حواليها وتحت الخرقة الزائدة اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها اه قال المحقق فى فتح القدير ولم أرهم ما اذا ضره الحل لا المسح لظهور انه حينئذ يمسح على الكل اه ولا يخفى انه يستفاد من عبارة المحيط فانه اعتبر فى القسم الاول ضرر الحل مطلقا سواء ضره المسح معه أولا ولا فرق بين الجراحة وغيرها كالكى والكسر لان الضرورة تشمل الكل ومن ضرر الحل ان تكون الجراحة فى موضع لو زال عنه الجبيرة او الرباط لا يمكنه ان يشد ذلك بنفسه فانه يجوز له المسح على الجبيرة والرباط وان كان لا يضره المسح على الجراحة ذكره قاضيخان فى فتاواه ولا يعرى اطلاقه عن بحث فانه لو أمكنه ان يستعين بغيره فى شدها على الوجه المشروع ينبغى أن يتعين عليه ذلك كما لا يخفى ثم قد عرف من هذا انه كان ينبغى للمصنف أن يقول ويمسح على أكثر العصابة ونحوها وان لم يكن تحت بعضها جراحة ان ضره الحل وشمل كلامه عصابة المفتصد وفى الخلاصة وايصال الماء الى الموضع الذى لم تستره العصابة بين العصابة فرض لانها بادية اه ومنهم من قال لا ويكفيه المسح وعليه مشى فى مختارات النوازل وفى الذخيرة وغيرها وهو الاصح لانه لو كلف غسل ذلك الموضع ربما تبتل جميع العصابة وتنفذ البلة الى موضع الفصد فيتضرر وفى تتمة الفتاوى الصغرى واذا علم يقينا ان موضع الفصد قد انسد لزمه غسل ذلك الموضع ولا يجزئه المسح اه وفى امامة المفتصد بغيره أقوال ثالثها انه لا يؤم على الفور ويؤم بعد زمان وظاهر مافى فتاوى قاضيخان اختيار الجواز مطلقا ولو انكسر ظفره فجعل عليه دواء

أو علكا أو أدخل جلدة مرارة أو مرهما فان كان يضر نزعه مسح عليه وان ضره المسح تركه وان كان باعضائه شقوق أمر الماء عليها ان قدر والا تركه وغسل ما حوله كذا في فتح القدير وغيره وفي المغرب الشقاق بالضم تشقيق الجلد ومنه طلى شقاق رجله وهو خاص وأما الشق لواحد الشقوق فعام (قوله وان سقطت عن برء بطل والالا) أي ان سقطت الجبيرة عن برء بطل المسح لزوال العذر وان لم يكن السقوط عن برء لا يبطل المسح لقيام العذر المبيح للمسح والبرء خلاف السقم وهو الصحة وتمام الجواب في هذه المسئلة على ما في عامة الكتب ان الجبيرة ان سقطت عن برء فان كان خارج الصلاة وهو متطهر غسل موضع الجبيرة ولا يجب عليه غسل باقي الاعضاء وان كان في الصلاة فان كان بعد ما قعد قدر التشهد فهي احدى المسائل الاثني عشر الآتية في موضعها وان كان قبل القعود غسل موضعها واستقبل الصلاة لانه ظهر حكم الحدث السابق على الشروع فصار كأنه شرع من غير غسل ذلك الموضع وان سقطت عن غير برء لم يبطل المسح سواء كان في الصلاة أو خارجها حتى انه اذا كان في الصلاة مضى عليها ولا يستقبل ولهذا اذا أعادها أو غيرها لا يجب عليه اعادة المسح عليها والاحسن ان يعيد المسح كذا في الخلاصة وفتاوى قاضيخان والولوالجي لان المسح على الاولى كان بمنزلة الغسل فعلى هذا ما في الذخيرة عن أبي يوسف رجل به جرح يضره امساس الماء فعصبه بعصابتين ومسح على العليا ثم رفعها قال يمسح على العصابة الباقية بمنزلة الخفين والجرموقين ولا يجزئه حتى يمسح اهـ ليس بظاهر بل الظاهر ما قدمناه ان الاعادة مستحبة لا واجبة ومن الغريب ما نقله الزاهدي في القنية انها اذا سقطت من غير برء لا يبطل المسح عند أبي حنيفة ويبطل عندهما اهـ ولم يتعرض المصنف لما اذا برئ موضع الجبيرة ولم تسقط قال الزاهدي ولم يذكر في عامة كتب الفقه اذا برئ موضع الجبائر ولم تسقط وذكر في الصلاة للتقي الكرابيسي انه بطل المسح اهـ وينبغي أن يقال هذا اذا كان مع ذلك لا يضره ازالتها اما اذا كان يضره لشدة لصوقها به ونحوه فلا والله سبحانه أعلم والدواء كالجبيرة اذا أمر الماء عليه ثم سقط كان على التفصيل ثم اعلم ان المسح على الجبيرة يخالف المسح على الخف من وجوه الاول ان الجبيرة لا يشترط شدها على وضوء بخلاف الخف الثاني ان مسح الجبيرة غير موقت بوقت معين بخلاف الخف الثالث ان الجبيرة اذا سقطت عن غير برء لا ينتقض المسح بخلاف الخف الرابع اذا سقطت عن برء لا يجب الا غسل ذلك الموضع اذا كان على وضوء بخلاف الخف فانه يجب عليه غسل الرجلين الخامس ان الجبيرة يستوي فيها الحدث الاكبر والاصغر بخلاف الخف سادسها ان الجبيرة يجب استيعابها في المسح في رواية بخلاف الخف فانه لا يجب رواية واحدة هكذا ذكر الزيلعي وقد يزاد عليها أيضا فنقول السابع ان الصحيح وجوب مسح أكثر الجبيرة بخلاف الخف الثامن انهم اختلفوا هل يشترط تكرار مسح الجبيرة فمنهم من شرط المسح ثلاثا الا أن تكون الجراحة في الرأس فلا يلزمه تكرار المسح ومنهم من قال التكرار ليس بشرط و يجوز له أن يمسح مرة واحدة كمسح الرأس والخفين وهو الاصح عند علمائنا كذا في الذخيرة بخلاف مسح الخف لم يشترط تكراره اتفاقا التاسع انه اذا مسح عليها ثم شد عليها أخرى أو عصابة جاز المسح على الفوقاني بخلاف الخف اذا مسح عليه لا يجوز المسح على الفوقاني كما قدمناه العاشر اذا دخل الماء تحت الجبائر لا يبطل المسح بخلاف الخف ذكره الزاهدي الحادي عشر ان النية لا تشترط فيه باتفاق الروايات بخلاف المسح على الخف كما سيأتي الثاني عشر اذا زالت العصابة الفوقانية التي مسح عليها لا يعيد المسح على التحتانية كما قدمناه بخلاف الخف الثالث عشر اذا كان الباقي من العضو المعصوب أقل من ثلاثة

ان كلام قاضيخان مبني على قول الامام ان وسع الغير لا يعد وسعا كما نقله الفقيه أبو الليث في التأسيس وقدمناه عن غيره وما مشى عليه في الفتح هو قولهما اهـ (قوله فعلى هذا ما في الذخيرة عن أبي يوسف الخ) حمله في النهر على أنه قول لابي يوسف لا الامام وأيده بما يأتي عن القنية وهذا أولى مما ذكره المؤلف اذ لا شئ مما مر ينافيه (قوله السابع ان الصحيح الخ) قال في النهر لا ينبغي ذكر هذا مع عد الشارح ان الجبيرة يجب استيعابها بالمسح في رواية بخلاف الخف لان عند ذلك يسقط هذا اهـ قال بعض الفضلاء لا يسقطه لانه لا يلزم من نفي وجوب الاستيعاب نفي وجوب الاكثر تأمل (قوله العاشر اذا دخل الماء تحت الجبائر لا يبطل) قال في النهر الاولى ان يقال لا يبطل اتفاقا بخلاف الخف لما مر

وان سقطت عن برء بطل والالا

(قوله الخامس عشر الخ) قال في النهر وزدت السادس عشر ان المسح على الجبيرة ليس خلفا ولا بدلا عن الغسل بخلاف الخف اهـ وقد
زاد غيرها كما في التنوير وغيره فنقول السابع عشر ان المسح على الجبيرة يترك ان ضر والا لا بخلاف الخف الثامن عشر انه
مشروط بالعجز عن مسح نفس الموضع فان قدر على مسحه فلا مسح عليها التاسع عشر انه يبطل ببرء موضعها وان لم تسقط العشرون
انه يبطل سقوطها عن برء بخلاف الخف فانه يبطل بسقوطه بلا شرط الحادي والعشرون ان مسح جبيرة رجل يجمع مع غسل الاخرى
بخلاف الخف الثاني والعشرون انه مشروط بالعجز عن مسح الموضع بخلاف الخف الثالث والعشرون انه يجوز ولو كانت
على غير الرجلين بخلاف الخف الرابع والعشرون اذا غمس الجبيرة في اناء يريد به المسح عليها لم يجز وأفسد الماء بخلاف الخف وكذا الرأس فلا يفسد ويجوز عند الثاني خلافا لمحمد كما في المنظومة وشرحها الحقائق والفرق لابي يوسف ان المسح يتأدى بالبلة فلا يصير الماء مستعملا ويجوز المسح أما مسح الجبيرة فكالغسل

ولا يفتقر الى النية في مسح الخف والرأس

(باب الحيض)

لما تحته قال في الحقائق ذكره في الخزانة وأحاله الى المنتقى اهـ قلت وينبغي ان يقال الخامس والعشرون لو كانت على رجله وسقطت عن برء ويخاف ان غسلها ان تسقط من البرد ان يتيمم بخلاف الخف على ما مر فتدبر والله تعالى أعلم

﴿باب الحيض﴾

أصابع كاليد المقطوعة والرجل جاز المسح عليها بخلاف المسح على الخفين كما قدمناه الرابع عشر
ان مسح الجبيرة ليس ثابتا بالكتاب اتفاقا بخلاف مسح الخف فان فيه خلافا كما قدمناه الخامس عشر
ان مسح الجبيرة يجوز تركه في بعض الروايات بخلاف المسح على الخفين فانه لا يجوز تركه مع ارادة
عدم الغسل (قوله ولا يفتقر الى النية في مسح الخف والرأس) على الصحيح لانهما ليسا بعبادة على
أصلنا لان النية لا تشترط الا فيما هو عبادة أو وسيلة دل الدليل على اشتراطها فيها كالتيمم ولم يوجد فيما
نحن فيه وبهذا ظهر ضعف ما في جوامع الفقه ان النية شرط في مسح الخف والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿باب الحيض﴾

اختلف الشارحون في التعبير عن الحيض والنفاس بأنهما من الاحداث أو الانجاس فمنهم من ذهب
الى الثاني ومنهم من ذهب الى الاول وهو الانسب لان المصنف يقول بعد هذا باب الانجاس ولما فرغ
من الاحداث التي يكثر وقوعها ذكر ما هو أقل وقوعا منه ولقب الباب بالحيض دون النفاس لكثرته
أو لكونه حالة معهودة في بنات آدم دون النفاس كذا في العناية لكن الظاهر من كلام المصنف
انه من الانجاس بدليل التعريف وأفرده لاختصاصه باحكام على حدة وقدمه لكثرة مناسبته
بالاحداث حتى كانت الاحكام المختصة بالاحداث ثابتة له ولا يضر اختصاص نوع من النجس
باحكام وبهذا اندفع ما في النهاية كما لا يخفى والظاهر انه لا ثمرة لهذا الاختلاف واعلم ان باب الحيض
من غوامض الابواب خصوصا من المتحيرة وتفاريعها ولهذا اعتنى به المحققون وأفرده محمد في كتاب
مستقل ومعرفة مسائل الحيض من أعظم المهمات لما يترتب عليها ما لا يحصى من الاحكام كالطهارة
والصلاة وقراءة القرآن والصوم والاعتكاف والحج والبلوغ والوطء والطلاق والعدة والاستبراء
وغير ذلك من الاحكام وكان من أعظم الواجبات لان عظم منزلة العلم بالشيء بحسب منزلة ضرر الجهل
به وضرر الجهل بمسائل الحيض أشد من ضرر الجهل بغيرها فيجب الاعتناء بمعرفتها وان كان الكلام
فيها طويلا فان المحصل يتشوف الى ذلك ولا التفات الى كراهة أهل البطالة ثم الكلام فيه في عشرة
مواضع في تفسيره لغة وشرعا وسببه وركنه وشرطه وقدره وألوانه وأوانه ووقت ثبوته والاحكام
المتعلقة به أما تفسيره لغة فقال أهل اللغة أصله السيلان يقال حاض الوادي أي سال فسمي حيضا
لسيلانه في أوقاته وقال الازهري الحيض دم يرخيه رحم المرأة بعد بلوغها في أوقات معتادة ويقال
حاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضا ومحاضا فهي حائض بحذف التاء لانه صفة المؤنث خاصة
فلا تحتاج الى علامة التأنيث بخلاف قائمة ومسلمة هذه اللغة الفصيحة المشهورة وحكى الجوهري عن

(قوله وضرر الجهل الخ) وذلك لان المرأة اذا لم تعلم مسائل الحيض ربما تترك الصلاة والصوم وقت الوجوب وتأتي بهما في وقت
وجوب الترك وكلاهما أمر حرام وضرر عظيم ولان ضرر هذا الجهل يختص ويتعدى بخلاف الجهل فيما سواه أما المختص فهو
ما ذكرناه وأما المتعدي فهو غشيان الرجل في حالة الحيض وذلك حرام بالنص والاعتقاد بحله كفر قال النبي صلى الله عليه وسلم من
أتى امرأته الحائض فقد كفر بما أنزل على محمد أي مستحلا وحكي ان هارون الرشيد تزوج امرأة من بنات الاشراف وبها من الجمال
العظيم ما لا يحد ولا يحصى فلما زفت اليه ودخل هو معها في الفراش وهم بها دميت في تلك الحالة فقالت يا أمير المؤمنين أتى أمر الله
فلا تستعجلوه فقال الخليفة والله ما سمعت منك خير من الدنيا وما فيها اهـ فرائد

الفراء انه يقال أيضا حائضة وله عشرة أسماء حيض وطمث بالمثلثة وضحك وإكبار وإعصار ودراس وعراك وفراك بالفاء وطمس بالسين المهملة ونفاس وزاد بعضهم طمث بالمثناة وطام بالهمزة وأماء تفسيره شرعا بناء على انه من الانجاس فما ذكره المصنف بقوله (وهو دم ينفضه رحم امرأة سليمة عن داء وصغر) فدخل في قوله دم غير المعرف وشمل الدم الحقيقي والحكمي وخرج بقوله ينفضه رحم امرأة دم الرعاف والجراحات ومايكون منه لامن آدمية ومايخرج من الدبر من الدم فانه ليس بحيض لكن يستحب لها أن تغتسل عند انقطاع الدم فان أمسك زوجها عن الاتيان أحب الى كذا في الخلاصة ولم تخرج الاستحاضة لان المراد بالرحم هنا الفرج وانما خرج بقوله سليمة عن داء أي داء برحمها وانما قيدنا به لان مرض المرأة السليمة الرحم لايمنع كون ماتراه في عادتها مثلا حيضا كما لا يخفى وخرج به النفاس أيضا لان بالرحم داء بسبب الولادة وهذا أولى مما قالوا ان النفاس خرج به لان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تبرعاتها من الثلث فان ظاهره ان مرض المرأة يمنع كونها حائضا وقد علمت خلافه وقد خرج به أيضا ماتراه الصغيرة فانه دم استحاضة لكن قال بعضهم ان ماتراه المرأة قبل استكمال تسع سنين فهو دم فساد ولا يقال له استحاضة لان الاستحاضة لاتكون الاعلى صفة لاتكون حيضا ولهذا قال الازهري الاستحاضة سيلان الدم في غير أوقاته المعتادة فلهذا ذكر ما يخرج ماتراه الصغيرة بقوله وصغر وبهذا التقرير يندفع ماذكره في فتح القدير من ان هذا التعريف لايخلو عن تكرار واستدراك لان لفظ الصغر مستدرك والاستحاضة تكرر اخراجها بالخروج بذكر الرحم وسليمة عن داء وتعريفه بلا استدراك ولاتكرر دم من الرحم لالولادة اه وقد سبقه الى هذا التعريف صاحب البدائع وفي الظهيرية والخنثى اذا خرج منه المني والدم فالعبرة للمني دون الدم ثم هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض خبث أما اذا كان مسماه الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة والمس كاسم الجنابة للحدث الخاص لاللماء الخاص فتعريفه مانعية شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والقربان وقد جزم صاحب النهاية بانه من الاحداث لاالانجاس وعرفه بما في الكتاب فكان تناقضا منه * وأما سببه فقد قيل ان امنا حواء عليها السلام حين تناولت من شجرة الخلد فابتلاها الله تعالى بذلك وبقي هو في بناتها الى يوم التناد بذلك السبب وثبت في الصحيح عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحيض هذا شئ كتبه الله على بنات آدم قال البخاري في صحيحه قال بعضهم أول ما أرسل الحيض على بني اسرائيل قال البخاري وحديث النبي صلى الله عليه وسلم أكبر قال النووي يعني انه عام في جميع بني آدم وأما ركنه فهو بروز الدم من محل مخصوص حتى تثبت الاحكام به وعن محمد بالاحساس به وثمرته تظهر فيما لو توضأت ووضعت الكرسف ثم أحست بنزول الدم اليه قبل الغروب ثم رفعته بعده تقضي الصوم عنده خلافا لهما يعني اذا لم يحاذ حرف الفرج الداخل فان حاذته البلة من الكرسف كان حيضا ونفاسا اتفاقا وكذا الحدث بالبول ولو وضعته ليلا فلما أصبحت رأت الطهر تقضي العشاء فلو كانت طاهرة فرأت البلة حين أصبحت تقضيها أيضا ان لم تكن صلتها قبل الوضع ازالا انها طاهرة في الصورة الاولى من حين وضعته وحائض في الثانية حين رفعته أخذا بالاحتياط فيهما وهذا أولى مماذكره في النهاية من ان ركنه امتداد دور الدم من قبل المرأة لان ركن الشئ مايقوم به ذلك الشئ والحيض لايقوم به لان الامتداد الخاص معرف له لا أنه ركن لان الامتداد لو كان ركنه لما ثبت حكمه قبله وقد علمت أن حكمه ثبت بمجرد البروز وأما شرطه فتقدم نصاب الطهر حقيقة أو حكما وعدم نقصانه عن الاقل وعدم الصغر وفراغ

(قوله ولم تخرج الاستحاضة الخ) قال في النهر لانسلم ان المراد بالرحم الفرج اذ قوله ينفضه يدفعه لما استقر ان النفض لايكون الا من الرحم فما في الشرح من خروج الاستحاضة أولى الا انه يرد عليه ان قوله وصغر مستدرك لان ماتراه الصغيرة استحاضة والجواب منع تسميته استحاضة بل هو دم فساد كما قاله بعضهم (قوله لكن قال بعضهم الخ) أي فلا يكون خارجا بقوله سليمة عن داء ولا يخفى انه يتوقف على

وهو دم ينفضه رحم امرأة سليمة عن داء وصغر

ثبوت ان دم الفساد ليس عن داء ولكن ظاهر تسميته بذلك انه عن داء فيخرج بقوله سليمة على ان ما استدل به من انه لايقال لدم الصغيرة استحاضة غير ظاهر لانه يصدق عليه انه على صفة لاتكون حيضا (قوله وبهذا التقرير يندفع الخ) لا يخفى مافي هذا التقرير من البعد والتكلف كما علمت مما سبق فالظاهر ما قاله المحقق وفي النهر بقي انه

وأقله ثلاثة أيام وأكثره عشرة

لابد أن يقول وإياس لان ماتراه الآيسة أي التي بلغت خمسا وخمسين في ظاهر المذهب ليس حيضا وأجاب منلا خسرو بأنه مختلف فيه فلا وجه لادخاله في الحد

الرحم عن الحبل الذي تنفس بوضعه لان الحامل لا تحيض وانما قيدنا بقولنا تنفس لانه اذا سقط منها شئ لم يستبن خلقه فما رأت فعلى هذا يكون حيضا لانه لا يعلم انه حبل بل لحم من البطن فلا تسقط الصلاة بالشك والتحقيق ان له الشرطين الاولين وأما ماتراه الحامل والصغيرة فليس من الرحم فلم يوجد الركن وعدم الصغر يعرف بتقدير أدنى مدة يحكم ببلوغها فيما اذا رأت الدم واختلف فيها على أقوال المختار منها تسع وعليه الفتوى كذا في السراج الوهاج واذا رأت المبتدأة في سن يحكم ببلوغها فيه تركت الصلاة والصوم عند أكثر مشايخ بخارى وعن أبي حنيفة لا تترك حتى تستمر ثلاثة أيام ثم الاصح ان الحيض موقت الى سن الاياس وأكثر المشايخ قدروه بستين سنة ومشايخ بخارى وخوارزم بخمس وخمسين فما رأت بعدها لا يكون حيضا في ظاهر المذهب وفي المجتبى والفتوى في زماننا ان يحكم بالاياس عند الخمسين وفي شرح الوقاية والمختار انها ان رأت دما قويا كالاسود والاحمر القاني كان حيضا ويبطل الاعتداد بالاشهر قبل التمام وبعده لا وان رأت صفرة أو خضرة أو تربية فهي استحاضة اه وفي فتح القدير ثم انما ينتقض الحكم بالاياس بالدم الخالص فيما يستقبل لا فيما مضى حتى لا تفسد الانكحة المباشرة قبل المعاودة وفي القنية قضاء القاضي ليس بشرط للحكم بالاياس وهو الاظهر حتى اذا بلغت مدة الاياس تعتد بالاشهر ولا يحتاج في ذلك الى القضاء اه وقد علم أوانه ووقت ثبوته وسيأتي مقداره وألوانه وأحكامه (قوله وأقله ثلاثة أيام وأكثره عشرة) أي أقل الحيض ثلاثة أيام بالرفع والنصب أما الرفع فعلى كونها خبر المبتدا وعلى هذا لابد من الاضمار لاستحالة كون الدم ثلاثة أيام فالتقدير أقل مدة الحيض وأما النصب فعلى الظرف ولا يخفى انه ليس بشرط أن يكون الدم ممتدا ثلاثة أيام بحيث لا ينقطع ساعة حتى يكون حيضا لان ذلك لا يكون الا نادرا بل انقطاع الدم ساعة أو ساعتين فصاعدا غير مبطل للحيض كذا في المستصفى والمراد ان أقل مدته قدر ثلاثة أيام بلياليها وأكثرها قدر عشرة أيام بلياليها كما صرح به في الوافي وانما حذفه هنا لان ذكر الايام بلفظ الجمع يتناول مثلها من الليالي قال الله تعالى ثلاثة أيام الا رمزا وقال في موضع آخر ثلاث ليال سويا والقصة واحدة وهذا هو ظاهر الرواية حتى لو رأت عند طلوع الفجر يوم السبت وانقطع عند غروب الشمس يوم الاثنين لا يكون حيضا وعن أبي يوسف روايتان الاولى وهي قوله انه مقدر بيومين وأكثر الثالث وهو سبع وستون ساعة على ما في العناية عن النوادر الثانية انه مقدر بثلاثة أيام وليلتين على ما في التجنيس وفي غيره انه رواية الحسن عن أبي حنيفة وفي البدائع رواية الحسن ضعيفة لان كل واحد من عدد الايام والليالي منصوص عليه فلا يجوز أن ينقص عنه وقال الشافعي وأحمد أقله يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما لقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش دم الحيض اسود يعرف فاذا كان كذلك فامسكي عن الصلاة رواه أبو داود وغيره باسانيد صحيحة قال النووي وهذه الصفة موجودة في اليوم والليلة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام هكذا ذكره أصحابنا وخرجه الزيلعي المخرج من حديث أبي أمامة وواثلة ومعاذ وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وعائشة بطرق ضعيفة وأطال الكلام فيها قال في فتح القدير بعد سردها فهذه عدة أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم متعددة الطرق وذلك يرفع الضعيف الى الحسن والمقدرات الشرعية مما لا تدرك بالرأي فالموقوف فيها حكمه الرفع بل تسكن النفس بكثرة ما روي فيه عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما أجاد فيه ذلك الراوي الضعيف وبالجملة فله أصل في الشرع بخلاف قولهم أكثره خمسة عشر يوما لم نعلم فيه حديثا حسنا ولا ضعيفا

وانما تمسكوا فيه بما رووه عنه عليه الصلاة والسلام قال في صفة النساء تمكث احداكن شطر
عمرها لا تصلي وهو لو صح لم يكن فيه حجة قال البيهقي انه لم يجده وقال ابن الجوزي في التحقيق هذا
حديث لا يعرف وأقره عليه صاحب التنقيح اه وقال النووي في شرح المهذب انه حديث باطل
لا يعرف وانما ثبت في الصحيحين تمكث الليالي ما تصلي اه واحتج الطحاوي للمذهب بحديث أم
سلمة انها سألت عن المرأة تهراق الدماء فقال عليه السلام لتنظر عدد الليالي والايام التي كانت
تحيضهن من الشهر فلتترك قدر ذلك من الشهر ثم تغتسل وتصلي فاجابها بذكر عدد الليالي والايام
من غير أن يسألها عن مقدار حيضها قبل ذلك وأكثر ما يتناوله الايام عشرة وأقله ثلاثة اه وأما
ما استدلوا به على أقله فلا دليل فيه لانه لما جاز أن تكون الصفة موجودة في اليوم والليلة جاز وجودها
فيما دونه فلم يجعله حيضا (قوله فما نقص من ذلك أو زاد استحاضة) أي ما نقص من الاقل أو زاد
على الاكثر فهو استحاضة لان هذا الدم اما أن يكون دم حيض أو نفاس أو استحاضة فانتفى الاولان
فتعين الثالث ولان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به (قوله وما سوى البياض الخالص حيض) لما
فرغ من بيان كميته شرع في بيان كيفيته اعلم ان ألوان الدماء ستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة
والخضرة والتربية وهي التي على لون التراب نوع من الكدرة وهي نسبة الى الترب بمعنى التراب
ويقال تربية بتشديد الياء وتخفيفها بغير همزة وتربية مثل ترعة وتربية بوزن ترعية وقيل هي من
الرئة لانها على لونها كذا في المغرب ويقال أيضا الترابية وكل هذه الالوان حيض في أيام الحيض الى
ان ترى البياض وعند أبي يوسف لا تكون الكدرة حيضا الا اذا رأتها في أول أيام الحيض واذا رأتها في
آخرها لا تكون حيضا لانها لو كانت دم رحم لتأخرت عن الصافي ولهما ما روي عن مولاة عائشة قالت
كان النساء يبعثن الى عائشة بالدرجة التي فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض لتنظر اليه
فتقول لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيض رواه مالك في الموطا والقصة
بفتح القاف وتشديد الصاد المهملة وذكره البخاري تعليقا بصيغة الجزم فصح بهذا اللفظ عن عائشة
وذكر في الصحيح والسنن عن أم عطية قالت كنا لا نعد الكدرة والصفرة بعد الطهر شيأ وهذا يدل على
انهما في أيام الحيض حيض لانها قيدت بما بعد الطهر وفي التجنيس امرأة رأت بياضا خالصا على الخرقة
مادام رطبا فاذا يبس اصفر فحكمه حكم البياض لان المعتبر حال الرؤية لا حالة التغير بعد ذلك
اه وكذا لو رأت حمرة أو صفرة فاذا يبست ابيضت يعتبر حالة الرؤية لا حالة التغير بعد ذلك اه
ومن المشايخ من أنكر الخضرة فقال لعلها أكلت قصيلا استبعادا لها قلنا هي نوع من الكدرة ولعلها
أكلت نوعا من البقول وفي الهداية وأما الخضرة فالصحيح ان المرأة اذا كانت من ذوات الاقراء يكون
حيضا ويحمل على فساد الغذاء وان كانت آيسة لا ترى غير الخضرة يحمل على فساد المنبت فلا يكون
حيضا اه وفي البدائع قال بعضهم الكدرة والتربية والصفرة والخضرة انما تكون حيضا على
الاطلاق من غير العجائز أما في العجائز فينظر ان وجدتها على الكرسف ومدة الوضع قريبة فهي
حيض وان كانت مدة الوضع طويلة لم تكن حيضا لان رحم العجوز يكون منتنا فيتغير الماء فيه لطول
المكث وما عرفت الجواب في هذه الابواب من الحيض فهو الجواب فيها في النفاس لانها أخت الحيض
اه وفي معراج الدراية معزيا الى فخر الائمة لو أفتى مفت بشيء من هذه الاقوال في مواضع الضرورة طلبا
للتيسير كان حسنا اه وفي فتح القدير ومقتضى المروي في الموطا والبخاري ان مجرد الانقطاع دون
رؤية القصة لا يجب معه أحكام الطاهرات وكلام الاصحاب فيما يأتي كله بلفظ الانقطاع حيث يقولون

فما نقص من ذلك أو زاد استحاضة وما سوى البياض الخالص حيض

(قوله أكلت قصيلا الخ) القصيل زرع أخضر مقطوع قبل أوانه يقال قصلت الدابة أي علفتها القصيل (قوله وان كانت آيسة لا ترى غير الخضرة) قال في فتح القدير كونها لا ترى غيرها ليس بقيد على ما ذكره الصدر الشهيد حسام الدين مما قدمناه عنه أول الباب من ان الشرط في نفي كون ما تراه حيضا أن لا ترى الدم الخالص

واذا انقطع دمها فكذا مع انه قد يكون انقطاع بجفاف من وقت الى وقت ثم ترى القصة فان كانت الغاية القصة لم تجب تلك الصلاة وان كان الانقطاع على سائر الالوان وجبت وأنا متردد فيما هو الحكم عندهم بالنظر الى دليلهم وعباراتهم في اعطاء الاحكام والله أعلم ورأيت في مروي عبد الوهاب عن يحيى بن سعيد عن ريطة مولاة عمرة عن عمرة انها كانت تقول للنساء اذا أدخلت احداكن الكرسف فخرجت متغيرة فلا تصلي حتى لا ترى شيأ وهذا يقتضي ان الغاية الانقطاع اه وقد يقال هذا التردد لا يتم الا اذا فسرت القصة بانها بياض ممتد كالخيط والظاهر من كلامهم ضعف هذا التفسير فقد قال في المغرب قال أبو عبيدة معناه أن تخرج القطنة أو الخرقة التي تحتشي بها المرأة كأنها قصة لا تخالطها صفرة ولا تربية ويقال ان القصة شئ كالخيط الابيض يخرج بعد انقطاع الدم كله ويجوز أن يراد انتفاء اللون وأن لا يبقى منه أثر البتة فضرب رؤية القصة مثلا لذلك لان رائي القصة غير رائي شئ من سائر ألوان الحائض اه فقد علمت ان القصة مجاز عن الانقطاع وان تفسيرها بانها شئ كالخيط ذكره بصيغة يقال الدالة على التمريض ويدل على ان المراد بها الانقطاع آخر الحديث وهو قوله تريد بذلك الطهر من الحيض فثبت بهذا ان دليلهم موافق لعباراتهم كما لا يخفى وفي شرح الوقاية ثم وضع الكرسف مستحب للبكر في الحيض وللثيب في كل حال وموضعه موضع البكارة ويكره في الفرج الداخل اه وفي غيره انه سنة للثيب حالة الحيض مستحبة حالة الطهر ولو صلتا بغير كرسف جاز (قوله يمنع صلاة وصوما) شروع في بيان أحكامه فذكر بعضها ولا بأس ببيانها فنقول ان الحيض يتعلق به أحكام أحدها يمنع صحة الطهارة وأما أغسال الحج فانها تأتي بها لان المقصود منها التنظيف لا الطهارة وأما تحريم الطهارة عليها فنقول في شرح المهذب للنووي وأما أئمتنا فقالوا انه يستحب لها أن تتوضأ لوقت كل صلاة وتقعد على مصلاها تسبح وتهلل وتكبر وفي رواية يكتب لها ثواب أحسن صلاة كانت تصلي وصحح في الظهيرية انها تجلس مقدار أداء فرض الصلاة كيلا تنسى العادة الثاني يمنع وجوب الصلاة وهو ظاهر ما في الكتاب وظاهر ما في القدوري أيضا فانه قال والحيض يسقط فافاد ظاهرا عدم تعلق أصل الوجوب بها وهذا لان تعلقه يستتبع فائدته وهي اما الاداء أو القضاء والاول منتف لقيام الحدث مع العجز عن رفعه والثاني كذلك فضلا منه تعالى دفعا للحرج اللازم بالزام القضاء لتضاعف الواجبات خصوصا فيمن عادتها أكثره فانتفى الوجوب لانتفاء فائدته لا لعدم أهليتها للخطاب ولذا تعلق بها خطاب الصوم لعدم الحرج اذ غاية ما تقضي في السنة خمسة عشر يوما اذا كان حيضها عشرة وبهذا اندفع ما في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما من ان قوله يسقط يقتضي سابقة الوجوب عليها ويقولون

(قوله وبهذا اندفع ما في النهاية ومعراج الدراية الخ) قال العلامة الشيخ اسمعيل النابلسي في شرح الدرر والغرر فيه بحث لان قوله يقتضي ظاهرا الخ ممنوع لان السقوط مقتضاه سبق تكليف به ولو قال المراد بالتكليف السابق الذي سقط هو ما كان قبل وجود العذر لكان وجهه ظاهرا وعليه يتساوى المنع مع السقوط فليتأمل وأما حكاية النووي الاجماع فلا ترد على أبي زيد فانه سابق على النووي فانه توفي سنة ٤٣٠ والنووي مولده في المحرم سنة ٦٣١ بل اختياره والخلاف المتقدم وارد على الاجماع ان لم يرد به المذهبي اه كذا نقله بعض الفضلاء وقال بعده قلت الذي حكاه النووي اجماع الامة فلا يصح حمله على المذهبي قال في شرح المهذب أجمعت الامة على ان الحيض يحرم عليها الصلاة فرضها ونفلها وأجمعوا على انه يسقط عنها فرض الصلاة فلا تقضي اذا طهرت اه أقول ثم قوله ولو قال المراد بالتكليف السابق الخ قد يقال انه غير ظاهر بل الظاهر ما قاله المؤلف لانه لو قال ذلك لما شمل المبتدأة بالحيض اذ لا وجوب عليها قبله اللهم

يمنع صلاة وصوما

الا ان يجاب بانه بناء على الغالب ولعله لما قلنا أشار بقوله فليتأمل هذا وقد دفع في النهر المنافاة من أصلها فقال وكون عبارة القدوري ظاهرة فيما قال تبع فيه صاحب الفتح ولقائل منعه اذ سقوط الشئ فرع وجوده وحكاية الاجماع لا تنافي ما قاله الدبوسي في أصوله اذ السقوط قدر متفق عليه لكن هل بعد تعلق الوجوب أم لا فظاهر ان الخلاف لفظي الا انه ينبغي ان لا يختلف في سقوط الوجوب فيما لو طرأ عليها بعد دخول الوقت اه وفي السراج الوهاج وهذه المسئلة اختلف فيها الاصوليون وهي ان الاحكام هل هي ثابتة على الصبي والمجنون والحائض أم لا اختار أبو زيد الدبوسي انها ثابتة والسقوط بعذر الحرج قال لان الآدمي أهل لايجاب الحقوق عليه وكلام الشيخ يعني القدوري بناء على هذا وقال البزدوي كنا على هذا مدة ثم تركناه وقلنا بعدم الوجوب اه وظاهر كلام النهر ابقاء كلام القدوري على ما يتبادر منه كما حمله عليه في السراج وغيره وانه مع هذا لا ينافي الاجماع الذي نقله النووي لان السقوط متفق عليه لكن لا يخفى انه قال ان سقوط الشئ فرع وجوده فلا بد من تأويل السقوط في عبارة النووي بالانتفاء كما

فعسلة المؤلف ليصحح نقل الاجماع والاظاهر انه كقول الدبوسي فقوله اذ السقوط قد يتفق عليه الخ ان لم يؤول بالانتفاء فهو ممنوع قطعا فظهر ان السقوط ٢٠٤ معناه الانتفاء في عبارتي القدوري والنووي وانه لا داعي الى حمل عبارة القدوري على قول

أبي زيد اذ هو قول رده المحققون بان فيه اخلالا لايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا وهي تحقق معنى الابتلاء وفي الآخرة وهي الجزاء وبان الصبي لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي اذا أدى أن يكون مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدي عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب أصلا وقوله فظاهر ان الخلاف لفظي تبع فيه الامام السبكي لكنه قاله في الصوم قال لان تركه حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا اه وقال بعض المحققين لكن ليس كذلك بل

انه قول أبي زيد وأما على قول عامة المشايخ لا يجب وقد نقل النووي الاجماع على سقوط وجوب الصلاة عنها الثالث يحرمها الرابع يمنع صحتها الخامس يحرم الصوم السادس يمنع صحته وأما انه يمنع وجوبه فلا لما قدمنا وسيأتي ايضاحه السابع يحرم مس المصحف وحمله الثامن يحرم قراءة القرآن التاسع يحرم دخول المسجد العاشر يحرم سجود التلاوة والشكر ويمنع صحته الحادي عشر يحرم الاعتكاف الثاني عشر يمنع صحته الثالث عشر يفسده اذا طرأ عليه الرابع عشر يحرم الطواف من جهتين دخول المسجد وترك الطهارة له لكن لا يمنع صحته كما هو المشهور من مذهبنا فاندفع به ما نقله النووي في شرح المهذب من نقل الاجماع على عدم صحة طوافها مطلقا الخامس عشر يمنع وجوب طواف الصدر السادس عشر يحرم الوطء وما هو في حكمه السابع عشر يحرم الطلاق الثامن عشر تبلغ به الصبية التاسع عشر يتعلق به انقضاء العدة العشرون يتعلق به الاستبراء الحادي والعشرون يوجب الغسل بشرط الانقطاع على ما حققناه الثاني والعشرون لا يقطع التتابع في صوم كفارة القتل والفطر بخلاف كفارة اليمين ونحوها حيث تقطع على ما حققه الامام الدبوسي في التقويم وهذه الاحكام كلها متعلقة بالنفاس الا خمسة وهي انقضاء العدة والاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاقي السنة والبدعة وعدم قطع التتابع في الصوم فان هذه مختصة بالحيض فظهر بما قررناه ان ما في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما من ان أحكام الحيض والنفاس اثنا عشر ثمانية مشتركة وأربعة مختصة بالحيض ليس بجامع ثم هذه الاحكام التي ذكرناها منها ما يتعلق ببروز الدم على المذهب المختار وعند محمد بالاحساس ومنها ما يتعلق بنصاب الحيض لكن يستند الى ابتدائه ومنها ما يتعلق بانقضائه فالثاني هو الحكم ببلوغها ووجوب الغسل والثالث هو انقضاء العدة والاستبراء وبقية الاحكام متعلقة بالقسم الاول (قوله فتقضيه دونها) أي فتقضي الصوم لزوما دون الصلاة لما في الكتب الستة عن معاذة قالت سألت عائشة فقلت ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة فقالت احرورية أنت قلت لست بحرورية ولكني اسأل قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة وعليه انعقد الاجماع ولان في قضاء الصلاة حرجا بتكررها في كل يوم وتكرر الحيض في كل شهر بخلاف الصوم حيث يجب في السنة شهرا واحدا والمرأة لا تحيض عادة في الشهر الا مرة فلا حرج وانما وجب عليها قضاء الصوم وان نفست رمضان كله لان وجوده في رمضان كله نادر فلا يعتبر وذكر في آخر الفتاوى الظهيرية ان حكمته ان حواء لما رأت الدم أول مرة سألت آدم فقال لا أعلم فاوحى اليه أن تترك الصلاة فلما طهرت سألته فقال لا أعلم فاوحى اليه أن لا قضاء عليها ثم رأته في وقت الصوم فسألته فامرها بترك الصوم وعدم قضائه قياسا على الصلاة فامرها الله تعالى بقضاء الصوم من قبل ان آدم أمرها بذلك من غير أمر الله تعالى وفي معراج الدراية ان سبب قضائه ترك حواء السؤال له وقياسها الصوم على الصلاة فجوزيت بقضائه بسبب ترك السؤال فان قيل انها غير مخاطبة بالصوم حال حيضها لحرمته عليها فكيف يجب عليها القضاء ولم يجب عليها الاداء قلنا أما من قال من مشايخنا وغيرهم بان القضاء يجب بامر جديد فلا اشكال وأما على قول الجمهور من مشايخنا ان القضاء يجب بما يجب به الاداء فانعقاد السبب يكفي لوجوب القضاء وان لم تخاطب بالاداء وهل يكره لها قضاء الصلاة لم أره صريحا وينبغي أن يكون خلاف الاولى كما لا يخفى والحرورية فرقة من الخوارج

فتقضيه دونها

فائدة الخلاف بينهما كما في الذخائر فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في النية فان قلنا بوجوبه عليها نوت القضاء والا نوت الاداء فانه وقت توجه الخطاب والله سبحانه وتعالى أعلم نعم يبقى في كلام المصنف

ايهام ان الصوم حكمه حكم الصلاة مع انه واجب عليها ولذا قال في النهر يمنع صلاة أي حلها لتناسب المعطوفات منسوبة فالاولى ما في القدوري ويحرم عليها الصوم اه (قوله وينبغي أن يكون خلاف الاولى) قال في النهر ويدل عليه قولهم لو غسل رأسه

منسوبة الى حروراء قرية بالكوفة كان بها أول تحكمهم واجتماعهم والمراد انها في التعمق في سؤالها كانها خارجية لانهم تعمقوا في أمر الدين حتى خرجوا كذا في المغرب (قوله ودخول مسجد) أي يمنع الحيض دخول المسجد وكذا الجنابة وخرج بالمسجد غيره كمصلى العيد والجنائز والمدرسة والرباط فلا يمنعان من دخولها ولهذا قال في الخلاصة المتخذ لصلاة الجنازة والعيد الاصح انه ليس له حكم المسجد واختار في القنية من كتاب الوقف ان المدرسة اذا كان لا يمنع أهلها الناس من الصلاة في مسجدها فهي مسجد وفي فتاوى قاضيخان الجبانة ومصلى الجنازة لهما حكم المسجد عند أداء الصلاة حتى يصح الاقتداء وان لم تكن الصفوف متصلة وليس لهما حكم المسجد في حق المرور وحرمة الدخول للجنب وفناء المسجد له حكم المسجد في حق جواز الاقتداء بالامام وان لم تكن الصفوف متصلة ولا المسجد ملآنا اه وأما في جواز دخول الحائض فليس للفناء حكم المسجد فيه وأما ما في شرح الزاهدي من ان سطح المسجد وظلة بابه في حكمه فليس على اطلاقه بل مقيد في الظلة بانها حكمه في حق جواز الاقتداء لا في حرمة الدخول للجنب والحائض كما لا يخفى وقيد صاحب الدرر والغرر المنع من دخولهما المسجد بان لا يكون عن ضرورة فقال وحرم على الجنب دخول المسجد ولو للعبور الا لضرورة كأن يكون باب بيته الى المسجد اه وهو حسن وان خالف اطلاق المشايخ وينبغي ان يقيد بكونه لا يمكنه تحويل بابه الى غير المسجد وليس قادرا على السكنى في غيره كما لا يخفى والا لم تتحقق الضرورة يدل عليه ما عن أفلت عن جسرة بنت دجاجة عن عائشة رضي الله عنها قالت جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه بيوت أصحابه شارعة في المسجد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل ولم يصنع القوم شيأ رجاء ان تنزل فيهم رخصة فخرج اليهم فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب رواه أبو داود وابن ماجه والبخاري في تاريخه الكبير وقد نقل الخطابي تضعيفه بسبب جهالة أفلت ورد عليه ودجاجة بكسر الدال بخلاف واحدة الدجاج وهو باطلاقه حجة على الشافعي في اباحته الدخول على وجه العبور وعلى أبي اليسر من أصحابنا كما في اباحة الدخول لغير الصلاة كما نقله عنه في خزانة الفتاوى واستدل الشافعي بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا بناء منه على ارادة مكان الصلاة بلفظ الصلاة مجازا فيكون المنهي عنه قربان مكان الصلاة للجنب لا حال العبور أو بناء منه على استعمال لفظ الصلاة في حقيقته ومجازه فيكون المنهي عنه قربان الصلاة وموضعها ولا شك ان هذا منه عدول عن الظاهر ولا موجب له الا توهم لزوم جواز الصلاة جنبا حال كونه عابر سبيل لانه مستثنى من المنع المغيا بالاغتسال وهذا التوهم ليس بلازم لوجوب الحكم بان المراد جوازها حال كونه عابر سبيل أي مسافرا بالتيمم لان مؤدى التركيب لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا الا حال عبور السبيل فلكم أن تقربوها بغير اغتسال وبالتيمم يصدق انه بغير اغتسال نعم مقتضى ظاهر الاستثناء اطلاق القربان حال العبور لكن يثبت اشتراط التيمم فيه بدليل آخر وليس هذا ببدع فظهر بهذا ان المراد بعابري السبيل المسافرون كما هو منقول عن أهل التفسير وعلى هذا فالآية دليلهما على منع التيمم للجنب المقيم في المصر ظاهرا فانه استثنى من المنع المسافرين فكان المقيم داخلا في المنع وجوابه من قبل أبي حنيفة انه خص حالة عدم القدرة على الماء في المصر من المنع في الآية كما أنها مطلقة في المريض وقد أجمعوا على تخصيص حالة القدرة حتى لا يتيمم المريض القادر على استعمال الماء واجماعهم انما كان للعلم بان شرعيته للحاجة الى الطهارة عند العجز عن الماء فاذا

ودخول مسجد

بدل المسح كره (قوله وأما ما في شرح الزاهدي الخ) قيل ينبغي تقييده بما اذا لم تجعل الظلة جزأ من المسجد ابتداء أو لم تلحق به كذلك كما نبه عليه ابن أمير حاج حيث قال وأما كون ظلة بابه في حكمه في حق هذا الحكم الذي نحن بصدد الكلام فيه فانما يتم اذا جعلت جزأ من المسجد ابتداء أو ألحقت به كذلك أما اذا لم يكن شيء من هذين الامرين مع فرض ان البقعة الخارجة عن جدران المسجد ليست منه ليكون ما في هوائها له حكم المسجد كما هو العرف العملي المستمر في انشاء المسجد فلا يكون لهذه الظلة هذا الحكم الذي للمسجد وان كانت في حكمه في حق جواز الاقتداء بمن في المسجد على ما فيه اه (قوله كما في اباحة الدخول) أي قاله قياسا على اباحة الدخول لغير الصلاة

تحقق فى المصر جاز واذا لم يتحقق فى المريض لا يجوز فان قيل فى الآية دليل حينئذ على ان التيمم
لا يرفع الحدث وأنتم تأبونه قلنا قد ذكرنا ان محصلها لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا الا عابرى سبيل
فاقربوها بلا اغتسال بالتيمم لان المعنى فاقربوها جنبا بلا اغتسال بالتيمم فالرفع وعدمه مسكوت عنه
ثم استفيد كونه رافعا من خارج على ماقدمناه فى باب التيمم ويدل للمذهب أيضا ما أخرجه الترمذى
عن أبى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا على لا يحل لاحد يجنب فى هذا المسجد
غيرى وغيرك وقال حديث حسن غريب ثم ذكر عن على ابن المنذر قلت لضرار بن صرد مامعناه
قال لا يحل لاحد يستطرقه جنبا غيرى وغيرك نعم تعقب تحسين الترمذى بان فى اسناده سالم بن أبى
حفصة وعطية العوفى وهما ضعيفان شيعيان متهمان لكن قال الحافظ سراج الدين الشهير بابن
الملقن ورواه البزار من حديث سعد بن أبى وقاص والطبرانى فى أكبر معاجمه من حديث أم أبى سلمة
اه وقال الحافظ ابن حجر وقد ذكر البزار فى مسنده ان حديث سدوا كل باب فى المسجد الا باب على جاء
من روايات أهل الكوفة وأهل المدينة يروون الا باب أبى بكر قال فان ثبتت رواية أهل الكوفة
فالمراد بها هذا المعنى فذكر حديث أبى سعيد الذى ذكرناه ثم قال يعنى البزار على ان روايات أهل
الكوفة جاءت من وجوه باسانيد حسان وأخرج القاضى اسماعيل المالكى فى أحكام القرآن عن
المطلب هو ابن عبد الله بن حنطب أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن اذن لاحد أن يمر فى المسجد ولا
يجلس فيه وهو جنب الا على بن أبى طالب لان بيته كان فى المسجد قال الحافظ ابن حجر وهو مرسل
قوى اه فقد منعهم من الاجتياز والقعود ولم يستثن منهم غير على خصوصية له كما خص الزبير
باباحة لبس الحرير لما شكا من أذى القمل وخص غيره بغير ذلك وما ينطق عن الهوى وقد صرح
بهذا فى خصوص مانحن فيه فقد أخرج غير واحد من الحفاظ منهم الحاكم وقال صحيح الاسناد عن زيد
ابن أرقم قال كان لنفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبواب شارعة فى المسجد قال فقال يوما
سدوا هذه الابواب الا باب على قال فتكلم فى ذلك أناس قال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمد
الله وأثنى عليه قال أما بعد فانى أمرت بسد هذه الابواب غير باب على فقال فيه قائلكم وانى والله
ماسددت شيأ ولا فتحته ولكنى أمرت بشئ فاتبعته واعلم ان فى تتمة الفتاوى الصغرى ويستوى فى المنع
المكث أو عبور آل محمد صلى الله عليه وسلم وغيره خلاف ماقاله أهل الشيعة انه رخص لآل محمد
صلى الله عليه وسلم الدخول فى المسجد لمكث أو عبور وان كان جنبا لما روى ان النبى صلى الله عليه
وسلم رخص لعلى وأهل بيته أن يمكثوا فى المسجد وان كانوا جنبا وكذا رخص لهم لبس الحرير الا
ان هذا حديث شاذ لا ناخذ به اه قال ابن أمير حاج والظاهر ان ماذكره الشيعة لاهل على فى دخول
المسجد ولبس الحرير اختلاق منهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما الحكم بالشذوذ على
الترخيص لعلى فى دخول المسجد جنبا ففيه نظر نعم قضى ابن الجوزى فى موضوعاته على حديث
سدوا الابواب التى فى المسجد الا باب على بانه باطل لا يصح وهو من وضع الرافضة وقد دفع ذلك شيخنا
الحافظ ابن حجر فى القول المسدد فى الذب عن مسند أحمد وأفاد انه جاء من طرق متظافرة من روايات
الثقات تدل على ان الحديث صحيح منها ماذكرنا آنفا وبين عدم معارضته لحديث الصحيحين سدوا
الابواب الشارعة فى المسجد الا خوخة أبى بكر فليراجع ذلك من رام الوقوف عليه اه وقد علم ان
دخوله صلى الله عليه وسلم المسجد جنبا ومكثه فيه من خواصه وذكره النووى وقواه وفى منية المصلى
وان احتلم فى المسجد تيمم للخروج اذا لم يخف وان خاف يجلس مع التيمم ولا يصلى ولا يقرأ اه وصرح

(قوله لان المعنى فاقربوها جنبا) كذا فى النسخ وصوابه لان بلا النافية وان وكان الالف بعد لا ساقطة من قلم الناسخ الاول

والطواف وقربان ماتحت الازار

في الذخيرة ان هذا التيمم مستحب وظاهر ماقدمناه في التيمم عن المحيط أنه واجب ثم الظاهر ان المراد بالخوف الخوف من لحوق ضرر به بدنا أو مالا كأن يكون ليلا (قوله والطواف) أي ويمنع الحيض الطواف بالبيت وكذا الجنابة لما في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام قال لعائشة رضي الله عنها لما حاضت بسرف اقضي مايقضي الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تغتسلي فكان طوافها حراما ولو فعلته كانت عاصية معاقبة وتتحلل به من احرامها بطواف الزيارة وعليها بدنة كطواف الجنب كما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى وعلل للمنع صاحب الهداية بان الطواف في المسجد وكان الاولى عدم الاقتصار على هذا التعليل فان حرمة الطواف جنبا ليس منظورا فيه الى دخول المسجد بالذات بل لان الطهارة واجبة في الطواف فلو لم يكن ثمة مسجد حرم عليها الطواف كذا في فتح القدير وغيره وقد يقال ان حرمة الطواف عليها انما هي لاجل كونه في المسجد وأما اذا لم يكن الطواف في المسجد بل خارجه فانه مكروه كراهة تحريم لما عرف من ان الطهارة له واجبة على الصحيح فترك الواجب يوجب كراهة التحريم ولا يوجب التحريم الا ترك الفرض ولو حاضت بعد ما دخلت وجب عليها أن لا تطوف وحرم مكثها كما صرحوا به (قوله وقربان ماتحت الازار) أي ويمنع الحيض قربان زوجها ماتحت ازارها أما حرمة وطئها عليه فمجمع عليها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ووطؤها في الفرج عالما بالحرمة عامدا مختارا كبيرة لا جاهلا ولا ناسيا ولا مكرها فليس عليه الا التوبة والاستغفار وهل يجب التعزير أم لا ويستحب أن يتصدق بدينار أو نصفه وقيل بدينار ان كان أول الحيض ونصفه ان وطئ في آخره كان قائله رأى أن لا معنى للتخيير بين القليل والكثير في النوع الواحد ومصرفه مصرف الزكاة كما في السراج الوهاج وقيل ان كان الدم اسود يتصدق بدينار وان كان أصفر فبنصف دينار ويدل له ما رواه أبو داود والحاكم وصححه اذا واقع الرجل أهله وهي حائض ان كان دما أحمر فليتصدق بدينار وان كان أصفر فليتصدق بنصف دينار وفي السراج الوهاج واذا أخبرته بالحيض قال بعضهم ان كانت فاسقة لا يقبل قولها وان كانت عفيفة يقبل قولها وترك وطاها وقال بعضهم ان كان صدقها ممكنا بان كانت في أوان حيضها قبلت ولو كانت فاسقة كما في العدة وهذا القول أحوط وأقرب الى الورع اه فعلم من هذا انها اذا كانت فاسقة ولم يغلب على ظنه صدقها بان كانت في غير أوان حيضها لا يقبل قولها اتفاقا كما قالوا في اخبار الفاسق انه يشترط لوجوب العمل به ان يغلب على الظن صدقه وبهذا علم ان ما في فتح القدير من ان الحرمة تثبت باخبارها وان كذبها ليس على اطلاقه بل اذا كانت عفيفة أو غلب على الظن صدقها بخلاف من علق به طلاقها فاخبرته به فانه يقع الطلاق عليه وان كذبها مطلقا لتقصيره في تعليقه بما لا يعرف الا من جهتها وهذا اذا وطئها غير مستحل فان كان مستحلا له فقد جزم صاحب المبسوط والاختيار وفتح القدير وغيرهم بكفره وذكره القاضي الاسبيجابي بصيغة وقيل وصحح انه لا يكفر صاحب الخلاصة ويوافقه ما نقله أيضا من الفصل الثاني في ألفاظ الكفر من اعتقد الحرام حلالا أو على القلب يكفر اذا كان حراما لعينه وثبتت حرمته بدليل مقطوع به اما اذا كان حراما لغيره بدليل مقطوع به أو حراما لعينه باخبار الآحاد لا يكفر اذا اعتقده حلالا اه فعلى هذا لا يفتى بتكفير مستحله لما في الخلاصة ان المسئلة اذا كان فيها وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع فعلى المفتي ان يميل الى ذلك الوجه اه واما الاستمتاع بها بغير الجماع فمذهب أبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي ومالك يحرم عليه ما بين السرة والركبة وهو المراد بما تحت الازار كذا في فتح القدير وفي المحيط وفتاوى الولوالجي وتفسير الازار على قولهما قال

بعضهم الازار المعروف ويستمتع بما فوق السرة ولا يستمتع بما تحتها وقال بعضهم هو الاستتار فاذا استترت حل له الاستمتاع اه والظاهر ما اقتصر عليه في فتح القدير وقال محمد بن الحسن وأحمد لا يحرم ما سوى الفرج واختاره من المالكية أصبغ ومن الشافعية النووي لما أخرج الجماعة الا البخاري ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة منهم لم يؤاكلوها ولم يجامعوها في البيوت فسألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأنزل الله تعالى ويسألونك عن المحيض فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصنعوا كل شئ الا النكاح وفي رواية الا الجماع وللجماعة الا عن عبد الله بن سعد سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يحل لي من امرأتي وهي حائض فقال لك ما فوق الازار رواه أبو داود وسكت عليه فهو حجة واذن فالترجيح له لانه مانع وذلك مبيح وكمن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وأما ترجيح السروجي قول محمد بان دليله منطوق ودليلنا مفهوم والمنطوق أقوى فكان مقدما فغير صحيح اما الاول فلأنه لا يلزم أن يكون دليلنا مفهوما بل يحتمل أن يكون منطوقا فان السائل سأل عن جميع ما يحل له من امرأته الحائض فقوله لك ما فوق الازار معناه جميع ما يحل لك ما فوق الازار ليطابق الجواب السؤال واما ثانيا فلانه لو سلم انه مفهوم كان هذا المفهوم أقوى من المنطوق لانه يدل على المفهوم بطريق اللزوم لوجوب مطابقة جوابه عليه السلام لسؤال السائل ولو كان هذا المفهوم غير مراد لم يطابق فكان ثبوته واجبا من اللفظ على وجه لا يقبل تخصيصا ولا تبديلا لهذا العارض والمنطوق من حيث هو منطوق يقبل ذلك فلم يصح الترجيح في خصوص المادة بالمنطوقية ولا المرجوحية بالمفهومية وقد كان فعله صلى الله عليه وسلم على ذلك فكان لا يباشر احداهن وهي حائض حتى يأمرها ان تأتزر متفق عليه واما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان كان نهيا عن الجماع عينا فلا يمتنع ان تثبت حرمة أخرى في محل آخر بالسنة واياك ان تظن ان هذه من الزيادة على النص بخبر الواحد لانها تقيد مطلق النص فتكون معارضة له في بعض متناولاته وما أثبتته السنة فيما نحن فيه شرع ما لم يتعرض له النص القرآني فلم يكن من باب الزيادة وان كان نهيا عما هو أعم من الجماع كان الجماع من أفراد المنهي عنه لتناوله حرمة الاستمتاع بها أعني من الجماع وغيره من الاستمتاعات ثم يظهر تخصيص بعضها بالحديث المفيد لحل ما سوى ما بين السرة والركبة فيبقى ما بينهما داخلا في عموم النهي عن قربانه وان لم يحتج الى هذا الاعتبار في ثبوت المطلوب لما بينا كذا في فتح القدير مع بعض اختصار واعلم انه كما يحرم عليه الاستمتاع بما بين السرة والركبة يحرم عليها التمكين منه ولم أر لهم صريحا حكم مباشرتها له ولقائل ان يمنعه لانه لما حرم تمكينها من استمتاعه بها حرم فعلها بالاولى ولقائل ان يجوزه لان حرمته عليه لكونها حائضا وهو مفقود في حقه فحل لها الاستمتاع به ولان غاية مسها الذكر انه استمتاع بكفها وهو جائز قطعا *(تنبيهات)* وقع في بعض العبارات لفظ الاستمتاع وهو يشمل النظر واللمس بشهوة ووقع في عبارة كثير لفظ المباشرة والقربان ومقتضاها تحريم اللمس بلا شهوة فبينهما عموم وخصوص من وجه والذي يظهر ان التحريم منوط بالمباشرة ولو بلا شهوة بخلاف النظر ولو بشهوة وليس هو أعظم من تقبيلها

(قوله ولقائل أن يجوزه الخ) قال في النهر مقتضى النظر ان يقال بحرمة مباشرتها له حيث كانت بين سرتها وركبتها اما اذا كانت بما بين سرته وركبته كما اذا وضعت يدها على فرجه اه قال بعض الفضلاء وهو اعتراض وجيه لان المباشرة مفاعلة وهي تكون من الجانبين فكما تحرم عليه يحرم عليها فقول البحر وهو مفقود مسلم لكنه لا يجدي لانا لم نراع ذلك بل ما دامت متصفة بالحيض تحرم المباشرة سواء كانت منها أو منه اه وقال بعضهم ما قاله في النهر حسن والظاهر انه مراد صاحب البحر كما يفهم من تعليله للقول الاول والتعليل الثاني للقول الثاني (قوله والذي يظهر الخ) قال في النهر ولقائل أن يفرق بينهما بان النظر الى هذا الخاص بشهوة استمتاع بما لا يحل بخلاف التقبيل في الوجه كما هو ظاهر الوجه اه لكن قال بعض الفضلاء يرد عليه انه ان أراد بقوله استمتاع بما لا يحل انه استمتاع بموضع لا تحل مباشرته فمسلم لكن لا يلزم من حرمة المباشرة حرمة النظر وان أراد انه استمتاع بموضع لا يحل النظر اليه فهو عين المدعى فكان مصادرة هذا والدليل مشرق على مدعى البحر وذلك ان الشارع انما نهى عن المباشرة وهي ان يتلاقى الفرجان بلا حائل لكن لما كان للفرج حريم وهو ما بين السرة والركبة منع منه أيضا خشية الوقوع فيما عساه يقع فيه باقتراب هذا الموضع فان من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه أو يقال ان الشارع حكيم وهذه المواضع لا تخلو عن لوث نجاسة فنهى عن القرب خشية التلوث فبقي النظر الى هذه المواضع على أصل الاباحة بالزوجية فتحريمه لا دليل عليه اه قلت وقد يقال ان النظر من الحوم حول الحمى ولهذا حرم في الاجنبية

فى وجهها بشهوة كما لايخفى وقد علم من عباراتهم انه يجوز الاستمتاع بالسرة ومافوقها وبالركبة وما تحتها والمحرم الاستمتاع بما بينهما وهى أحسن من عبارة بعضهم يستمتع بما فوق السرة وما تحت الركبة كما لايخفى فيجوز له الاستمتاع فيما عدا ماذكر بوطء وغيره ولو بلا حائل وكذا بما بينهما بحائل بغير الوطء ولو تلطخ دما ولا يكره طبخها ولا استعمال ما مسته من عجين أو ماء أو غيرهما الا اذا توضأت بقصد القربة كما هو المستحب على ما قدمناه فانه يصير مستعملا وفى فتاوى الولوالجى ولا ينبغى أن يعزل عن فراشها لان ذلك يشبه فعل اليهود وفى التجنيس وغيره امرأة تحيض من دبرها لاتدع الصلاة لان هذا ليس بحيض ويستحب ان تغتسل عند انقطاع الدم وان أمسك زوجها عن الاتيان كان أحب الى لمكان الصورة وهو الدم من الفرج اهـ وقد قدمناه عن الخلاصة (قوله وقراءة القرآن) أى يمنع الحيض قراءة القرآن وكذا الجنابة لقوله صلى الله عليه وسلم لاتقرأ الحائض ولا الجنب شيأ من القرآن رواه الترمذى وابن ماجه وحسنه المنذرى وصححه النووى وقال انه يقرأ بالرفع على النفى وهو محمول على النهى كيلا يلزم الخلف فى الوعد وبكسر الهمزة لالتقاء الساكنين على النهى وهما صحيحان وعن على رضى الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرئنا القرآن على كل حال مالم يكن جنبا رواه أبو داود والترمذى وقال انه حسن صحيح ثم كل من الحديثين يصلح مخصصا لحديث مسلم عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم كان يذكر الله على كل احيانه بعد القول بتناول الذكر قراءة القرآن وبقولنا قال أكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين كما حكاه الترمذى فى جامعه وشمل اطلاقه الآية ومادونها وهو قول الكرخى وصححه صاحب الهداية فى التجنيس وقاضى خان فى شرح الجامع الصغير والولوالجى فى فتاواه ومشى عليه المصنف فى المستصفى وقواه فى الكافى ونسبه صاحب البدائع الى عامة المشايخ وصححه معللا بان الاحاديث لم تفصل بين القليل والكثير لكن ذكر أن القراءة مكروهة وفى كثير من الكتب انها حرام وفى رواية الطحاوى يباح لهما مادون الآية وصححه صاحب الخلاصة فى الفصل الحادى عشر فى القراءة ومشى عليه فخر الاسلام فى شرح الجامع الصغير ونسبه الزاهدى الى الاكثر ووجهه صاحب المحيط بان النظم والمعنى يقصر فيما دون الآية ويجرى مثله فى محاورات الناس وكلامهم فتمكنت فيه شبهة عدم القرآن ولهذا لاتجوز الصلاة به اهـ فحاصله ان التصحيح قد اختلف فيما دون الآية والذى ينبغى ترجيح القول بالمنع لما علمت من ان الاحاديث لم تفصل والتعليل فى مقابلة النص مردود لان شيأ كما فى الكافى نكرة فى سياق النفى فتعم ومادون الآية قرآن فيمتنع كالآية مع انه قد أجيب أيضا بالاخذ بالاحتياط فيهما وهو عدم الجواز فى الصلاة والمنع للجنب ومن بمعناه ويؤيده ما رواه الدارقطنى عن على رضى الله عنه قال اقرؤا القرآن مالم يصب أحدكم جنابة فان اصابه فلا ولا حرفا واحدا ثم قال وهو الصحيح عن على وهذا كله اذا قرأ على قصد انه قرآن أما اذا قرأه على قصد الثناء أو افتتاح أمر لايمنع فى أصح الروايات وفى التسمية اتفاق انه لايمنع اذا كان على قصد الثناء أو افتتاح أمر كذا فى الخلاصة وفى العيون لابى الليث ولو أنه قرأ الفاتحة على سبيل الدعاء أو شيأ من الآيات التى فيها معنى الدعاء ولم يرد به القراءة فلا بأس به اهـ واختاره الحلوانى وذكر فى غاية البيان انه المختار لكن قال الهندوانى لاأفتى بهذا وان روى عن أبى حنيفة اهـ وهو الظاهر فى مثل الفاتحة فان المباح انما هو ليس بقرآن

خشية الوقوع فى المحرم ويؤيده مافى الاستحسان من الحقائق عن التحفة والخانية يجتنب الرجل من الحائض ماتحت الازار عند الاول وقال محمد رحمه الله يجتنب شعار الدم يعنى الجماع وله ماسوى ذلك ثم اختلفوا فى تفسير قول أبى حنيفة رحمه الله قال بعضهم لايباح الاستمتاع من النظر ونحوه بمادون السرة الى الركبة ويباح ماوراءه وقال بعضهم يباح الاستمتاع مع الازار اهـ ومع النقل يبطل البحث والله تعالى الموفق (قوله لان شيأ كما فى الكافى نكرة الخ) الظاهر ان قوله كما فى الكافى مؤخر عن محله من النساخ ومحله قبل قوله لان شيأ أى الواقع فى لفظ الحديث المار وعبارة شرح المنية لابن

وقراءة القرآن

أمير حاج لان هذا كما فى الكافى تعليل فى مقابلة النص فيرد لان شيأ نكرة الخ (قوله لاأفتى به) قال الشيخ اسماعيل النابلسى فى شرحه على الدرر لم يرد الهندوانى رد هذه الرواية بل قال ذلك لما يتبادر الى ذهن من يسمعه من الجنب من غير اطلاع على نية قائله من جوازه منه وكم من قول صحيح لايفتى به خوفا من محذور آخر ولم يقل لاأعمل به كيف وهو مروى عن أبى حنيفة رحمه الله اهـ وبه يظهر ما فى بحث المؤلف (قوله وهو الظاهر فى مثل الفاتحة الخ) قال فى النهر لقائل أن يقول كونه قرآنا فى الاصل لايمنع من اخراجه عن القرآنية بالقصد بالنسبة الى قصد الثناء فالتلازم منفك نعم ظاهر تقييد صاحب العيون بالآيات

التي فيها معنى الدعاء يفهم ان ما ليس كذلك كسورة أبي لهب لا يؤثر قصد القرآنية في حله لكني لم أر التصريح به في كلامهم اه
قلت المفهوم معتبر ما لم يصرح بخلافه (قوله وكيف لا وهو معجز الخ) قال الشيخ اسمعيل فيه بحث لانه اذا لم يرد بها القرآن فات ما بها
من المزايا التي يعجز عن الاتيان بها جميع المخلوقات اذ المعتبر فيها القصد اما تفصيلا وذلك من البليغ أو اجمالا وذلك بحكاية
كلامه وكلاهما منتف حينئذ كما لا يخفى مع انه مروي عن أبي حنيفة رحمه الله واذا قالت حذام فكيف يطلق انه مردود (قوله ولا
شك ان الاخريين الخ) قال في النهر أقول ما قاله الخاصي مبني على تعيين الاولين للفرضية وهو قول لاصحابنا كما سيأتي وما في
التجنيس على عدمه فاني يصادم محل أحدهما بالآخر (قوله وترك المستحب لا يوجب الكراهة) اعترضه في النهر بان
تركه خلاف الاولى وهو مرجع التنزيه فكونه لا يوجب كراهة مطلقا ممنوع اه قلت وفيه كلام يأتي في مكروهات الصلاة ان شاء الله تعالى قبيل الفصل (قوله وفي الخلاصة لا ينبغي الخ) قال العلامة ابراهيم الحلبي قول صاحب الخلاصة به يفتى يظهر منه انه يفتي بقول الطحاوي المشير الى عدم الكراهة لكن الصحيح الكراهة لان ما بدل منه بعض غير معين وما لم يبدل غالب وهو واجب التعظيم والصون واذا اجتمع المحرم والمبيح غلب المحرم وقال عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبهذا ظهر فساد قول من قال يجوز الاستنجاء بما في أيديهم
من التوراة والانجيل من الشافعية فانه مجازفة عظيمة فان الله تعالى لم يخبرنا بانهم بدلوها عن آخرها وكونه منسوخا على
لا يخرجه عن كونه كلام الله تعالى كالآية المنسوخة من القرآن اه وقال الزيلعي ويكره لهما قراءة التوراة والانجيل
والزبور لان الكل كلام الله تعالى الا ما بدل منها ومثله في النهر وكذا قال في السراج الوهاج لا يجوز لهما قراءة التوراة
والانجيل والزبور لان الكل كلام الله تعالى (قوله قال رضي الله عنه الخ) أي صاحب الخلاصة (قوله وفي التفريع نظر الخ)
قال في النهر أقول بل هو صحيح اذ الكرخي وان منع ما دون الآية لكن بما به يسمى قارئا ولذا قالوا لا يكره التهجي بالقراءة ولا يخفى
انه بالتعليم كلمة لا يعد قارئا فتنبه لهذا التقييد المفيد اه ونقل بعض الفضلاء عن المولى يعقوب باشا ما نصه قوله ما دون الآية
أي من المركبات لا المفردات لانه جوز للحائض المعلمة تعليمه كلمة كلمة اه وهذا مؤيد لما قاله صاحب النهر وكذا يؤيده ما في شرح

وهذا قرآن حقيقة وحكما لفظا ومعنى وكيف لا وهو معجز يقع به التحدي عند المعارضة والعجز عن
الاتيان بمثله مقطوع به وتغيير المشروع في مثله بالقصد المجرد مردود على فاعله بخلاف نحو الحمد لله
بنية الثناء لان الخصوصية القرآنية فيه غير لازمة والا لانتفى جواز التلفظ بشيء من الكلمات
العربية لاشتمالها على الحروف الواقعة في القرآن وليس الامر كذلك اجماعا بخلاف نحو الفاتحة
فان الخصوصية القرآنية فيه لازمة قطعا وليس في قدرة المتكلم اسقاطها عنه مع ما هو عليه من
النظم الخاص كما هو المفروض وقد انكشف بهذا ما في الخلاصة من عدم حرمة ما يجري على اللسان
عند الكلام من آية قصيرة من نحو ثم نظر أو لم يولد ثم اعلم انهم قالوا هنا وفي باب ما يفسد الصلاة
ان القرآن يتغير بعزيمته فاورد الامام الخاصي كما نقله عنه السراج الهندي في التوشيح بان العزيمة
لو كانت مغيرة للقراءة لكان ينبغي انه اذا قرأ الفاتحة في الاولين بنية الدعاء لا تكون مجزئة وقد
نصوا على انها مجزئة وأجاب بانها اذا كانت في محلها لا تتغير بالعزيمة حتى لو لم يقرأ في الاولين فقرأ
في الاخريين بنية الدعاء لا تجزئه اه والمنقول في التجنيس انه اذا قرأ في الصلاة فاتحة الكتاب
على قصد الثناء جازت صلاته لانه وجدت القراءة في محلها فلا يتغير حكمها بقصده اه ولم يقيد
بالاولين ولا شك ان الاخريين محل القراءة المفروضة فان القراءة فرض في ركعتين غير عين وان
كان تعيينها في الاولين واجبا وذكر في القنية خلافا فيما اذا قرأ الفاتحة على قصد الدعاء فرقم لشرح
شمس الائمة الحلواني أنها لا تنوب عن القراءة اه وأما الاذكار فالمنقول اباحتها مطلقا ويدخل فيها
اللهم اهدنا الى آخره وأما اللهم انا نستعينك الى آخره الذي هو دعاء القنوت عندنا فالظاهر من المذهب
انه لا يكره لهما وعليه الفتوى كذا في الفتاوى الظهيرية وغيرها وعن محمد يكره لشبهة كونه قرآنا
لاختلاف الصحابة في كونه قرآنا فلا يقرأه احتياطا قلنا حصل الاجماع القطعي اليقيني على انه
ليس بقرآن ومعه لا شبهة توجب الاحتياط المذكور ثم المذكور في الهداية وغيرها في باب الاذان
استحباب الوضوء لذكر الله تعالى وترك المستحب لا يوجب الكراهة وفي الخلاصة ولا ينبغي
للحائض والجنب ان يقرأ التوراة والانجيل كذا روي عن محمد والطحاوي لا يسلم هذه الرواية قال
رضي الله عنه وبه يفتى اه وفي النهاية وغيرها واذا حاضت المعلمة فينبغي لها ان تعلم الصبيان كلمة كلمة
وتقطع بين الكلمتين على قول الكرخي وعلى قول الطحاوي تعلم نصف آية اه وفي التفريع نظر

على قول الكرخي فانه قائل باستواء الآية وما دونها في المنع اذا كان ذلك بقصد قراءة القرآن وما دون الآية صادق على الكلمة وان حمل على التعليم دون قصد القرآن فلا يتقيد بالكلمة ثم في كثير من الكتب التقييد بالحائض المعلمة معللا بالضرورة مع امتداد الحيض وظاهره عدم الجواز للجنب لكن في الخلاصة واختلف المتأخرون في تعليم الحائض والجنب والاصح أنه لا بأس به ان كان يلقن كلمة كلمة ولم يكن من قصده ان يقرأ آية تامة اه والاولى ولم يكن من قصده قراءة القرآن كما لا يخفى

(قوله ومسه الا بغلافه) أي تمنع الحائض مس القرآن لما روى الحاكم في المستدرك وقال صحيح الاسناد عن حكيم بن حزام قال لما بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن قال لا تمس القرآن الا وأنت طاهر واستدلوا له أيضا بقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فظاهر ما في الكشاف صحة الاستدلال به هنا ان جعلت الجملة صفة للقرآن ولفظه في كتاب مكنون مصون عن غير المقربين من الملائكة لا يطلع عليه من سواهم وهم المطهرون من جميع الادناس أدناس الذنوب وما سواها ان جعلت الجملة صفة لكتاب مكنون وهو اللوح وان جعلتها صفة للقرآن فالمعنى لا ينبغي ان يمسه الا من هو على الطهارة من الناس يعني مس المكتوب منه اه لكن الامام الطيبي في حاشيته ذكر صحة الاستدلال به على الوجه الاول أيضا فقال فالمعنى على الوجه الاول ان هذا الكتاب كريم على الله تعالى ومن كرمه انه أثبته عنده في اللوح المحفوظ وعظم شأنه بان حكم بانه لا يمسه الا الملائكة المقربون وصانه عن غير المقربين فيجب ان يكون حكمه عند الناس كذلك بناء على ان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية لان سياق الكلام لتعظيم شأن القرآن وعن الدارمي عن عبد الله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال القرآن أحب الى الله تعالى من السموات والارض ومن فيهن اه وذكر انه على الوجه الثاني اخبار في معنى الامر كقوله الزاني لا ينكح الا زانية اه وتعبير المصنف بمس القرآن أولى من تعبير غيره بمس المصحف لشمول كلامه ما اذا مس لوحا مكتوبا عليه آية وكذا الدرهم والحائط وتقييده بالسورة في الهداية اتفاقي بل المراد الآية لكن لا يجوز مس المصحف كله المكتوب وغيره بخلاف غيره فانه لا يمنع الا مس المكتوب كذا ذكره في السراج الوهاج مع ان في الاول اختلافا فقال في غاية البيان وقال بعض مشايخنا المعتبر حقيقة المكتوب حتى ان مس الجلد ومس مواضع البياض لا يكره لانه لم يمس القرآن وهذا أقرب الى القياس والمنع أقرب الى التعظيم اه وفي تفسير الغلاف اختلاف فقيل الجلد المشرز وفي غاية البيان مصحف مشرز أجزاؤه مشدود بعضها الى بعض من الشيرازة وليست بعربية وفي الكافي والغلاف الجلد الذي عليه في الاصح وقيل هو المنفصل كالخريطة ونحوها والمتصل بالمصحف منه حتى يدخل في بيعه بلا ذكر اه وصحح هذا القول في الهداية وكثير من الكتب وزاد في السراج

المنية حيث حمل قولها ولا يكره التهجي للجنب بالقرآن والتعلم للصبيان حرفا حرفا أي كلمة كلمة مع القطع بين كل كلمتين على قول الكرخي وعلى قول الطحاوي لا يكره اذا علم نصف آية مع القطع بينهما وقال قبله وينبغي ان تقيد الآية بالقصيرة التي ليس مادونها مقدار ثلاث آيات قصار فانه اذا قرأ مقدار سورة الكوثر يعد قارئا وان كان دون آية حتى جازت به الصلاة اه وفي السراج قال أصحابنا المتأخرون اذا كانت الحائض أو النفساء معلمة جاز لها أن تلقن الصبيان كلمة كلمة وتقطع بين الكلمتين على قول الكرخي وعلى قول الطحاوي تعلمهم نصف آية نصف آية ولا تلقنهم آية تامة (قوله والاولى ولم يكن من قصده قراءة القرآن) قال بعض الفضلاء في اشتراط صاحب الخلاصة عدم قصد القراءة نظر لانه اذا لم يقصد القراءة فلا يتقيد بالكلمة لما تقدم ان القرآن يخرج عن القرآنية بالقصد ولم يذكر هذا الشرط في النهاية

ومسه الا بغلافه

والسراج والظهيرية والذخيرة وكذا في فتح القدير ولم أر من نبه على ذلك فليتأمل (قول المصنف ومسه الا بغلافه) قال في النهر ولم أر في كلامهم حكم مس باقي الكتب كالتوراة ونحوها فظاهر استدلالهم بالآية اختصاص المنع بالقرآن اه وفي حاشية الرملي وهل يجوز في المنسوخ ان يمسه المحدث أو يتلوه الجنب فيه تردد والاشبه جوازه فيما نسخ تلاوته وأقر حكمه لانه ليس بقرآن اجماعا كما في شرح مختصر الاصول لابن الحاجب للعضد واذا كان هذا فيما أقر حكمه فمن باب أولى الجواز فيما نسخ تلاوته وحكمه اه أقول ولا يخفى عليك بما قدمناه عن العلامة الحلبي وغيره ان المنع من تلاوة المنسوخ من القرآن أولى ثم رأيت بعض الفضلاء قال المشهور ان العلامة العضد شافعي فلا يصلح ما قاله دليلا لمذهبنا وقد تقدم ان ما نسخ تلاوته وحكمه كالتوراة ونحوها فتلاوته للجنب ومن بمعناه مكروهة على الصحيح كما اعتمده الحلبي لان ما بدل منه بعض غير معين وكونه منسوخا لا يخرجه عن كونه كلام الله تعالى كالآيات المنسوخة من القرآن وأما مسه فقد

الوهاج ان عليه الفتوى وقد تقدم انه أقرب الى التعظيم والخلاف في الغلاف المشرز جار في الكم
ففي المحيط لا يكره مسه بالكم عند الجمهور واختاره المصنف في الكافي وعلله بان المس محرم وهو
اسم للمباشرة باليد بلا حائل اه وفي الهداية ويكره مسه بالكم هو الصحيح لانه تابع له اه وفي
الخلاصة من فصل القرآن وكرهه عامة مشايخنا اه فهو معارض لما في المحيط فكان هو الاولى
وفي فتح القدير والمراد بالكراهة كراهة التحريم ولهذا عبر بنفي الجواز في الفتاوى وقال لي بعض
الاخوان هل يجوز مس المصحف بمنديل هو لابسه على عنقه قلت لا أعلم فيه منقولا والذي يظهر انه
ان كان بطرفه وهو يتحرك بحركته ينبغي ان لا يجوز وان كان لا يتحرك بحركته ينبغي ان يجوز
لاعتبارهم اياه في الاول تابعا له كبدنه دون الثاني قالوا فيمن صلى وعليه عمامة بطرفها نجاسة
مانعة ان كان القاه وهو يتحرك لا يجوز والا يجوز اعتبارا له على ماذكرنا اه وفي الهداية بخلاف
كتب الشريعة حيث يرخص لاهلها في مسها بالكم لان فيه ضرورة اه وفي فتح القدير انه يقتضي
انه لا يرخص بلا كم قالوا يكره مس كتب التفسير والفقه والسنن لانها لا تخلو عن آيات القرآن
وهذا التعليل يمنع مس شروح النحو أيضا اه وفي الخلاصة يكره مس كتب الاحاديث والفقه
للمحدث عندهما وعند أبي حنيفة الاصح انه لا يكره ذكره من كتاب الصلاة في فصل القراءة خارج
الصلاة وفي شرح الدرر والغرر ورخص المس باليد في الكتب الشرعية الا التفسير ذكره في مجمع
الفتاوى وغيره اه وفي السراج الوهاج معزيا الى الحواشي المستحب ان لا يأخذ كتب الشريعة بالكم
أيضا بل يجدد الوضوء كلما أحدث وهذا أقرب الى التعظيم قال الحلواني انما نلت هذا العلم بالتعظيم فاني
ما أخذت الكاغد الا بطهارة والامام السرخسي كان مبطونا في ليلة وكان يكرر درس كتابه فتوضا
في تلك الليلة سبعة عشرة مرة ﴿فروع﴾ من التعظيم ان لا يمد رجله الى الكتاب وفي التجنيس المصحف
اذا صار كهنا أي عتيقا وصار بحال لا يقرأ فيه وخاف ان يضيع يجعل في خرقة طاهرة ويدفن لان
المسلم اذا مات يدفن فالمصحف اذا صار كذلك كان دفنه أفضل من وضعه موضعا يخاف ان تقع عليه
النجاسة أو نحو ذلك والنصراني اذا تعلم القرآن يعلم والفقه كذلك لانه عسى يهتدي لكن لا يمس
المصحف واذا اغتسل ثم مس لا باس به في قول محمد وعندهما يمنع من مس المصحف مطلقا ولو كان
القرآن مكتوبا بالفارسية يحرم على الجنب والحائض مسه بالاجماع وهو الصحيح أما عند أبي حنيفة
فظاهر وكذلك عندهما لانه قرآن عندهما حتى يتعلق به جواز الصلاة في حق من لا يحسن العربية
اه ذكره في كتاب الصلاة وفي القنية اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما
والكلام فوق ذلك والفقه فوق ذلك والاخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير
فوق ذلك والتفسير الذي فيه آيات مكتوبة فوق كتب القراءة بساط أو غيره كتب عليه الملك لله
يكره بسطه واستعماله الا اذا علق للزينة ينبغي ان لا يكره وينبغي ان لا يكره كلام الناس مطلقا
وقيل يكره حتى الحروف المفردة ورأى بعض الائمة شبانا يرمون الى هدف كتب فيه أبو جهل لعنه
الله فنهاهم عنه ثم مر بهم وقد قطعوا الحروف فنهاهم أيضا وقال انما نهيتكم في الابتداء لاجل
الحروف فاذا يكره مجرد الحروف لكن الاول أحسن وأوسع يجوز للمحدث الذي يقرأ القرآن من
المصحف تقليب الاوراق بقلم أو عود أو سكين ويجوز ان يقول للصبي اجل الي هذا المصحف ولا يجوز
لف شئ في كاغد فيه مكتوب من الفقه وفي الكلام الاولى ان لا يفعل وفي كتب الطب يجوز ولو
كان فيه اسم الله تعالى أو اسم النبي عليه السلام فيجوز محوه ليلف فيه شئ ومحو بعض الكتابة

علم حكمه مما نقله القهستاني عن الذخيرة وهو عدم الجواز حتى للمحدث (قوله قلت لا أعلم فيه منقولا) قد يقال يدل عليه ما قاله العلامة الزيلعي ولا يجوز له مس المصحف بالثياب التي يلبسها لانها بمنزلة البدن ولهذا لو حلف لا يجلس على الارض فجلس عليها وثيابه حائلة بينه وبينها وهو لابسها يحنث ولو قام في الصلاة على النجاسة وفي رجليه نعلان أو جوربان لا تصح صلاته بخلاف المنفصل عنه اه فليتامل وهذا يفيد انه لا يجوز حمله في جيبه ولا وضعه على رأسه مثلا بدون غلاف متجاف وهذا مما يغفل عنه كثير فليتنبه

بالريق يجوز وقد ورد النهي في محو اسم الله تعالى بالبزاق محالوحا يكتب فيه القرآن واستعماله في أمر الدنيا يجوز حانوت أو تابوت فيه كتب فالادب ان لا يضع الثياب فوقه يجوز قربان المرأة في بيت فيه مصحف مستور يجوز رمي براية القلم الجديد ولا يرمي براية القلم المستعمل لاحترامه كحشيش المسجد وكناسته لا تلقى في موضع يخل بالتعظيم اه ذكره في الكراهية وتكره القراءة في المخرج والمغتسل والحمام وعند محمد لا باس في الحمام لان الماء المستعمل طاهر عنده ولو كانت رقية في غلاف متجاف لم يكره دخول الخلاء به والاحتراز عن مثله أفضل كذا في فتح القدير وفي الخلاصة لو كان على خاتمه اسم الله تعالى يجعل الفص الى باطن الكف اه وفي التوشيح وتكره المسافرة بالقرآن الى دار الحرب صونا عن وقوعه في أيدي الكفرة واستخفافه وفي السراج الوهاج الدرهم المكتوب عليه آية يكره اذابته الا اذا كسره فلا باس به حينئذ وفي غاية البيان معزيا الى نفر الاسلام فان غسل الجنب فمه ليقرأ أو يده ليمس أو غسل المحدث يده ليمس لم يطلق له المس ولا القراءة للجنب هذا هو الصحيح لان الجنابة والحدث لا يتجزآن وجودا ولا زوالا وفي الخلاصة انما تكره القراءة في الحمام اذا قرأ جهرا فان قرأ في نفسه لا باس به هو المختار وكذا التحميد والتسبيح وكذا لا يقرأ اذا كانت عورته مكشوفة أو امرأته هناك تغتسل مكشوفة أو في الحمام أحد مكشوف فان لم يكن فلا باس بان يرفع صوته وقوله (ومنع الحدث المس) أي مس القرآن (ومنعهما) أي المس وقراءة القرآن (الجنابة والنفاس) وقد تقدم بيان أحكام النفاس (قوله وتوطأ بلا غسل بتصرم لأكثره) أي ويحل وطء الحائض اذا انقطع دمها العشرة بمجرد الانقطاع من غير توقف على اغتسالها وقال في المغرب تصرم القتال انقطع وسكن (قوله ولا قله لا حتى تغتسل أو يمضي عليها أدنى وقت صلاة) اعلم ان هذه المسئلة على ثلاثة أوجه لان الدم اما ينقطع لتمام العشرة أو دونها لتمام العادة أو دونهما ففيما اذا انقطع لتمام العشرة يحل وطؤها بمجرد الانقطاع ويستحب له ان لا يطأها حتى تغتسل وفيما اذا انقطع لما دون العشرة دون عادتها لا يقربها وان اغتسلت ما لم تمض عادتها وفيما اذا انقطع للاقل لتمام عادتها ان اغتسلت أو مضى عليها وقت صلاة حل والا لا وكذا النفاس اذا انقطع لما دون الاربعين لتمام عادتها فان اغتسلت أو مضى الوقت حل والا لا كذا في المحيط وقال الشافعي لا يجوز وطؤها حتى تغتسل مطلقا عملا بقوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد أي يغتسلن ونقله الاسبيجابي عن زفر ولنا ان في الآية قراءتين يطهرن بالتخفيف ويطهرن بالتشديد ومؤدى الاولى انتهاء الحرمة العارضة بالانقطاع مطلقا واذا انتهت الحرمة العارضة على الحل حلت بالضرورة ومؤدى الثانية عدم انتهائها عنده بل بعد الاغتسال فوجب الجمع ما أمكن فحملنا الاولى على الانقطاع لاكثر المدة والثانية عليه لتمام العادة التي ليست أكثر مدة الحيض وهو المناسب لان في توقيف قربانها في الانقطاع للاكثر على الغسل انزالها حائضا حكما وهو مناف لحكم الشرع عليها بوجوب الصلاة المستلزم انزاله اياها طاهرة قطعا بخلاف تمام العادة فان الشرع لم يقطع عليها بالطهر بل يجوز الحيض بعده ولذا لو زادت ولم تجاوز العشرة كان الكل حيضا بالاتفاق بقي ان مقتضى الثانية ثبوت الحرمة قبل الغسل فرفع الحرمة قبله بخروج الوقت معارضة للنص بالمعنى والجواب ان القراءة الثانية خص منها صورة الانقطاع للعشرة بقراءة التخفيف فجاز ان تخص ثانيا بالمعنى كذا في فتح القدير وعبارته في التحرير في فصل التعارض وقراءتي التشديد في يطهرن المانعة الى الغسل والتخفيف الى الطهر فيحل القربان قبله بالحل الذي انتهت حرمته العارضة بحمل

(قوله وقراءتي التشديد) بالياء علامة الجر لعطفه على المجرور في قوله في التحرير ومنه ما بين قراءتي آية الوضوء الخ

ومنع الحدث المس ومنعهما الجنابة والنفاس وتوطأ بلا غسل بتصرم لأكثره ولاقله لا حتى تغتسل أو يمضي عليها أدنى وقت صلاة

تلك على مادون الاكثر وهذه عليه وتطهرن بمعنى طهرن لانه يأتى به كتكبر وتعظم فى صفاته تعالى
محافظة على حقيقة يطهرن بالتخفيف وكل وان كان خلاف الظاهر لكن هذا أقرب اذ لا يوجب
تأخر حق الزوج بعد القطع بارتفاع المانع اه فقوله وتطهرن بمعنى طهرن الى آخره جواب سؤال
تقديره ان هذا الحمل يرده قوله تعالى فاذا تطهرن فانه لم يقرأ الا بالتشديد واعلم ان المراد بادنى وقت
الصلاة أدناه الواقع آخرا أعنى ان تطهر فى وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والتحريمة لا أعم من
هذا أو من ان تطهرن فى أوله ويمضى منه هذا المقدار لان هذا لا يثبت لها طاهرة شرعا كما رأيت بعضهم
يغلط فيه الا ترى الى تعليلهم بان تلك الصلاة صارت دينا فى ذمتها وذلك بخروج الوقت ولذا لم يذكر
غير واحد لفظة أدنى وعبارة الكافى أو تصير الصلاة دينا فى ذمتها بمضى أدنى وقت صلاة بقدر الغسل
والتحريمة بان انقطع فى آخر الوقت كذا فى فتح القدير وما قاله حق فقد رأيت أيضا من يغلط فيه
ويؤيده ما فى السراج الوهاج من ان الانقطاع اذا كان فى أول الوقت فلا يجوز قربانها الا بعد
الاغتسال أو بمضى جميع الوقت واذا انقطع فى وقت صلاة ناقصة كصلاة الضحى والعيد فانه لا يجوز
وطؤها حتى تغتسل أو يمضى عليها وقت صلاة الظهر اه وانما عبر بعضهم بالادنى ولم يقل مضى
وقت صلاة نفيا لما قد يتوهم ان مضى الوقت كله والدم منقطع شرط للحل وليس كذلك ولهذا قال
كثير من الشارحين ان هذا محمول على ما اذا كان الانقطاع آخر الوقت فالحاصل ان الانقطاع ان
كان فى أول الوقت أو فى اثنائه فلا بد للحل من خروج الوقت وان كان فى آخره فان بقى منه زمان
قدر الغسل والتحريمة وخرج الوقت حل والا فلا واما الثالث وهو ما اذا كان الانقطاع لما دون العشرة
لاقل من العادة فوق الثلاث لم يقربها حتى تمضى عادتها وان اغتسلت لان العود فى العادات غالب
فكان الاحتياط فى الاجتناب كذا فى الهداية وصيغة لم يقربها وكذا التعليل بالاحتياط فى
الاجتناب يقتضى حرمة الوطء وقد صرح به فى غاية البيان والمنصوص عليه فى النهاية والكافى
للنسفى كراهة الوطء فان أريد بالكراهة التحريم فلا منافاة بين العبارتين والا فالمنافاة بينهما ظاهرة
وفى النهاية تأخير الغسل الى آخر الوقت المستحب مستحب فيما اذا انقطع لتمام عادتها وفيما اذا
انقطع لاقلها واجب وفى المبسوط اذا انقطع لاقل من عشرة تنتظر الى آخر الوقت المستحب دون
المكروه نص عليه محمد فى الاصل قال اذا انقطع فى وقت العشاء تؤخر الى وقت يمكنها ان تغتسل فيه
وتصلى قبل انتصاف الليل وما بعد نصف الليل مكروه اه وفى فتح القدير ان حكم الثالث خلاف
انهاء الحرمة بالغسل الثابت بقراءة التشديد فهو مخرج منه بالاجماع اه ويعارضه ما نقله فى
الغاية عن ابن تيمية انه ذكر الاجماع على انها تغتسل وتصلى ولا يحرم وطؤها كما فى شرح منظومة
ابن وهبان ولعله توهم من قول بعض الحنفية بالكراهة انها كراهة تنزيه فنقل الاجماع على عدم
الحرمة والا فلا يصح نقل الاجماع مع خلاف الحنفية كما لا يخفى وفى التجنيس مسافرة طهرت
من الحيض فتيممت ثم وجدت ماء جاز للزوج أن يقربها لكن لا تقرأ القرآن لانها لما تيممت خرجت
من الحيض فلما وجدت الماء فانما وجب عليها الغسل فصارت كالجنب اه وظاهره ان التيمم
من غير صلاة يخرجها من الحيض فيجوز قربانها وليس كذلك فقد قال فى المبسوط ولم يذكر يعنى
الحاكم الشهيد فى الكافى ما اذا تيممت ولم تصل فقيل هو على الاختلاف عندهما ليس للزوج أن
يقربها وعند محمد له ذلك والاصح انه ليس له ان يقربها عندهم جميعا لان محمدا انما جعل التيمم
كالاغتسال فيما هو مبنى على الاحتياط وهو قطع الرجعة والاحتياط فى الوطء تركه فلم يجعل التيمم

(قوله فقوله وتطهرن الخ) بيانه انه قد يقال انما يتم هذا التخلص ان لو قرئ فاذا اطهرن بالتخفيف كما قرئ فاذا اطهرن بالتشديد ليكون التخفيف موافقا للتخفيف والتشديد موافقا للتشديد ولم يقرأ فثبت ان المراد الجمع بين الطهر والاغتسال بالقراءتين والجواب بالمنع بأنه ليس المراد الجمع بينهما فيهما لما مر من اللازم الممنوع فيحمل فاذا تطهرن فى حتى يطهرن بالتخفيف على طهرن بالتخفيف أيضا وتطهرن بمعنى طهرن غير مستنكر فان تفعل يجئ بمعنى فعل من غير أن يدل على صنيع (قوله وفى المبسوط اذا انقطع الخ) ظاهره انه لا فرق بين انقطاعه لاقل من عادتها أو لتمامها ثم قوله تنتظر ظاهره الوجوب ولا يبعد ان يحمل على أقل العادة ليوافق ما فى النهاية وما فى معراج الدراية أيضا حيث قال قال الهندوانى تأخير الاغتسال فى هذه الحالة بطريق الاستحباب وفيما دون عادتها بطريق الوجوب اه ومثله فى فتح القدير لكن نقل فى النهر عن النهاية ما يخالف نقل المؤلف عنها حيث قال وفى النهاية وتأخير الغسل الى الوقت المستحب فيما اذا انقطع لتمام عادتها أو لاقلها واجب اه وهذا يوافق ظاهر كلام المبسوط لكن رأيت عبارة النهاية كما نقله المؤلف عنها والظاهر

فيه قبل تأكده بالصلاة كالاغتسال كما لا يفعله في الحل للازواج اه فالحاصل ان التيمم لا يوجب حل وطئها وانقطاع الرجعة وحلها للازواج الا بالصلاة على الصحيح من المذهب لكن قال القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي وأجمعوا انه يقربها زوجها وان لم تصل ولا تتزوج بزوج آخر ما لم تصل وفي انقطاع الرجعة الخلاف وفي الخلاصة اذا انقطع دم المرأة دون عادتها المعروفة في حيض أو نفاس اغتسلت حين تخاف فوت الصلاة وصلت واجتنب زوجها قربانها احتياطا حتى تاتي على عادتها لكن تصوم رمضان احتياطا ولو كانت هذه الحيضة هي الثالثة من العدة انقطعت الرجعة احتياطا ولا تتزوج بزوج آخر احتياطا فان تزوجها رجل ان لم يعاودها الدم جاز وان عاودها ان كان في العشرة ولم يزد على العشرة فسد نكاح الثاني وكذا صاحب الاستبراء يجتنبها احتياطا اه قال في فتح القدير ومفهوم التقييد انه اذا زاد لا يفسد ومراده اذا كان العود بعد انقضاء العادة اما قبلها فيفسد وان زاد لان الزيادة توجب الرد الى العادة والفرض أنه عاودها فيها فظهر ان النكاح قبل انقضاء الحيضة واعلم ان مدة الاغتسال معتبرة من الحيض في الانقطاع لاقل من العشرة وان كان تمام عادتها بخلاف الانقطاع للعشرة حتى لو طهرت في الاولى والباقي قدر الغسل والتحريمة فعليها قضاء تلك الصلاة ولو طهرت في الثانية يشترط أن يكون الباقي قدر التحريمة فقط وفي المجتبى والصحيح انه يعتبر مع الغسل لبس الثياب وهكذا جواب صومها اذا طهرت قبل الفجر لكن الاصح ان لا تعتبر التحريمة في حق الصوم ثم قال قال مشايخنا زمان الغسل من الطهر في حق صاحبة العشرة ومن الحيض فيما دونها ولكن ما قالوا في حق القربان وانقطاع الرجعة وجواز التزوج بزوج آخر لا في حق جميع الاحكام الا ترى انها اذا طهرت عقب غيبوبة الشفق ثم اغتسلت عند الفجر الكاذب ثم رأت الدم في الليلة السادسة عشر بعد زوال الشفق فهو طهر تام وان لم يتم خمسة عشر من وقت الاغتسال اه وقوله الاصح ان لا يعتبر في الصوم التحريمة ظاهره الاكتفاء بمضي زمان الغسل وفي السراج الوهاج ولو انقطع دمها في بعض ليالي رمضان فان وجدت في الليل مقدار ما تغتسل ويبقى ساعة من الليل فانه يجب عليها قضاء العشاء ويجوز صومها من الغد وان بقي من الليل أقل من ذلك لا يجب عليها قضاء العشاء ولا يجوز صومها من الغد وفي التوشيح ان كانت أيامها دون العشرة لا يجزئها صوم هذا اليوم اذا لم يبق من الوقت قدر الاغتسال والتحريمة لانه لا يحكم بطهارتها الا بهذا وان بقي مقدار الغسل والتحريمة فانه يجزئها صومها لان العشاء صارت دينا عليها وانه من حكم الطهارات فحكم بطهارتها ضرورة اه وهذا هو الحق فيما يظهر وفي الكافي للحاكم ولو كانت نصرانية تحت مسلم فانقطع عنها الدم فيما دون العشرة وسع الزوج ان يطأها ووسعها ان تتزوج لانه لا اغتسال عليها لعدم الخطاب وهي مخرجة من حمل قراءة التشديد على ما دون الاكثر كما لا يخفى فان أسلمت بعد الانقطاع لا تتغير الاحكام لانا حكمنا بخروجها من الحيض بنفس الانقطاع فلا يعود بالاسلام بخلاف ما اذا عاودها الدم فرؤية الدم مؤثرة في اثبات الحيض به ابتداء فكذلك يكون مؤثرا في البقاء بخلاف الاسلام كذا في المبسوط وفي الخلاصة فان أدركها الحيض في شئ من الوقت سقطت الصلاة عنها ان افتتحها وأجمعوا انها اذا طهرت وقد بقي من الوقت قدر ما لا يسع فيه التحريمة لا يلزمها قضاء هذه الصلاة واذا أدركها الحيض بعد شروعها في التطوع كان عليها قضاء تلك الصلاة اذا طهرت اه

ان أل من المستحب في كلام النهر زائدة من النساخ وبدونها تتوافق العبارتان (قوله بخلاف الانقطاع للعشرة) أي فان فيه يكون زمن الغسل من الطهر فيما اذا انقطع لعشرة (فائدة) حكى ان خلف بن أيوب أرسل ابنه من بلخ الى بغداد للتعلم فأنفق عليه خمسين ألف درهم فلما رجع قال له ما تعلمت قال هذه المسئلة ان زمان الغسل من الطهر في حق صاحبة العشرة ومن الحيض فيما دونها قال خلف والله ما ضيعت سفرك كذا في الكفاية اه زاده على الشرعة (قوله وهكذا جواب صومها اذا طهرت الخ) أي اذا طهرت قبل الفجر لاقل من عشرة والباقي قدر الغسل والتحريمة جاز لها صوم اليوم وعليها قضاء العشاء والا فلا (قوله وهذا هو الحق فيما يظهر) قال في النهر فيه نظر ولم يبين وجهه ولعل وجهه ظهور الفرق بين الصوم والصلاة فان الصلاة لا تجب ما لم تدرك جزأ من الوقت يسع التحريمة بخلاف الصوم فانه يصح فيه انشاء النية بعد الفجر وهي حين طلوع الفجر كانت طاهرة فتصح نيتها ويسقط عنها بلا لزوم قضاء لكن في الزيلعي وامداد الفتاح ما يؤيد كلام المؤلف حيث قالا ولذا لو طهرت قبل الصبح باقل من وقت يسع الغسل مع التحريمة لا يجب عليها صلاة العشاء ولا يصح صومها ذلك اليوم كانها أصبحت وهي حائض ولكن عليها الامساك تشبها وتقضيه اه ووجهه انه لما جعلت التحريمة في الصلاة والصوم من الحيض ولم تدرك ما يسعها لم يحكم

عليها بالطهارة ولو قلنا بوجوب الصوم لزم الحكم عليها بالطهارة ولزم منه جواز وطئها الا انها طاهرة حكما (قوله فتبين ان ما في شرح الوقاية الخ) وذلك حيث قال والصائمة اذا حاضت في النهار فان كان في آخره بطل صومها فيجب قضاؤه ان كان واجبا وان كان نفلا لا بخلاف صلاة النفل اذا حاضت في خلالها اه يعني يجب عليها قضاؤها اذا حاضت فيها ففرق بين الصوم والصلاة (قوله لكنه لا يتصور ذلك الا في مدة النفاس) فيه نظر فانه يتصور فصله في الحيض بان يجعل ما قبله حيضا وما بعده كذلك ان بلغ أوله ولم يقيد فصله بمدة الحيض حتى يقال لا يتصور ذلك في الحيض بل الكلام في تخلله بين الدمين

وكذا اذا شرعت في صوم التطوع ثم حاضت فانه يلزمها قضاؤه فلا فرق بين الصلاة والصوم ذكره في فتح القدير من الصوم وكذا في النهاية وكذا ذكره الاسبيجابي هنا فتبين ان ما في شرح الوقاية من الفرق بينهما غير صحيح (قوله والطهر بين الدمين في المدة حيض ونفاس) يعني ان الطهر المتخلل بين دمين والدمان في مدة الحيض أو في مدة النفاس يكون حيضا في الاول ونفاسا في الثاني اعلم ان خمسة من أصحاب أبي حنيفة وهم أبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد وابن المبارك روى كل منهم عنه في هذه المسئلة رواية الا محمدا فانه روى عنه روايتين وأخذ باحداهما فالاصل عند أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة الآخر على ما في المبسوط ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان أقل من خمسة عشر يوما لا يصير فاصلا بل يجعل كالدم المتوالي لانه لا يصلح للفصل بين الحيضتين فلا يصلح للفصل بين الدمين وان كان خمسة عشر يوما فصاعدا يكون فاصلا لكنه لا يتصور ذلك الا في مدة النفاس ثم ان كان في أحد طرفيه ما يمكن جعله حيضا فهو حيض والا فهو استحاضة ثم ينظر ان كان لا يزيد على العشرة فهو حيض كله ما رأت الدم فيه وما لم تره وسواء كانت مبتدأة أولا وما سواه فدم استحاضة وطهره طهر ووافق محمد أبا يوسف في الطهر المتخلل في مدة النفاس ان كان خمسة عشر يوما فصل بين الدمين فيجعل الاول نفاسا والثاني حيضا ان أمكن بان كان ثلاثة بلياليها فصاعدا أو يومين وأكثر الثالث عند أبي يوسف والا كان استحاضة وعند أبي حنيفة لا يفصل ويجعل احاطة الدم بطرفيه كالدم المتوالي فلو رأت بعد الولادة يوما دما وثمانية وثلاثين طهرا ويوما دما فالاربعون نفاس عنده وعندهما نفاسها الدم الاول ومن أصل أبي يوسف أيضا انه يجوز بداية الحيض بالطهر وختمه به بشرط ان يكون قبله وبعده دم ويجعل الطهر باحاطة الدمين به حيضا وان كان قبله دم ولم يكن بعده دم يجوز بداية الحيض بالطهر ولا يجوز ختمه به وعلى عكسه بان كان بعده دم ولم يكن قبله دم يجوز ختم الحيض بالطهر ولا يجوز بدايته به فلو رأت مبتدأة يوما دما وأربعة عشر طهرا ويوما دما كانت العشرة الاولى حيضا يحكم ببلوغها ولو رأت المعتادة قبل عادتها يوما دما وعشرة طهرا ويوما دما فالعشرة التي لم تر فيها الدم حيض ان كانت عادتها العشرة فان كانت أقل ردت الى أيام عادتها والاخذ بقول أبي يوسف أيسر وكثير من المتأخرين أفتوا به لانه أسهل على المفتي والمستفتي لان في قول محمد وغيره تفاصيل يحرج الناس في ضبطها وقد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خير بين أمرين الا اختار أيسرهما وروى محمد عن أبي حنيفة ان الشرط ان يكون الدم محيطا بطرفي العشرة فاذا كان كذلك لم يكن الطهر المتخلل فاصلا بين الدمين والا كان فاصلا فلو رأت مبتدأة يوما دما وثمانية

ولهذا والله تعالى أعلم قال في الشرنبلالية بعد نقله لعبارة المؤلف فراجعه متاملا ولعله قال بتخصيصه بمدة النفاس ليمكن فيه بيان الاختلاف بين أبي يوسف وغيره ممن يشترط كونه في مدة الحيض تامل (قوله ثم ان كان في أحد طرفيه) أي

والطهر بين الدمين في المدة حيض ونفاس

طرفي الطهر الذي هو خمسة عشر يوما فصاعدا وقوله ثم ينظر ان كان الخ أي الطهر الناقص عن خمسة عشر يوما (قوله وعند أبي حنيفة الخ) قال في التتارخانية قال أبو حنيفة الطهر المتخلل بين الاربعين في النفاس لا يعتبر فاصلا بين الدمين سواء كان خمسة عشر أو أقل أو أكثر ويجعل احاطة الدمين بطرفيه كالدم المتوالي وعليه الفتوى وقالا لو خمسة عشر فصل ومحمد يجعل الطهر أقل من خمسة عشر طهرا فاصلا في الحيض بين الدمين لا في الاربعين ثم ذكر الصورة التي ذكرها المؤلف ثم قال ولو رأت مبتدأة بلغت بالحبل بعد الولادة خمسة دما ثم خمسة عشر طهرا ثم خمسة دما ثم خمسة عشر طهرا ثم استمر الدم فعندهما نفاسها الخمسة وطهرها خمسة عشر وحيضها الخمسة الثانية وعنده نفاسها خمسة وعشرون وتمامه فيها فراجعها (قوله ويجعل الطهر) هذا أصل آخر كما في النهاية (قوله وروى محمد عن أبي حنيفة ان الشرط الخ) وعلى هذه الرواية لا يجوز بداية الحيض ولا ختمه بالطهر قال لان ضد الحيض الطهر ولا يبدأ الشيء بما يضاده ولا يختم به ولكن المتخلل بين الطرفين يجعل تبعا لهما كما في الزكاة كذا في النهاية

(قوله فان قياسها على النصاب الخ) قال فى النهر لا نسلم ان هذا قياس بل تنظير ولئن سلم فالدم موجود حكما وان انعدم حسا بدليل ثبوت أحكام الحيض كلها فى هذه الحالة واعتماد أصحاب المتون على شئ ترجيح له اهـ (قوله فان كان مثل الدمين) أى بعد أن يكون الدمان فى العشرة كما فى السراج (قوله ثم ينظر ان كان الخ) أى ينظر ان أمكن أن يجعل أحدهما بانفراده حيضا اما المتقدم أو المتأخر يجعل ذلك حيضا قال فى النهاية وان أمكن أن يجعل كل واحد منهما حيضا بانفراده يجعل الحيض أسرعهما امكانا ولا يكون كلاهما حيضا اذا لم يتخللهما طهر تام اهـ وهذا حاصل قوله الآتى ولا يمكن كون كل من المحتوشين حيضا الخ وفى النهر واختلف على هذه الرواية فيما اذا اجتمع طهران معتبران وصار أحدهما حيضا لاستواء الدم بطرفيه حتى صار كالمتوالى كما اذا رأت يومين دما وثلاثة طهرا ويوما دما وثلاثة طهرا ويوما دما فقيل يتعدى الى الطرف الآخر فيصير الكل حيضا وقيل لا وهو الاصح (قوله ولا يمكن كون كل من المحتوشين حيضا) كذا فى فتح القدير وهذه مسئلة مبتدأة ليست مرتبطة بقوله وان كان أكثر ومعناها انه لو كان فى طرفى الطهر نصابا حيض لا يمكن جعل كل منهما حيضا لان الدمين اذا كانا فى العشرة فأكثر طهر يمكن وقوعه بينهما أربعة أيام وهى أقل من الدمين فلا توجب الفصل الا اذا زاد على العشرة فيجعل الاول حيضا لسبقه لا الثانى ولكن هذا اذا لم يفصل بين الدمين طهر تام والا فيجعل كل منهما حيضا كما قدمناه عن النهاية (قوله فالاربعة حيض) أى لان الطهر المتخلل دون الثلاث (قوله ولا تكون العشرة حيضا الخ) اشارة الى دفع ما يقال انه قد استوى الدم بالطهر هنا فلم لم يجعل كالدم المتوالى وبيان الجواب ان استواء الدم بالطهر انما يعتبر فى مدة الحيض وأكثر الحيض عشرة ثلاثة دم وستة طهر ويوم دم فكان الطهر غالبا فلهذا صار فاصلا (قوله والظاهر ان هذه الرواية الخ) قال العلامة الشيخ اسمعيل النابلسى فى شرحه على الدرر والغرر فيه بحث لان الاشتراط المفاد عن المخالفة

طهرا ويوما دما فالعشرة حيض يحكم ببلوغها ولو كانت معتادة فرأت قبل عادتها يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما لا يكون شئ منه حيضا ووجهه ان استيعاب الدم ليس بشرط اجماعا فيعتبر أوله وآخره كالنصاب فى باب الزكاة وقد اختار هذه الرواية أصحاب المتون لكن لم تصحح فى الشروح كما لا يخفى ولعله لضعف وجهها فان قياسها على النصاب غير صحيح لان الدم منقطع فى أثناء المدة بالكلية وفى المقيس عليه يشترط بقاء جزء من النصاب فى أثناء الحول وانما الذى اشترط وجوده فى الابتداء والانتهاء تمامه وروى ابن المبارك عن أبى حنيفة انه يعتبر ان يكون الدم فى العشرة مثل أقله وهو قول زفر ووجهه ان الحيض لا يكون أقل من ثلاثة أيام وهو اسم للدم فاذا بلغ المرئى هذا المقدار كان قويا فى نفسه فجعل أصلا وما يتخلله من الطهر تبع له وان كان الدم دون هذا كان ضعيفا فى نفسه لا حكم له اذا انفرد فلا يمكن جعل زمان الطهر تبعا له فلو رأت يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما لم يكن شئ منه حيضا وقال محمد الطهر المتخلل ان نقص عن ثلاثة أيام ولو بساعة لا يفصل اعتبارا بالحيض فان كان ثلاثة فصاعدا فان كان مثل الدمين أو أقل فكذلك تغليبا للمحرمات لان اعتبار الدم يوجب حرمتها واعتبار الطهر يوجب حلها فأغلب الحرام الحلال وان كان أكثر فصل ثم ينظر ان كان فى أحد الجانبين ما يمكن ان يجعل حيضا فهو حيض والآخر استحاضة وان لم يمكن فالكل استحاضة ولا يمكن كون كل من المحتوشين حيضا لان الطهر حينئذ أقل من الدمين الا اذا زاد على العشرة فيجعل الاول حيضا لسبقه لا الثانى ومن أصله ان لا يبدأ الحيض بالطهر ولا يختم به سواء كان قبله أو بعده دم أو لم يكن ولا يجعل زمان الطهر زمان الحيض باحاطة الدمين به ولو رأت مبتدأة يوما دما ويومين طهرا ويوما دما فالاربعة حيض ولو رأت يوما دما وثلاثة طهرا ويومين دما فالستة حيض للاستواء ولو رأت يوما دما وخمسة طهرا ويوما دما لا يكون حيضا لغلبة الطهر ولو رأت ثلاثة دما وخمسة طهرا ويوما دما فالثلاثة حيض لغلبة الطهر فصار فاصلا والمتقدم أمكن جعله حيضا ولو رأت يوما دما وخمسة طهرا وثلاثة دما فالاخير حيض لما تقدم ولو رأت ثلاثة دما وستة طهرا وثلاثة دما فحيضها الثلاثة الاول لسبقها ولا تكون العشرة حيضا لغلبة الطهر فيها وان كان مساويا باعتبار الزائد عليها وقد صحح قول محمد فى المبسوط والمحيط وعليه الفتوى لكن قال المحقق فى فتح القدير الاولى الافتاء بقول أبى يوسف لما قدمناه وفى معراج الدراية جعل قول محمد رواية عن أبى حنيفة فثبت انه روى عنه روايتين أخذ باحداهما وروى زفر عن أبى حنيفة انها اذا رأت فى طرفى العشرة ثلاثة أيام دما فهى حيض والافلا ذكر هذه الرواية فى التوشيح والمعراج والخبازية الا ان المذكور فى المبسوط وأكثر الكتب المشهورة ان قول زفر رواية ابن المبارك المتقدمة ولم يذكروا له رواية عن أبى حنيفة والظاهر ان هذه الرواية لا تخالف رواية ابن المبارك الا ان يقال ان هذه الرواية تفيد اشتراط

وأقل الطهر خمسة عشر يوما ولا حد لأكثره الا عند نصب العادة في زمن الاستمرار

وجود الدم في العشرة ورواية ابن المبارك لا تفيد الا اشتراط وجود ثلاثة أيام دما ولو في طرف واحد وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة ان نقص الطهر عن ثلاثة لم يفصل وان كان ثلاثة فصل كيفما كان ثم ينظر ان أمكن ان يجعل أحدهما بانفراده حيضا يجعل ذلك حيضا كما قاله محمد وانما خالفه في أصل واحد وهو انه لم يعتبر غلبة الدم ولا مساواته بالطهر وفي فتح القدير فرع على هذه الاصول رأت يومين دما وخمسة طهرا ويوما دما ويومين طهرا ويوما دما فعند أبي يوسف العشرة الاولى حيض ان كانت عادتها أو مبتدأة لان الحيض يختم بالطهر وان كانت معتادة فعادتها فقط لمجاوزة الدم العشرة وعلى قول محمد الاربعة الأخيرة فقط لانه تعذر جعل العشرة حيضا لاختتامها بالطهر وتعذر جعل ما قبل الطهر الثاني حيضا لان الغلبة فيه للطهر فطرحنا الدم الاول والطهر الاول فبقي بعده يوم دم ويومان طهر ويوم دم والطهر أقل من ثلاثة فجعلنا الاربعة حيضا وعند زفر الثمانية حيض لاشتراطه كون الدم ثلاثة في العشرة ولا يختم عنده بالطهر وقد وجد أربعة دما وكذلك هو أيضا على رواية محمد عن أبي حنيفة لخروج الدم الثاني عن العشرة ﴿فرع آخر﴾ عادتها عشرة فرأت ثلاثة وطهرت ستة عند أبي يوسف لا يجوز قربانها وعند محمد يجوز لان المتوهم بعده من الحيض يوم والستة أغلب من الاربعة فيجعل الدم الاول فقط حيضا بخلاف قول أبي يوسف ولو كانت طهرت خمسة وعادتها تسعة اختلفوا على قول محمد قيل لا يباح قربانها لاحتمال الدم في يومين آخرين وقيل يباح وهو الاولى لان اليوم الزائد موهوم لانه خارج العادة وفي نظم ابن وهبان افادة ان المجيز للقربان يكرهه اهـ ما في فتح القدير وعبارة النظم هذه

ولو طهرت بعد الثلاث وطهرت * وعادتها لم تمض فالوطء يذكر
كراهته بعض وينفيه بعضهم * وبالصوم تأتي والصلاة وتذكر

ولا يخفى بعد هذه الافادة من النظم لان ما فيه ليس هذه الصورة بل الاغتسال عقب الطهر من غير بيان ان الطهر غالب على الحيض أولا وهي المسئلة التي قدمناها وهي ان الدم اذا انقطع لاقل من العادة هل وطؤها حرام أو مكروه وليس فيه خلاف الامامين ولم ينقل فيها الجواز أصلا ونقل الكراهة لا يفيده لان الجواز بمعنى الحل لا يجامع كراهة التحريم بخلافه بمعنى الصحة (قوله وأقل الطهر خمسة عشر يوما) باجماع الصحابة رضي الله عنهم ولانه مدة اللزوم فصار كمدة الاقامة (قوله ولا حد لاكثره الا عند نصب العادة في زمن الاستمرار) لانه قد يمتد الى سنة والى سنتين وقد لا تحيض أصلا فلا يمكن تقدير أكثره الا عند الضرورة وشمل كلامه ثلاث مسائل الاولى اذا بلغت مستحاضة فستأتي انه يقدر حيضها بعشرة من كل شهر وباقيه طهر والثانية اذا بلغت برؤية عشرة مثلا دما وسنة

وقوله في العشرة صوابه في طرفي العشرة ولعله سقط من قلم الناسخ وأما ما في النهر من قوله وروى ابن المبارك عنه اعتبار كون الدم في العشرة ثلاثة فقط وبه أخذ زفر وجعلها في التوشيح رواية عنه فلا يخفى ما فيه من الخلل ومنشؤه نفي المخالفة فليتامل اهـ (قوله وقد وجد أربعة دما) كذا هو في الفتح والظاهر ان يقول ثلاثة (قوله وطهرت بالتشديد) أي اغتسلت وكراهته مفعول يذكر في آخر البيت الاول وهو تضمين عدوه من عيوب الشعر والضمير للوطء وضمير ينفيه له أيضا وتأتي وتذكر لمن طهرت قال الشرنبلالي في شرحه تبعا لابن الشحنة اشتمل البيتان على مسئلتين الاولى صورتها لوطهرت الحائض بعد ثلاثة أيام وعادتها تزيد على ذلك واغتسلت يكره لزوجها أو سيدها وطؤها كما في المحيط حتى تمضي عادتها احتياطا وبعضهم قال لا يكره لزوجها وطؤها والثانية اطبقوا على انها تصوم وتصلي وتأتي بجميع ما يمتنع فعله على الحائض من العبادات أخذا بالاحتياط فيه الاحتمال عدم العود اهـ (قوله ولانه من اللزوم) كذا في الزيلعي والدرر واختلف في تفسيره قال بعضهم أي لزوم العبادة وقال بعضهم بيانه ان مدة الاقامة من حيث هي لازمة والسفر قد يحدث أحيانا وكذا الطهر بالنسبة الى الحيض وحاصله يرجع الى كون تلك المدة معتبرة في الشرع توقيتا للمالزم ونظيره هذا ما يجيء في باب الاستسقاء وباب عجز المكاتب ان ثلاثة أيام ضربت لابلاء الاعذار كامهال الخصم للدفع والمديون طهرا للقضاء ومن فسر هذا اللزوم بلزوم العبادة فقد خبط خبط عشواء اهـ ومراده به الرد على الاول وحاصل كلامه يرجع الى اللزوم العادي وقال بعض الفضلاء الظاهر ان المراد به الشرعي وانه مراد القائل الاول ووجهه ما في المبسوط مدة الطهر نظير مدة الاقامة من حيث انها تعيد ما كان سقط من الصوم والصلاة وقد ثبت بالاخبار ان أقل مدة الاقامة خمسة عشر يوما فكذلك أقل مدة الطهر ولهذا قدرنا أقل مدة السفر فان كل واحد منهما يؤثر في الصوم والصلاة اهـ (قوله والثانية اذا بلغت الخ) أي فانه يقدر

طهر ثم استمر بها الدم فقال أبو عصمة والقاضي أبو حازم حيضها ما رأت وطهرها ما رأت فتنقضي عدتها بثلاث سنين وثلاثين يوما وهذا بناء على اعتباره للطلاق أول الطهر والحق انه ان كان من أول الاستمرار الى ايقاع الطلاق مضبوطا فليس هذا التقدير بلازم لجواز كون حسابه يوجب كونه أول الحيض فيكون أكثر من المذكور بعشرة أيام أو آخر الطهر فيقدر بسنتين وأحد وثلاثين أو اثنين أو ثلاثة وثلاثين ونحو ذلك وان لم يكن مضبوطا فينبغي ان تزاد العشرة انزالا له مطلقا أول الحيض احتياطا كذا في فتح القدير وقد يقال لما كان الطلاق في الحيض محرما لم ينزله مطلقا فيه حملا لحال المسلم على الصلاح وهو واجب ما أمكن والثالثة مسئلة المضلة وتسمى بالمحيرة وفيها ثلاثة فصول الاول الاضلال بالعدد والثاني الاضلال بالمكان والثالث الاضلال بهما والاصل انها متى تيقنت بالطهر في وقت صلت فيه بالوضوء لوقت كل صلاة وصامت ومتى تيقنت بالحيض في وقت تركتهما فيه ومتى شكت في وقت انه وقت حيض أو طهر تحرت فان لم يكن لها رأي تصلي فيه بالوضوء لوقت كل صلاة وتصوم وتقضيه دونها ومتى شكت في وقت انه حيض أو طهر أو خروج عن الحيض تصلي فيه بالغسل لكل صلاة لجواز انه وقت الخروج من الحيض ولا يأتيها زوجها بحال لاحتمال الحيض * اما الاول وهو ما اذا نسيت عدد أيامها بعدما انقطع الدم عنها أشهرا واستمر وعلمت ان حيضها في كل شهر مرة فانها تدع الصلاة ثلاثة أيام من أول الاستمرار لتيقنها بالحيض فيها ثم تغتسل سبعة أيام لكل صلاة لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض ثم تتوضأ عشرين يوما لوقت كل صلاة لتيقنها فيها بالطهر ويأتيها زوجها واما اذا لم تعلم انه في كل شهر مرة فهو على ثلاثة أوجه

لاكثر الطهر حد في هذه الصورة قال في النهر وهذا قول العامة خلافا لمن قال لا حد له ومحل الخلاف في تقدير طهرها في حق انقضاء العدة ولا خلاف انه في غيرها لا يقدر بشيء اهـ وفيه نظر لما في السراج من انه على قول أبي عصمة تدع من أول الاستمرار عشرة وتصلي سنة هكذا دأبها لا غاية لاكثر الطهر عنده على الاطلاق وعند عامة العلماء تدع في الاستمرار عشرة وتصلي عشرين كما لو ابتدأت مع البلوغ مستحاضة فقدروا الطهر بعشرين اهـ وهذا الاختلاف في التقدير للصلاة وهو غير العدة وذكر في النهاية عن المحيط وكذا في العناية اختلافا في تقدير طهرها للعدة وان الفتوى على قول الحاكم الشهيد أنه مقدر بشهرين كما سيذكره المؤلف في مسئلة المتحيرة مع بقية الاقوال وبه يظهر ان الخلاف في المسئلتين لا في المتحيرة فقط كما يوهمه كلام المؤلف وغيره كالزيلعي والمحقق ابن الهمام حيث اقتصروا على بيان الاختلاف في المسئلة الآتية فقط ولذا نبه بعض الفضلاء فقال ان الشهرين أعني القول المفتى به راجع لكل من المعتادة والمتحيرة أما الاول فقد نص عليه في العناية والشمني وغيرهما وأما الثاني فقد نص عليه الزيلعي والبحر وغيرهما اهـ فتنبه ثم اعلم ان ما مشى عليه هنا من قول أبي عصمة مشى العلامة البركوي في رسالته في الحيض على خلافه فقال الفصل الرابع في الاستمرار ان وقع في المعتادة فطهرها وحيضها ما اعتادت في جميع الاحكام ان كان طهرها أقل من ستة أشهر والا فيرد الى ستة أشهر الا ساعة وحيضها بحاله اهـ وقال في حواشيه التي كتبها على تلك الرسالة هذا قول محمد بن ابراهيم الميداني قال في العناية وغيره وعليه الاكثر وفي التتارخانية وعليه الاعتماد اهـ (قوله وقد يقال الخ) قال في الشرنبلالية فيه نظر لان الاحتياط في أمر الفروج آكد خصوصا العدة فهو مقدم على توهم مصادفة الطلاق الطهر فلا تنقضي العدة الا بيقين (قوله انه وقت حيض أو طهر) أي أو دخول في حيض اهـ عيني (قوله لكل صلاة) عبارة التتارخانية لوقت كل صلاة استحسانا والقياس لكل ساعة وقال النجم النسفي الصحيح لكل صلاة (قوله وهو ما اذا نسيت عدد أيامها) ليس المراد عدد أيام الحيض فقط بل أيام الحيض أو الطهر أو كل منهما بدليل تقسيمه الى الاوجه الثلاثة الآتية ثم ان ما ذكره هنا من قسم الاضلال بالعدد فقط لم يظهر لنا وجهه الا في القسم الاول ولكن يحمل قوله وعلمت ان حيضها في كل شهر مرة على انه في أول الشهر والا فهو من الاضلال بهما كبقية الاوجه ولكن الظاهر انه محمول على ما قلنا لمناسبة ما ذكره له من الحكم اذ لو حمل على انها تعلم ان حيضها في كل شهر مرة ولا تعلم هل هو في أوله أو آخره فهي الصورة التي تأتي عند ذكر ثالث الاوجه وان كانت لا تعلم هل هو في أوله أو آخره أو وسطه فالظاهر في حكمها ما سيذكره في القسم الثالث وهو الاضلال بهما اذ ليس ذلك القسم خاصا بمن لا تعلم انها في كل شهر مرة بل أعم بدليل ما سيذكره في مسائل صومها من انها تارة تعلم دورها في كل شهر وتارة لا تعلم واذا أبقينا كلامه هنا على ظاهره من أن مراده ان لا تعلم مكان حيضها من الشهر فيشكل عليه ما سيأتي في مسائل الصوم لانه حكم هنا بانها تتوضأ عشرين يوما لوقت كل صلاة لتيقنها فيها بالطهر ومقتضاه ان يصح صومها فيها وما سيأتي خلافه فتامل وراجع

(قوله ثم تصلي سبعة بالاغتسال الخ) أي لتردد حالها فيها بين الثلاثة (قوله ثم تصلي سبعة بالغسل) لانه يتوهم في كل وقت انه وقت خروجها من الحيض (قوله ثم تتوضا الى آخر الشهر الخ) كذا في التتارخانية ولكن لم يظهر لنا وجهه بل الظاهر ان يقال ثم تتوضا الى آخر العشر الثاني بيقين ثم

تتوضا بعده ثلاثة أيام للتردد بين الحيض والطهر ثم تغتسل سبعة أيام للتردد بين الثلاثة

أحدها ما اذا لم تعلم عدد حيضها وطهرها فانها تدع الصلاة ثلاثة أيام من أول الاستمرار ثم تصلي سبعة بالاغتسال لوقت كل صلاة ثم تصلي ثمانية بالوضوء لوقت كل صلاة لتيقنها بالطهر فيها ويا ثنها زوجها فيها ثم تصلي ثلاثة بالوضوء لوقت كل صلاة للتردد بين الطهر والحيض ثم تصلي بالاغتسال لكل صلاة كما قدمناه وثانيها اذا علمت ان طهرها خمسة عشر ولم تعلم عدد حيضها فانها تدع الصلاة ثلاثة أيام ثم تصلي سبعة بالغسل ثم تصلي ثمانية بالوضوء باليقين ثم تصلي ثلاثة أيام بالوضوء بالشك فبلغ ذلك احدا وعشرين يوما فان كان حيضها ثلاثة فابتداء طهرها الثاني بعد احد وعشرين يوما وان كان حيضها عشرة فابتداء طهرها الثاني بعد خمسة وثلاثين فتصلي في هذه الاربعة عشر التي بعد الاحد والعشرين بالاغتسال لكل صلاة للتردد بين الثلاثة ثم تصلي يوما بالوضوء لوقت كل صلاة بيقين لتيقنها بالطهر لانه اليوم الخامس عشر منه الذي هو السادس والثلاثون ثم تصلي ثلاثة بالوضوء لوقت كل صلاة للتردد فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل لكل صلاة أبدا لانه ما من ساعة الا ويتوهم انه وقت خروجها من الحيض وثالثها اذا علمت ان حيضها ثلاثة ولا تعلم عدد طهرها فانها تدع الصلاة ثلاثة أيام من أول الاستمرار ثم تصلي خمسة عشر يوما بالوضوء لوقت كل صلاة لتيقنها بالطهر فيه ثم تصلي ثلاثة بالوضوء للتردد بين الحيض والطهر ثم تغتسل لكل صلاة أبدا لتوهم خروجها عن الحيض كل ساعة وان علمت انها كانت تحيض في كل شهر مرة من أوله أو آخره ولا تدري العدد تتوضأ ثلاثة أيام في أول الشهر لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تغتسل سبعة أيام للتردد بين الثلاثة ثم تتوضأ الى آخر الشهر وتغتسل مرة واحدة لتمام الشهر لجواز خروجها من الحيض لان الشك في العشرة الاولى والاخيرة لا في الوسطى وأما الثاني وهو الاضلال بالمكان فاصله انها متى أضلت أيامها في ضعفها من العدد أو أكثر من الضعف فلا تتيقن بالحيض في شئ منه كما لو أضلت ثلاثة في ستة أو أكثر ومتى أضلت أيامها في دون ضعفها من العدد فانها تتيقن بالحيض في شئ منه كما لو أضلت ثلاثة في خمسة فانها تتيقن بالحيض في اليوم الثالث فانه أول الحيض أو آخره فان علمت ان أيامها كانت ثلاثة ولا تعلم موضعها من الشهر تصلي ثلاثة أيام من أول الشهر بالوضوء لوقت كل صلاة للتردد بين الحيض والطهر ثم تغتسل سبعة وعشرين لكل صلاة لتوهم خروجها من الحيض في كل ساعة وان علمت ان أيامها أربعة توضات في الاربعة ثم اغتسلت لكل صلاة الى آخر العشر وكذا لو علمت ان أيامها خمسة توضات خمسة ثم اغتسلت الى آخر العشر ولو علمت ان أيامها ستة توضات أربعة من أول العشر وتدع الصلاة والصوم يومين لتيقنها بالحيض فيهما لما قدمناه من الاصل ثم تغتسل أربعة لكل صلاة لتوهم خروجها من الحيض في كل ساعة وان علمت ان أيامها سبعة صلت بالوضوء ثلاثة أيام من أولها وتدع أربعة أيام لتيقنها بالحيض فيها ثم تغتسل لكل صلاة ثلاثة أيام وعلى هذا القياس الثمانية والتسعة واما الثالث وهو الاضلال بهما كما اذا استحاضت ونسيت عدد أيامها ومكانها فانها تتحرى وان لم يكن لها رأي اغتسلت لكل صلاة على الصحيح وقيل

وهذا كما تفعل في العشرة الاولى لان الشك فيهما ولا شك في الوسطى نعم هذا ظاهر على ما في المحيط حيث فرض المسئلة فيما اذا علمت ان حيضها كان عشرة في الشهر وعلمت انه ليس في العشرة الوسطى فتصلي العشر الاول بالوضوء ثم تغتسل مرة وتصلي الى تمام الشهر بالوضوء ثم تغتسل مرة (قوله وان علمت ان أيامها أربعة توضات الخ) كذا فيما رأينا من النسخ ولعل فيها سقطا والاصل وان علمت ان أيامها أربعة في عشرة توضات الخ لقوله بعده الى آخر العشر ثم رأيت بعض الفضلاء قال كذا في نسخ البحر التي رأيتها وهو لا يلائم سياق الكلام بعده ولعله من تحريف النساخ والظاهر في التصوير ما ذكره في كتاب مقصد الطالب في المسائل الغرائب قال فان قلت ان أيامها ان كانت ثلاثة فاضلتها في العشر الاخير من الشهر ولا تدري في أي موضع من العشر ولا رأي لها في ذلك فانها تصلي ثلاثة أيام من أول العشر بالوضوء لكل صلاة للتردد بين الحيض والطهر ثم تصلي بعده الى آخر العشر بالاغتسال لكل صلاة تصلي ثم تمم الكلام على المسائل نحو ما ذكره الشيخ هنا فليتامل اه وهو موافق لما قلنا ثم رأيت في التتارخانية صرح بالعشر (قوله كما اذا استحاضت ونسيت عددا أيامها ومكانها) قيد بنسيانها ذلك ليكون من الاضلال بهما والا فالاحكام التي ذكرها تشمل ما اذا علمت عادتها في الحيض والطهر أيضا

وقيل لوقت كل صلاة وتصلى المكتوبات والواجبات والسنن المؤكدة ولا تصلى تطوعا كالصوم تطوعا وتقرأ القدر المفروض والواجب على الصحيح وقيل تقتصر على المفروض وتقرأ فى الركعتين الاخيرتين على الصحيح لانها سنة وقيل لا ولا تقرأ فى الوتر اللهم انا نستعينك لانها سورة عند عمر وغيره يقوم مقامه ولا تقرأ شيأ من القرآن خارج الصلاة ولا تمس المصحف ولا تدخل المسجد ولو سمعت آية السجدة فسجدت فى الحال لا تجب الاعادة عليها الا انها ان كانت طاهرة فقد صح أداؤها والا لم تلزمها وان سجدت بعد ذلك أعادت بعد العشرة لاحتمال طهارتها وقت السماع وحيضها وقت السجود واما قضاء الفوائت فان كان عليها فوائت فقضتها فعليها اعادتها بعد عشرة أيام لاحتمال حيضها وقت القضاء وقال أبو على الدقاق تقضيها بعد العشرة قبل ان تزيد على خمسة عشر وهو الصحيح لجواز أن يعود حيضها بعد خمسة عشر يوما واما الصوم فانها تصوم كل شهر رمضان لاحتمال طهارتها كل يوم وتعيد بعد رمضان عشرين يوما وهو على ثلاثة أوجه الاول ان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالليل فانها تقضى عشرين يوما لجواز ان حيضها فى كل شهر عشرة أيام فاذا قضت عشرة يجوز حصولها فى الحيض فتقضى عشرة أخرى والثانى ان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فتقضى اثنين وعشرين يوما لان أكثر ما فسد صومها فى الشهر أحد عشر يوما فتقضى ضعفه احتياطا وان لم تعلم شيأ قال عامة مشايخنا تقضى عشرين لان الحيض لا يزيد على عشرة وقال الفقيه أبو جعفر الهندوانى تقضى اثنين وعشرين يوما وهو الاصح احتياطا لجواز أن يكون بالنهار وهذا اذا علمت دورها فى كل شهر فان لم تعلم ذلك فان علمت ان ابتداء حيضها كان بالليل تقضى خمسة وعشرين يوما لجواز انها حاضت عشرة فى أوله وخمسة فى آخره أو على العكس فعليها قضاء خمسة عشر يوما فاذا قضته موصولا بالشهر فعلى التقدير الاول فخمسة أيام من شوال بقية حيضها الثانى فلا يجزئ الصوم فيها ويجزئها فى خمسة عشر بعدها وعلى العكس فيوم الفطر أول يوم من طهرها لا تصوم فيه ثم يجزئها الصوم فى أربعة عشر يوما ثم لا يجزئها فى عشرة ثم يجزئها فى آخر يوم فجملته خمسة وعشرون يوما وكذلك ان قضته مفصولا لتوهم ان ابتداء القضاء كان وافق أول يوم من حيضها فلا يجزئها

لما فى التتارخانية فجاءت تستفتى وهى لا تعلم موضع حيضها ولا موضع طهرها وتعلم عادتها فى الحيض والطهر أو لا تعلم فانها تتحرى الخ وسنذكر عنها حكم ما اذا علمت فى مسئلة الصوم (قوله فانها تقضى عشرين يوما) أى سواء كانت تقضى بعد الفطر من غير تاخير أو كانت تؤخر القضاء مدة معلومة كذا فى مقصد الطالب قاله بعض الفضلاء ومثله فى التتارخانية (قوله لان أكثر ما فسد الخ) أى لان ابتداء الحيض اذا كان فى بعض النهار لتمام العشرة يكون فى اليوم الحادى عشر فتقضى ضعفها احتياطا أى فعليها ان تقضى بعد الفطر اثنين وعشرين يوما سواء قضت بعد الفطر من غير تاخير أو أخرت القضاء مدة طويلة لجواز ان يوافق شروعها فى القضاء حيض عشرة أيام فيفسد صوم أحد عشر يوما فعليها ان تصوم أحد عشر يوما أخرى لتخرج عن العهدة بيقين كذا فى مقصد الطالب قاله بعض الفضلاء ومثله فى التتارخانية ولا يخفى انه يظهر فيما اذا قضته موصولا أو مفصولا ولكن فى شهر واحد أما لو كان فى شهرين لا تخرج عن العهدة بيقين لجواز مصادفة كل من الصومين للحيض وكذا يقال فى المسئلة قبلها فليتامل (قوله قال عامة مشايخنا تقضى عشرين) أى حملا على انه يكون بالنهار لان هذا أحوط الوجوه كذا فى التتارخانية وفيها بعد هذا وقبل قوله وهذا اذا علمت دورها الخ ما نصه وان علمت ان حيضها فى كل شهر عشرة أيام والطهر عشرون ولكنها لا تعرف موضع حيضها ولا موضع طهرها فالجواب من أوله الى آخره على نحو ما ذكرنا وان علمت ان حيضها فى كل شهر تسعة أيام وطهرها بقية الشهر الا انها لا تعرف موضع حيضها فان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالليل فانها تقضى بعد رمضان ثمانية عشر يوما وان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فانها تقضى بعد رمضان عشرين يوما بلا خلاف لان أكثر ما يفسد من صيامها فى الوجه الاول تسعة وفى الوجه الثانى عشرة فتقضى ضعف ذلك لاحتمال اعتراض الحيض فى أول يوم القضاء وان لم تعلم ان ابتداء حيضها كان يكون بالليل أو بالنهار فانها تقضى عشرين يوما بلا خلاف اه (قوله فعليها قضاء خمسة عشر يوما) يعنى عليها ان تصوم خمسة عشر يوما فى طهر يقينا ولا يحصل لها ذلك على التقدير الاول الا بان تصوم تسعة عشر يوما أربعة من شوال وخمسة عشر من بعدها وعلى التقدير الثانى لا يحصل لها ذلك الا بان تصوم خمسة وعشرين يوما فعلى كل واحد من التقديرين تكون صامت خمسة عشر يوما فى طهر يقينا وانما وجب عليها صوم خمسة وعشرين ولم يكتف بصوم تسعة عشر مع وقوع خمسة عشر منها فى طهر يقينا لاحتمال كل من التقديرين معا فكان الاحتياط فى ان تصوم خمسة وعشرين

(قوله لان أكثر ما فسد من صومها من أول الشهر ستة عشر يوما) الظاهر ان لفظة أول زائدة من قلم الناسخ وبيان ما قاله انا لو فرضنا ان ابتداء الحيض كان فى أول يوم وقت الزوال مثلا فآخره يكون وقت الزوال من اليوم الحادى عشر وطهرها يكون من وقتئذ الى زوال اليوم السادس والعشرين وهذا اليوم يحتمل طرو الحيض فيه فيفسد صومها فى احد عشر من أوله وخمسة من آخره وهذا على تقدير ان يكون ابتداء الحيض فى أول الشهر فان كان قبله فيحكم بفساد خمسة من أوله واحد عشر من آخره كما مر فى المسئلة السابقة وعلى التقدير الاول تطهر فى أثناء اليوم السادس من شوال فاذا قضته موصولا تقضى اثنين وثلاثين يوما لان يوم الفطر هو السادس من حيضها فلا تصومه ثم لا يجزئها صوم خمسة بعده ثم يجزئ فى أربعة عشر بعدها ثم لا يجزئ فى احد عشر ثم يجزئ فى يومين فالجملة اثنان وثلاثون يوما ولم يتعرض لما يلزمها على التقدير الثانى كما فعل فى المسئلة السابقة قلت ومقتضى ما مر ان تقضى سبعة وعشرين يوما لانها بناء عليه طهرت فى أثناء اليوم الاخير من رمضان فيوم الفطر ثانى يوم من طهرها فلا تصوم فيه ثم يجزئها فى ثلاثة عشر بعده ثم لا يجزئها فى ثلاثة بعدها فالجملة سبعة وعشرون وكان الاصل ان يجزئها ذلك ولكن الاحتياط الاول لاحتمال التقديرين معا وبالاول تخرج عن العهدة بيقين على نحو ما مر فتدبر (قوله فان وصلت الخ) قال فى المحيط ان وصلت قضت ثلاثة وثلاثين لانا تيقنا بجواز الصوم فى أربعة عشر وبفساده فى خمسة عشر فيلزمها قضاء خمسة عشر ثم لا يجزئها الصوم فى سبعة من أول شوال لانه بقية حيضها فيجزئها فى أربعة عشر ولا يجزئها فى احد عشر ثم يجزئها فى يوم فجملته ثلاثة وثلاثون وان فصلت قضت سبعة وثلاثين لجواز ان يوافق ابتداء صومها ابتداء حيضها فلا يجزئها الصوم فى احد عشر ثم يجزئها فى أربعة ٢٢٢ عشر ثم لا يجزئها فى احد عشر ثم يجزئها فى يوم فجملته سبعة وثلاثون اه قال بعض الفضلاء بعد نقله هذه العبارة قلت الظاهر انها ان وصلت تقضى اثنين وثلاثين يوما كما صرح به فى مقصد الطالب معزوا للصدر الشهيد لان أول يوم من شوال هو يوم الفطر وهى لا تصوم فيه كما تقدم فليتأمل اه قلت ويغلب على ظنى ان فى عبارة المؤلف سقطا أو تحريفا والصواب ان يقول وعلمت ان ابتداء حيضها كان بالنهار فليتأمل ثم راجعت تاتى التتارخانية فوجدته ذكر ما ذكره المؤلف هنا فيما اذا علمت ان ابتداء حيضها بالنهار وذكر قبله فى مسئلة ما اذا علمت انه بالليل ان عليها ان تصوم بعد الفطر اذا وصلت عشرين يوما واذا فصلت أربعة وعشرين وعزاه للصدر الشهيد فثبت ان فى كلام المؤلف سقطا ورأيت فيها التعبير باثنين وثلاثين موافقا لما نقلناه أولا عن بعض الفضلاء وانما كانت تقضى عشرين اذا وصلت لانها اما ان تحيض خمسة فى أوله وتسعة فى آخره أو عشرة فى أوله وأربعة فى آخره أو تحيض فى أثنائه بان حاضت ليلة السادس وطهرت ليلة السادس عشر ففى الوجه الاول تقضى فى شوال أربعة عشر وفى الثانى تسعة عشر وفى الثالث عشرين فقلنا بالاخير احتياطا وبيانه على ما صورناه انها صامت من أوله خمسة ومن آخره أربعة عشر صومها فيها صحيح ويوم الفطر آخر طهرها فاذا قضت العشرة موصولة احتمل ان يكون أول القضاء أول الحيض فتصوم عشرة أخرى وقد رأيت رسالة للعلامة محمد البركوى فى الحيض ذكر فيها هذه المسئلة ملخصة محررة فاحببت ذكر عبارته لجمعها الحاصل ما مر وهى ثم ان لم تعلم ان دورها فى كل شهر مرة وان ابتداء حيضها بالليل أو بالنهار أو علمت انه بالنهار وكان شهر رمضان ثلاثين يجب عليها قضاء اثنين وثلاثين يوما ان قضت موصولا برمضان وان مفصولا فثمانية وثلاثين وان كان شهر رمضان تسعة وعشرين تقضى فى الوصل اثنين وثلاثين وفى الفصل سبعة وثلاثين وان علمت ان ابتداء حيضها بالليل وشهر رمضان ثلاثون تقضى فى الوصل والفصل خمسة وعشرين وان تسعة وعشرين تقضى فى الوصل عشرين وفى الفصل أربعة وعشرين وان علمت ان حيضها فى كل شهر مرة وان ابتداءه بالنهار أو لم تعلم انه بالنهار تقضى اثنين وعشرين مطلقا أى وصلت أو فصلت وان علمت ان ابتداءه بالليل تقضى عشرين مطلقا اه

الصوم فى عشر ثم يجزئها فى خمسة عشر وان علمت ان ابتداء حيضها كان بالنهار تقضى اثنين وثلاثين يوما ان قضته موصولا برمضان لان أكثر ما فسد من صومها من أول الشهر ستة عشر يوما وان قضته مفصولا تقضى ثمانية وثلاثين يوما لتوهم ان ابتداء القضاء وافق أول يوم من حيضها فلا يجزئها الصوم فى أحد عشر ثم يجزئها فى أربعة عشر ثم لا يجزئها فى أحد عشر ثم يجزئها فى يومين فجملته ثمانية وثلاثون يوما وان كانت لا تعلم شيأ قال عامة مشايخنا تصوم خمسة وعشرين يوما وقال الفقيه أبو جعفر ان قضته موصولا صامت اثنين وثلاثين وان قضته مفصولا صامت ثمانية وثلاثين يوما وهو الاصح لما بينا وهذا كله اذا كان شهر رمضان كاملا فان كان ناقصا وعلمت ان ابتداء حيضها كان بالليل أو لم تعلم فان وصلت قضت ثلاثة وثلاثين يوما وان فصلت صامت سبعة وثلاثين يوما وأما ان حجت فلا

(قوله وعن محمد بن الحسن شهران الخ) قال في معراج الدراية قال الحاكم الشهيد وهو رواية ابن سماعة عن محمد لان العادة مأخوذة من المعاودة والحيض والطهر مما يتكرر في الشهرين عادة اذ الغالب ان النساء تحيض في كل شهر مرة فاذا طهرت شهرين فقد طهرت في أيام حيضها والعادة تنتقل بمرتين فصار ذلك الطهر عادة لها فوجب التقدير به والفتوى على قول الحاكم لانه أيسر على المفتي اه قال في الشرنبلالية فعلى هذا تنقضي عدتها بسبعة أشهر لاحتياجها الى ثلاثة أطهار بستة أشهر وثلاث حيضات بشهر اه لكن في السراج قال الصيرفي وأكثر المشايخ على تقديره بشهرين الا انه قال انما تنقضي عدتها بسبعة أشهر وعشرة أيام الا ساعة لانه ربما يكون طلقها في أول الحيض فلا يحتسب بتلك الحيضة فتحتاج الى ثلاثة أطهار وهي ستة أشهر وعشرة أيام الا

ولو زاد الدم على أكثر الحيض والنفاس فما زاد على عادتها استحاضة

ساعة وهي الساعة التي مضت من الحيض الذي وقع فيه الطلاق اه وقد نبهناك على ان ذلك أيضا يجري في المعتادة التي استمر بها الدم فلا تغفل (قوله فلا تترك الصلاة بالشك الخ) يعني لا تترك قضاءها بالشك لان الكلام مفروض فيما اذا رأت الزائد على العشرة وحينئذ لا يمكن سوى القضاء وليس المراد انها لا تترك أداء الصلاة قبل ذلك بمجرد رؤيتها الزائد على العشرة لان في ذلك خلافا سيذكره بعد بقوله وهل تترك الخ وحينئذ يندفع ما يتوهم من انه حكم أولا انها لا تترك الصلاة وثانيا ردد ووجه الدفع ان المراد بالاول القضاء وبالثاني الاداء وانما حملناه على ذلك لانه المتبادر من كلام النهاية وذلك حيث قال ناقلا عن المبسوط فلا تترك الصلاة فيه بالشك لان وجوب الصلاة كان ثابتا بيقين فلا تترك الا بيقين مثله وكان الحاقه بما بعده أولى لانه ما ظهر الا في الوقت الذي ظهر فيه الاستحاضة متصلا به ثم قال هذا الذي ذكره في المعتادة بما دون العشرة فجاوز الدم في المرة الثانية من العشرة وأما اذا كانت المرأة معتادة بما دون العشرة بان كانت عادتها خمسة أيام مثلا فرأت في المرة الثانية في اليوم السادس أيضا دما فقد اختلف المشايخ فيه الى آخر كلامه فظاهر قوله لانه ما ظهر الا في الوقت الخ وقوله فرأت في اليوم السادس الخ يفهم منه ما قلناه فتأمل

تأتي بطواف التحية لانه سنة وتطوف للزيارة لانه ركن ثم تعيده بعد عشرة وتطوف للصدر ولا تعيده لانها ان كانت طاهرة فقد سقط والا فلا يجب على الحائض ولا يأتيها زوجها تجنبا عن وقوعه في الحيض ولا يطؤها بالتحري لان التحري في باب الفروج لا يجوز نص عليه في كتاب التحري في باب الجواري وقال مشايخنا له أن يتحرى لان زمان الطهر أكثر فتكون الغلبة للحلال وعند غلبة الحلال يجوز التحري كما في المسالخ اذا غلب الحلال منها كذا في المحيط مع حذف للبعض ومن أشكل عليه شئ مما كتبناه فليراجعه وأما حكم العدة ففيه اختلاف فمنهم من لم يقدر لها طهرا ولا تنقضي عدتها أبدا لان التقدير لا يجوز الا توقيفا والعامة قدروه بسنة والميداني بستة أشهر الا ساعة لان الطهر بين الدمين أقل من أدنى مدة الحمل عادة فنقصنا عنه ساعة لتنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلاث ساعات لاحتمال انه طلقها أول الطهر وبحث الشارح الزيلعي انه ينبغي زيادة عشرة لمثل ما قلنا في المسئلة الثانية وجوابه بمثل ما قدمناه وعن محمد بن الحسن شهران واختاره الحاكم الشهيد وعليه الفتوى لانه أيسر على المفتي والنساء كذا في النهاية والعناية وفتح القدير (قوله ولو زاد الدم على أكثر الحيض والنفاس فما زاد على عادتها استحاضة) لان ما رأته في أيامها حيض بيقين وما زاد على العشرة استحاضة بيقين وما بين ذلك متردد بين أن يلحق بما قبله فيكون حيضا فلا تصلي وبين أن يلحق بما بعده فيكون استحاضة فتصلي فلا تترك الصلاة بالشك فيلزمها قضاء ما تركت من الصلاة والمراد بالاكثر عشرة أيام وعشر ليال في الحيض حتى اذا كان عشرة أيام وتسع ليال ثم زاد الدم فانه حيض حتى يزيد على ليلة الحادي عشر كذا في السراج الوهاج وهل تترك بمجرد رؤيتها الزيادة قيل لا اذ لم تتيقن بكونه حيضا لاحتمال الزيادة على العشرة وقيل نعم استصحابا للحال ولان الاصل الصحة وكونه استحاضة بكونه عن داء وصححه في النهاية وغيرها وكذا في النفاس فما زاد على الاربعين ولها عادة معروفة فانها ترد اليها أطلقه فشمل ما اذا كان ختم عادتها بالدم أو بالطهر وهذا عند أبي يوسف وعند محمد ان كان ختم عادتها بالدم فكذلك وان كان بالطهر فلا لان أبا يوسف يرى ختم الحيض والنفاس بالطهر اذا كان بعده دم ومحمد لا يرى ذلك وبيانه ما ذكر في الاصل اذا كانت عادتها في النفاس ثلاثين يوما فانقطع دمها على رأس عشرين يوما وطهرت عشرة أيام تمام عادتها فصلت وصامت ثم عاودها الدم فاستمر بها حتى جاوز الاربعين ذكر انها مستحاضة فيما زاد على الثلاثين ولا يجزئها صومها في العشرة التي صامت فيلزمها القضاء قال الحاكم الشهيد هذا على مذهب أبي يوسف يستقيم فأما على مذهب محمد ففيه نظر لما قدمناه فنفاسها عنده عشرون

يوما فلا يلزمها قضاء ما صامت في العشرة أيام بعد العشرين كذا في البدائع وقيد بكونه زاد على الاكثر لانه لو زاد على العادة ولم يزد على الاكثر فالكل حيض اتفاقا بشرط أن يكون بعده طهر صحيح وانما قيدنا به لانها لو كانت عادتها خمسة أيام مثلا من أول كل شهر فرأت ستة أيام فان السادس حيض أيضا فان طهرت بعد ذلك أربعة عشر يوما ثم رأت الدم فانها ترد الى عادتها وهي خمسة واليوم السادس استحاضة فتقضي ما تركته فيه من الصلاة كذا في السراج الوهاج وانما الخلاف في انه يصير عادة لها أولا الا ان رأت في الثاني كذلك وهذا بناء على نقل العادة بمرة أولا فعندهما لا وعند أبي يوسف نعم وفي الخلاصة والكافي ان الفتوى على قول أبي يوسف وانما تظهر ثمرة الاختلاف فيما لو استمر بها الدم في الشهر الثاني فعند أبي يوسف يقدر حيضها من كل شهر ما رأته آخرا وعندهما على ما كان قبله كذا في فتح القدير وفيه نظر بل ثمرة الاختلاف تظهر أيضا فيما اذا رأت في الشهر الاول زيادة على عادتها فان الامر موقوف عند أبي حنيفة ان رأت في الشهر الثاني مثله فهذا والاول حيض والا فهو استحاضة وقالا حيض لان أبا يوسف يرى نقض العادة بمرة ومحمد يرى الابدال ان أمكن كما صرح به في الكافي فيما اذا رأت يومين فيها ويوما قبلها وفي الفتاوى الظهيرية ولو رأت صاحبة العادة قبل أيامها ما يكون حيضا وفي أيامها ما لا يكون حيضا أو رأت قبل أيامها ما لا يكون حيضا وفي أيامها ما لا يكون حيضا لكن اذا جمعا كانا حيضا أو رأت قبل أيامها ما يكون حيضا ولم تر في أيامها شيئا لا يكون شئ من ذلك حيضا عند أبي حنيفة والامر موقوف الى الشهر الثاني فان رأت في الشهر الثاني مثل ما رأت في الشهر الاول يكون الكل حيضا وعندهما يكون حيضا غير ان عند أبي يوسف بطريق العادة وعند محمد بطريق البدل ولو رأت قبل أيامها ما لا يكون حيضا وفي أيامها ما يكون حيضا فالكل حيض بالاتفاق ويجعل ما قبل أيامها تبعا لايامها ولو رأت قبل أيامها ما يكون حيضا وفي أيامها ما يكون حيضا فعن أبي حنيفة روايتان وكذا الحكم في المتأخر غير انها اذا رأت في

ايامها

(قوله وانما قيدنا به الخ) أي بقوله بشرط ان يكون بعده طهر صحيح (قوله وانما الخلاف الخ) مقابل لقوله فالكل حيض اتفاقا أي ذلك لا خلاف فيه وانما الخلاف في انه هل يصير عادة لها أو لا يصير الا ان تراه في الشهر الثاني كذلك (قوله وفيه نظر الخ) كذا ذكر النظر أخو المصنف صاحب النهر وأقره عليه قال بعض الفضلاء قلت هذا غير وارد لان الحصر الذي ادعاه المحقق انما هو في ثمرة الخلاف بين أبي يوسف والطرفين وما أورده صاحب البحر هو ثمرة الاختلاف بين الامام والصاحبين على ان قوله والا فهو استحاضة غير مسلم لما تقدم ان الزائد على العادة ان لم يتجاوز العشرة فالكل حيض بالاتفاق لا يقال المراد من الزيادة ان يزيد على العادة ويتجاوز الطهر ٧ ثمرة لانا نقول يأباه قوله ان رأت في الشهر الثاني مثله فهذا والاول حيض وأما ما ذكره في الكافي فيما اذا رأت يومين فيها ويوما قبلها فقد بين وجه كونه موقوفا عند الامام وحيضا عندهما الفقيه أبو الليث في كتابه مختلف الرواية فقال المرأة اذا رأت في أيامها ما لا يكون حيضا أي أقل من ثلاثة أيام ولياليها وقبل أيامها كذلك وبالجمع يتم ثلاثا فالامر موقوف ان رأت في الشهر الثاني مثله فهذا والاول حيض والا فهو استحاضة وقالا المجموع حيض لهما أن المرئي في أيامها وان قل أصله فيستتبع ما قبله ولان أبا يوسف يرى نقض العادة بمرة واحدة ومحمدا يرى الابدال اذا أمكن وله ان المرئي في أيامها ليس بنصاب فلا يستتبع ما قبله ولا وجه لنقض العادة الا بالاعادة على ما عرف اهـ وقد صرح بهذه المسئلة أيضا العلامة النسفي في منظومته في باب أبي حنيفة فقال ولو رأت ما لا يكون حيضا في وقتها وقبل ذاك أيضا ويبلغ الثلاث ذاك الفيض فالحال موقوف وقالا حيض قال في المصفى وتفسير التوقف ان لا تصلي ولا تصوم اهـ

(قوله غير ان عند أبي يوسف الخ) قال في السراج الا ان عند محمد لا يكون عادة ما لم تر في الشهر الثاني مثله وعند أبي يوسف يكون عادة (قوله فعن أبي حنيفة روايتان) قال في السراج وذكر الجندي هذه المسئلة فقال أما المرئي في أيامها فحيض بالاتفاق والمرئي قبل أيامها فيه روايتان في رواية أبي يوسف هو حيض وفي رواية محمد عنه موقوف حتى ترى في الشهر الثاني مثله اهـ (قوله وكذا الحكم في المتأخر الخ) اعلم ان هذا هو الانتقال في المكان كما سينبه عليه ويترتب عليه عشر مسائل خمس في المتقدم على أيامها وخمس في المتأخر عنها فالخمس في المتقدم ذكرها مستوفاة وأما الخمس في المتأخر فبيانها على ما في السراج الوهاج اذا رأت في أيامها ما يكون وبعدها ما لا يكون فالكل حيض وان رأت في أيامها ما يكون وبعدها ما يكون ان رأت زيادة على عادتها ولم يتجاوز العشرة فالكل حيض وان تجاوز ردت الى عادتها وما زاد استحاضة وان رأت بعد أيامها ما يكون ولم تر في أيامها شيأ أو رأت في أيامها ما لا يكون وبعدها ما يكون أو رأت في أيامها ما لا يكون وبعدها ما لا يكون فعن أبي حنيفة رحمه الله في هذه الثلاث روايتان أحدهما

ان الحكم موقوف كما قال في المتقدم على أيامها وفي رواية يكون حيضا وهو قول صاحبيه غير ان محمدا يقول لا يكون عادة وقال أبو يوسف يكون عادة اه وبهذا تعلم ما في كلام الشارح من الاجمال وان الصواب استثناء المسئلة الثانية مع

ولو مبتدأة فحيضها عشرة ونفاسها أربعون

أيامها ما يكون حيضا وبعد أيامها ما لا يكون حيضا يكون الكل حيضا رواية واحدة عن أبي حنيفة وقد بين الابدال على قول محمد وأطال فيه فمن رامه فليراجعها وما في الظهيرية هو الانتقال من حيث المكان وما تقدم هو انتقال العادة من حيث العدد وعلى هذا الخلاف لو انقطع دون عادتها على ثلاثة أو أربعة كذا في السراج الوهاج وفي الظهيرية والعادة كما تنتقل برؤية الدم المخالف للدم المرئي في أيامها مرتين فكذلك تنتقل بطهر أيامها مرتين قيد بكونها معتادة لانه لو لم يكن لها عادة معروفة بان كانت ترى شهرا ستا وشهرا سبعا فاستمر بها الدم فانها تأخذ في حق الصوم والصلاة والرجعة بالاقل وفي حق انقضاء العدة والغشيان بالاكثر فعليها اذا رأت ستة أيام في الاستمرار ان تغتسل في اليوم السابع لتمام السادس وتصلي فيه وتصوم ان كان دخل عليها شهر رمضان لانه يحتمل أن يكون السابع حيضا ويحتمل أن لا يكون حيضا فوجب احتياطا فاذا جاء الثامن فعليها الغسل ثانيا وتقضي اليوم الذي صامته في السابع لاحتمال كونها حائضا فيه ولا تقضي الصلاة وان كانت عادتها خمسة فحاضت ستة ثم حاضت أخرى سبعة ثم حاضت أخرى ستة فعادتها ستة بالاجماع حتى يبنى الاستمرار عليها الآن عند أبي يوسف يبنى الاستمرار على المرة الاخيرة وأما عندهما فقد رأت الستة مرتين كذا في البدائع والمبسوط ومنهم كصاحب المحيط والمصفى جعل هذا نظير العادة الجعلية وانها نوعان أصلية وهي ان ترى دمين متفقين وطهرين متفقين على الولاء أو أكثر وان الخلاف جار فيها والجعلية تنتقل برؤية المخالف مرة واحدة اتفاقا وهي ان ترى اطهارا مختلفة ودماء مختلفة بان رأت في الابتداء خمسة دما وسبعة عشر طهرا ثم أربعة وستة عشر ثم ثلاثة وخمسة عشر ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم يبنى على أوسط الاعداد فتدع من أول الاستمرار أربعة وتصلي ستة عشر وذلك دأبها وعلى قول ابن مزاحم تبنى على أقل المرئيين الاخيرين فتدع ثلاثة وتصلي خمسة عشر فهذه عادتها جعلية لها في زمن الاستمرار ولذلك سميت جعلية لانها جعلت عادة للضرورة ولا يخفى ان ما في البدائع وغيره أولى لانه أحوط ثم اختلفوا في العادة الجعلية اذا طرأت على العادة الاصلية هل تنتقض الاصلية قال أئمة بلخ لا لانها دونها وقال أئمة بخارى نعم لانها لابد أن تتكرر في الجعلية خلاف ما كان في الاصلية فان المرأة متى كانت عادتها الاصلية في الحيض خمسة فلا تثبت العادة الجعلية الا برؤية ستة وسبعة وثمانية ويتكرر فيها خلاف العادة الاصلية مرارا فالعادة الاصلية تنتقل بالتكرار بخلافها كذا في المحيط وفي المجتبى والعادة تنتقل عند أبي يوسف باحد أمور ثلاثة بعدم رؤيته مكانها مرة وبطهر صحيح صالح لنصب العادة يخالف الاول مرة ودم صالح مخالف مرة وعندهما بتكرر هذه الامور مرتين على الولاء اه (قوله ولو مبتدأة فحيضها عشرة ونفاسها أربعون) أي لو كانت المستحاضة ابتدأت مع البلوغ مستحاضة أو مع الولد الاول فحيضها ونفاسها الاكثر لان الاصل الصحة فلا يحكم بالعارض الا بيقين وتترك الصلاة بمجرد رؤية الدم على الصحيح كصاحبة العادة وعن أبي حنيفة انها لا تترك ما لم تستمر ثلاثة أيام وتثبت عادة هذه المبتدأة بمرة واحدة فلو رأت خمسة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر الدم فانها تترك الصلاة من أول الاستمرار خمسة ثم تصلي خمسة عشر وذلك عادتها لان الانتقال عن حالة الصغر في النساء لا يحصل الا بمرة واحدة بخلاف المعتادة ثم العادة في حق المبتدأة أيضا نوعان أصلية وجعلية فالاولى على

الاولى وتقييدها بان لا تتجاوز العشرة (قوله يكون الكل حيضا رواية واحدة عن الامام) أي بلا توقف على ان ترى مثله في الشهر الثاني وبهذا مع ما قدمناه عن السراج تعلم ان ما ذكره في وجه النظر في كلام صاحب فتح القدير ساقط أصلا فتنبه (قوله كذا في السراج) أقول ذكر في السراج أولا ان الانتقال لا يكون الا بمرتين عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يكون بمرة واحدة ثم قال وفائدته تظهر اذا استمر بها الدم الى آخر ما مر عن الفتح ثم قال وأجمعوا على انها اذا رأت ذلك مرتين ثم استمر بها الدم في الشهر الثالث فانها ترد الى ما توالى عليه الدم مرتين وكذا اذا انقطع دمها دون عادتها على ثلاثة أيام أو أربعة أيام فهو على هذا التقدير اه فتأمله مع ما نقله المؤلف عنه (قوله وانها نوعان) أي جعل العادة مطلقا نوعين أصلية وهي ان ترى دمين الخ وجعلية وهي ان ترى اطهارا الخ وقوله وان الخلاف جار فيها أي الخلاف السابق بين الامامين وأبي يوسف في نقل العادة بمرة أولا كذا يفهم من فتح القدير (قوله وتترك الصلاة) أي المبتدأة (قوله لا يحصل الا بمرة واحدة) كذا في هذه النسخة

وجهين أحدهما ان ترى دمين خالصين وطهرين خالصين متفقين على الولاء بأن رأت مبتدأة ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فانها تدع الصلاة من أول الاستمرار وتصلى خمسة عشر لان ذلك صار عادة أصلية لها بالتكرار والثانى ان ترى دمين وطهرين مختلفين بان رأت ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا وأربعة دما وستة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فعند أبى يوسف أيام حيضها وطهرها مارأت أول مرة واختلفوا فى قولهما فقيل عادتها مارأته أول مرة وقيل عادتها أقل المرتين لان الاقل موجود فى الاكثر فيتكرر الاقل معنى وأما العادة الجعلية فهى ان ترى ثلاثة دماء واطهارا مختلفة ثم استمر الدم بها بان رأت خمسة دما وسبعة عشر طهرا وأربعة دما وستة عشر طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واختلفوا فقيل عادتها أوسط الاعداد فتدع من أول الاستمرار أربعة وتصلى ستة عشر وقيل أقل المرئيين الاخيرين فتدع من أول الاستمرار ثلاثة وتصلى خمسة عشر فلو رأت مبتدأة ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا وأربعة دما وستة عشر طهرا وخمسة دما وسبعة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فعادتها أربعة فى الدم وستة عشر فى الطهر اتفاقا لان ذلك أقل المرئيين الاخيرين وأوسط الاعداد ولو رأت ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا وأربعة دما وستة عشر طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا فان عادتها ثلاثة فى الدم وخمسة عشر فى الطهر لانا جعلنا مارأته آخرا مضموما الى مارأته أولا لانه تأكد بالتكرار فصار عادة جعلية لها كذا فى المحيط وبقية مسائل المبتدأة مذكورة فيه فمن رامها فليراجعه ولخوف الاطالة المؤدية الى الملل لم نوردها وأطلق العشرة فشمل الاولى والوسطى والاخيرة لان المراد عشرة من أول مارأت (قوله وتتوضأ المستحاضة ومن به سلس بول أو استطلاق بطن أو انفلات ريح أو رعاف دائم أو جرح لا يرقأ لوقت كل فرض) لما كان الحيض أكثر وقوعا قدمه ثم أعقبه الاستحاضة لانه أكثر وقوعا من النفاس فانها تكون مستحاضة بما اذا رأت الدم حالة الحبل أو زاد الدم على العشرة أو زاد الدم على عادتها وجاوز العشرة أو رأت مادون الثلاث أو رأت قبل تمام الطهر أو رأت قبل ان تبلغ تسع سنين على ما عليه العامة وكذا من أسباب الاستحاضة اذا زاد الدم على الاربعين فى النفاس أو زاد على عادتها وجاوز الاربعين وكذا ما تراه الآيسة بخلاف النفاس فان سببه شئ واحد وقدم حكم الاستحاضة ومن بمعناها على تفريعها لان المقصود بيان الحكم ودم الاستحاضة اسم لدم خارج من الفرج دون الرحم وعلامته انه لا رائحة له ودم الحيض منتن الرائحة ومن به سلس بول وهو من لا يقدر على امساكه والرعاف الدم الخارج من الانف والجرح الذى لا يرقأ أى الذى لا يسكن دمه من رقأ الدم سكن وانما كان وضوءها الوقت كل فرض لا لكل صلاة لقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة رواه سبط ابن الجوزى عن أبى حنيفة وحديث توضئى لكل صلاة محمول عليه لان اللام للوقت وفى الفتاوى الظهيرية رجل رعف أو سال من جرحه دم ينتظر آخر الوقت ان لم ينقطع الدم توضأ وصلى قبل خروج الوقت فان توضأ وصلى ثم خرج الوقت ودخل وقت صلاة أخرى وانقطع الدم ودام الانقطاع الى وقت صلاة أخرى توضأ وأعاد الصلاة وان لم ينقطع فى وقت الصلاة الثانية حتى خرج الوقت جازت الصلاة اهـ وسيأتى ايضاحه وقيد بالوضوء لانه لا يجب عليها الاستنجاء لوقت كل صلاة كذا فى الظهيرية أيضا وفى البدائع وانما تبقى طهارة صاحب العذر فى الوقت اذا لم يحدث حدثا آخر أما اذا أحدث حدثا آخر فلا تبقى كما اذا سال الدم من أحد منخريه فتوضأ ثم سال من المنخر الآخر فعليه الوضوء لان هذا حدث جديد لم يكن موجودا وقت الطهارة فاما اذا سال منهما

وتتوضأ المستحاضة ومن به سلس بول أو استطلاق بطن أو انفلات ريح أو رعاف دائم أو جرح لا يرقأ لوقت كل فرض

بزيادة الا ولم أرها فى غيرها والصواب ما هنا تامل (قوله فعند أبى يوسف أيام حيضها وطهرها مارأت أول مرة) صوابه آخر مرة كما فى المحيط معللا بقوله لان عنده العادة تنتقل برؤية المخالف مرة واحدة (قوله رجل رعف أو سال الخ) يعنى بعد مضى حصة من الوقت فلا يكون حينئذ صاحب عذر لعدم استغراقه وقتا كاملا وانما حملناه على ذلك لقوله انه يقضى هذه الصلاة لو خرج الوقت وانقطع العذر ودام الى وقت صلاة أخرى والالم يجب عليه القضاء لما سيأتى عن السراج قبيل النفاس فتامل ثم رأيت التصريح بذلك فى شرح الوهبانية لابن الشحنة حيث قال والمراد ان العذر حصل فى بعض الوقت اهـ ولله الحمد والمنة

(قوله فالمراد بالنفل الخ) لم يعهد من أئمتنا رحمهم الله اطلاق النفل على ما يعم الواجب بل عهد منهم اطلاق الفرض على ما يعمه كقول المصنف في الوضوء وفرضه وكثيرا ما يطلقون الفرض على الواجب فالاصوب ان يقول فالمراد بالفرض ما لزم فعله ليعم الواجب تامل (قوله وقيل كالحائض) جزم في البزازية بالاول وعبارته اذا قدرت المستحاضة أو ذو الجرح أو المفتصد على منع دم بربط وعن منع النش بخرقة الربط لزم وكان كالاصحاء فان لم يقدر على منع النش فهو ذو عذر بخلاف الحائض حيث لا تخرج بالربط عن كونها حائضا اه وهو ظاهر كلام المنية حيث قال صاحب العذر اذا منع الدم عن الخروج بعلاج يخرج من أن يكون صاحب عذر ولهذا المعنى المفتصد لا يكون صاحب عذر بخلاف الحائض اذا احتشت لا تخرج من أن تكون حائضا اه

جمعا فتوضأ ثم انقطع أحدهما فهو على وضوئه ما بقي الوقت اه (قوله ويصلون به فرضا ونفلا) أي يصلي أرباب الاعذار بوضوئهم ما شاؤا فرضا كان أو واجبا أو نفلا فالمراد بالنفل ما زاد على الفرض فيشمل الواجب ﴿فروع﴾ وينبغي لصاحب الجرح أن يربطه تقليلا للنجاسة ولو سال على ثوبه فعليه أن يغسله اذا كان مفيدا بان لا يصيبه مرة أخرى وان كان يصيبه المرة بعد الاخرى أجزأه ولا يجب غسله ما دام العذر قائما وقيل لا يجب غسله أصلا واختار الاول السرخسي والمختار ما في النوازل ان كان لو غسله تنجس ثانيا قبل الفراغ من الصلاة جاز أن لا يغسله والا فلا ومتى قدر المعذور على رد السيلان برباط أو حشو أو كان لو جلس لا يسيل ولو قام سال وجب رده وخرج برده عن أن يكون صاحب عذر بخلاف الحائض اذا منعت الدرور فانها حائض واختلفوا في المستحاضة اذا احتشت قيل كصاحب العذر وقيل كالحائض كذا في السراج ويجب أن يصلي جالسا بايماء ان سال بالميلان لان ترك السجود أهون من الصلاة مع الحدث ولا يجوز أن يصلي من به انفلات ريح خلف من به سلس البول لان الامام معه حدث ونجاسة فكان صاحب عذرين والمأموم صاحب عذر واحد ولو كان في عينيه رمد يسيل دمعها يؤمر بالوضوء لكل وقت لاحتمال كونه صديدا وفي فتح القدير وأقول هذا التعليل يقتضي انه أمر استحباب فان الشك والاحتمال في كونه ناقضا لا يوجب الحكم بالنقض اذ اليقين لا يزول بالشك نعم اذا علم من طريق غلبة الظن باخبار الاطباء أو علامات تغلب على ظن المبتلى يجب اه وهو حسن لكن صرح في السراج الوهاج بانه صاحب عذر فكان الامر للايجاب (قوله ويبطل بخروجه فقط) أي ولا يبطل بدخوله ومراده يظهر الحدث السابق عند خروجه فاضافة البطلان الى الخروج مجاز لانه لا تأثير للخروج في الانتقاض حقيقة ولهذا لا يجوز لهم المسح على الخفين بعد الوقت اذا كان العذر موجودا وقت الوضوء واللبس ولا البناء اذا خرج الوقت وهم في الصلاة وظهور الحدث السابق عنده انما هو مقتصر من كل وجه على التحقيق لانه مستند الى أول الوقت ولهذا لو شرع صاحب العذر في التطوع ثم خرج الوقت لزمه القضاء ولو كان ظهوره مستندا لم يلزمه لان المراد بظهوره ان ذلك الحدث محكوم بارتفاعه الى غاية معلومة فيظهر عندها مقتصرا الان يظهر قيامه شرعا من ذلك الوقت ومن حقق انه اعتبار شرعي لم يشكل عليه مثله ثم انما يبطل بخروجه اذا توضؤا على السيلان أو وجد السيلان بعد الوضوء أما اذا كان على

وفي قوله ولهذا المعنى المفتصد الخ شاهد لما قدمناه في نواقض الوضوء عن الشرنبلالي من أن صاحب كي الحمصة لا يكون صاحب عذر بل ينظر الى ذلك الخارج ان كان فيه قوة السيلان بنفسه يكون نجسا ناقضا للوضوء

ويصلون به فرضا ونفلا ويبطل بخروجه فقط

ويلزمه غسله ولا تجوز الصلاة حالة سيلانه ولو استوعب وقتا كاملا والا فلا ينقض بل هو طاهر ولو أصاب مائعا خلافا لمحمد

(قوله ثم انما يبطل بخروجه الخ) هذا يفيد أن المبطل ليس مجرد خروج الوقت بل هو مع السيلان و يوافقه ما في الجامع الكبير لشمس الأئمة السرخسي اذا توضأت المستحاضة في وقت العصر والدم منقطع وصلت ركعتين ثم دخل وقت المغرب ثم سال الدم فعليها ان تتوضأ وتبني على صلاتها لان انتقاض الطهارة كان بالحدث لا بخروج الوقت ولم يوجد منها أداء شيء من الصلاة بعد الحدث فجاز لها ان تبني وهذا لان خروج الوقت عينه ليس بحدث ولكن الطهارة تنتقض عند خروج الوقت بسيلان مقارن للطهارة أو موجود بعده ولم يوجد فلا تنتقض بخروج الوقت ثم قال وحاصل هذا الكلام ان الناقض لطهارة المستحاضة شيآن سيلان الدم وخروج الوقت ثم لو تجرد سيلان الدم عن خروج الوقت لم يكن ناقضا وكذلك اذا تجرد خروج الوقت عن سيلان الدم لان الحكم المتعلق بعلة ذات وصفين تنعدم بانعدام أحد الوصفين اه كذا في النهاية ومعراج الدراية وبهذا يظهر لك ما في كلام الشيخ علاء الدين الحصكفي حيث قال في شرح التنوير والمعذور انما تبقى طهارته في الوقت بشرطين اذا توضأ لعذره ولم يطرأ عليه حدث آخر اما اذا توضأ لحدث آخر وعذره منقطع ثم سال أو توضأ لعذره ثم طرأ عليه حدث آخر

الانقطاع ودام الى خروج الوقت فلا يبطل بالخروج مالم يحدث حدثا آخر أو يسيل دمها وأفاد انه لو توضا بعد طلوع الشمس ولو لعيد او ضحى على الصحيح فلا تنتقض الا بخروج وقت الظهر لا بدخوله خلافا لابى يوسف وانه لو توضأ قبل الطلوع انتقض بالطلوع اتفاقا خلافا لزفر وانه لو توضا فى وقت الظهر للعصر بطل بخروج وقت الظهر على الصحيح فالحاصل انه ينتقض بالخروج لا بالدخول عندهما وعند أبى يوسف بايهما وجد وعند زفر بالدخول فقط (قوله وهذا اذا لم يمض عليهم وقت فرض الا وذلك الحدث يوجد فيه) أى وحكم الاستحاضة والعذر يبقى اذا لم يمض على أصحابهما وقت صلاة الا والحدث الذى ابتليت به يوجد فيه ولو قليلا حتى لو انقطع وقتا كاملا خرج عن كونه عذرا قيدنا بكونه شرط البقاء لان شرط ثبوته ابتداء بان يستوعب وقتا كاملا كذا فى أكثر الكتب وفى النهاية يشترط فى الابتداء دوام السيلان من أول الوقت الى آخره اعتبارا بالسقوط فانه لا يتم حتى ينقطع فى الوقت كله وفى شرح الشيخ حميد الدين الضرير فالشرط فى الابتداء أن يكون الحدث مستغرقا جميع الوقت حتى لو لم يستغرق كل الوقت لا تكون مستحاضة وظاهره انه لو انقطع فى الوقت زمنا يسيرا لا تكون مستحاضة وفى الكافى ما يخالفه فانه قال انما يصير صاحب عذر اذا لم يجد فى وقت صلاة زمانا يتوضا فيه خاليا عن الحدث وفى التبيين ان الاظهر خلاف ما فى الكافى وفى فتح القدير ان ما فى الكافى يصلح تفسيرا لما فى غيره اذ قل ما يستمر كمال وقت بحيث لا ينقطع لحظة فيؤدى الى نفى تحققه الا فى الامكان بخلاف جانب الصحة منه فانه يدوم انقطاعه وقتا كاملا وهو مما يتحقق اه وفى شرح الدرر والغرر للمنلا خسرو لا مخالفة بين ما فى عامة الكتب وما ذكره فى الكافى بدليل ان شراح الجامع الخلاطى قالوا فى شرح قوله لان زوال العذر يثبت باستيعاب الوقت كالثبوت ان الانقطاع الكامل معتبر فى ابطال رخصة المعذور والقاصر غير معتبر اجماعا فاحتيج الى حد فاصل فقدرنا بوقت الصلاة كما قدرنا به ثبوت العذر ابتداء فانه يشترط لثبوته ابتداء دوام السيلان من أول الوقت الى آخره لانه انما يصير صاحب عذر ابتداء اذا لم يجد فى وقت صلاة زمانا يتوضا فيه ويصلى خاليا عن الحدث الذى ابتلى به اه فالحاصل ان صاحب العذر ابتداء من استوعب عذره تمام وقت صلاة ولو حكما لان الانقطاع اليسير ملحق بالعدم وفى البقاء من وجد عذره فى جزء من الوقت وفى الزوال يشترط استيعاب الانقطاع حقيقة وفى السراج الوهاج للمستحاضة وضوآن كامل وناقص فالكامل أن تتوضا والدم منقطع فهذه لا يضرها خروج الوقت اذا لم يسل الى خروجه والناقص أن تتوضأ وهو سائل فهذه يضرها خروجه سال بعد ذلك أولا ولها انقطاعان كامل وناقص فالكامل أن ينقطع وقتا كاملا فهذا يوجب الزوال ويمنع اتصال الدم الثانى بالاول والناقص أن ينقطع دونه فهذا لا يزيله ويكون ما بعده كدم متصل وبيانه اذا زالت الشمس ودمها سائل فتوضات على السيلان ثم انقطع قبل الشروع فى صلاة الظهر أو بعده قبل القعود قدر التشهد أو بعده قبل السلام عند الامام ودام الانقطاع حتى خرج وقت الظهر انتقض وضوءها لانه ناقص فافسده خروج الوقت ثم اذا توضات للعصر فتم الانقطاع حتى غربت الشمس لم ينتقض وضوءها لانه كامل فلا يضره الخروج ولكن عليها اعادة الظهر لان دمها انقطع وقتا كاملا وتبين انها صلت الظهر بطهارة العذر والعذر زائل ولا يجب عليها اعادة العصر لان فساد الظهر انما عرف بعد الغروب وأما اذا كان دمها انقطع بعدما فرغت من صلاة الظهر أو بعد القعود قدر التشهد على قولهما فانها لا تعيد الظهر لان عذرها زال بعد الفراغ كالمتيمم اذا رأى الماء بعد الفراغ من الصلاة اه وظن القوام الاتقانى فى

وهذا اذا لم يمض عليهم وقت فرض الا وذلك الحدث يوجد فيه

فلا تبقى طهارته اه فانه صريح فى ان السيلان بدون خروج الوقت مبطل وليس كذلك لما علمت من صريح النقل فتنبه ثم رأيت فى القهستانى أيضا ما هو صريح فى ذلك حيث قال لو استحيضت فدخل وقت العصر والدم منقطع فتوضات وصلت العصر ثم سال الدم فى هذا الوقت لم ينتقض وضوءها اه ثم رأيت بعد حين ما يرفع الاشكال ويوضح الحال وهو ان صاحب المنية قد صرح بما قاله الحصكفى وعزاه الى أحكام الفقه وعلله شارحها المحقق الحلبى بقوله لان الوضوء لم يقع لذلك العذر حتى لا ينتقض به بل وقع لغيره وانما ينتقض به ما وقع له اه فافاد تخصيص العبارات السابقة بما اذا كان الوضوء من العذر الذى ابتلى به لا من غيره فالحمد لله تعالى على ما أنعم به

(قوله تسمية بالمصدر الخ) فهو تسمية العين الذي هو الدم بالمصدر الذي هو معنى (قوله وفيه نظر الخ) قال في النهر لا يلزم من ابطال صومها اثبات نفاسها لجواز أن يكون احتياطا أيضا كالغسل وقد جعل في السراج العلة فيهما واحدة وهي الاحتياط وكيف سلم ان ايجاب الغسل عليها لا يستلزم ثبوت نفاسها ولم يسلمه في الصوم ولم يلح لي وجه الفرق بينهما نعم ظاهر ما في الشرح يفيد انها تكون نفساء عند الامام اه قال بعض الفضلاء ويمكن ان يفرق بان الغسل وسيلة فلا يستلزم لكونه تابعا بخلاف الصوم وعلل الزيلعي وجوب الغسل عند أبي حنيفة وزفر وذكر انه اختيار أبي علي الدقاق بان نفس خروج الولد نفاس وهذا جزم بانها عنده نفساء لا ظاهرا فقط كما زعم في النهر اه و يؤيد ما قاله صاحب البحر ما في النهاية أيضا عن المحيط لو ولدت ولدا ولم تر دما فهي نفساء في رواية الحسن عن أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة ثم رجع أبو يوسف وقال هي طاهرة اه وفي القهستاني والنفاس دم أي خروج دم حقيقي أو حكمي فيدخل فيه الطهر المتخلل في مدته ونفاس من ولدت ولم تر دما وهذا قول أبي حنيفة اه و به يحصل الجواب عما تمسك به صاحب فتح القدير (قوله ولا يستبين خلقه الا في مائة وعشرين يوما الخ) قال في النهر أقول انما ذكر الشارح هذا في نكاح الرقيق وكون المراد به ما ذكر ممنوع فقد وجه في البدائع وغيرها ذلك بانه يكون أربعين يوما نطفة وأربعين علقة

والنفاس دم يعقب الولد ودم الحامل استحاضة والسقط ان ظهر بعض خلقه ولد

غاية البيان ان ما ذكر في المتن تعريف للمستحاضة فاورد عليه الحائض والنفساء لان الحائض قد تكون بهذه المثابة بان لا يمضي عليها وقت الا وهو يوجد فيه واختار تعريفا للمستحاضة بانها هي التي ترى الدم مستغرقا وقت صلاة في الابتداء من غير شرط استمرار في البقاء في زمان لا يعتبر من الحيض والنفاس اه وليس كما ظن بل هو شرط لها لا تعريف وقد قدمنا تعريف الاستحاضة (قوله والنفاس دم يعقب الولد) شرعا وفي اللغة هو مصدر نفست المرأة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفساء وهن نفاس وانما سمي الدم به لان النفس التي هي اسم لجملة الحيوان قوامها بالدم وقولهم النفاس هو الدم الخارج عقب الولد تسمية بالمصدر كالحيض فاما اشتقاقه من تنفس الرحم أو خروج النفس بمعنى الولد فليس بذاك كذا في المغرب وأفاد المصنف انها لو ولدت ولم تر دما لا تكون نفساء ثم يجب الغسل عند أبي حنيفة احتياطا لان الولادة لا تخلو ظاهرا عن قليل دم وعند أبي يوسف لا يجب لانه متعلق بالنفاس ولم يوجد كذا في فتح القدير وفيه نظر بل هي نفساء عند أبي حنيفة لما في السراج الوهاج انه يبطل صومها عند أبي حنيفة ان كانت صائمة وعند أبي يوسف لا غسل عليها ولا يبطل صومها اه فلو لم تكن نفساء لم يبطل صومها وصحح الشارح الزيلعي قول أبي يوسف معزيا الى المفيد وقال لكن يجب عليها الوضوء بخروج النجاسة مع الولد اذ لا تخلو عن رطوبة وصحح في الفتاوى الظهيرية قول الامام بالوجوب وكذا صححه في السراج الوهاج قال و به كان يفتي الصدر الشهيد فكان هو المذهب وفي العناية وأكثر المشايخ أخذوا بقول أبي حنيفة وأراد المصنف بالدم الدم الخارج عقب الولادة من الفرج فانها لو ولدت من قبل سرتها بان كان ببطنها جرح فانشقت وخرج الولد منها تكون صاحبة جرح سائل لا نفساء وتنقضي به العدة وتصير الامة أم ولد ولو علق طلاقها بولادتها وقع لوجود الشرط كذا في الفتاوى الظهيرية الا اذا سال الدم من الاسفل فانها تصير نفساء ولو ولدت من السرة لانه وجد خروج الدم من الرحم عقب الولادة كذا في المحيط والدم الخارج عقب خروج أكثر الولد كالخارج عقب كله فيكون نفاسا وان خرج الاقل لا يكون حكمها حكم النفساء ولا تسقط عنها الصلاة ولو لم تصل تكون عاصية لربها ثم كيف تصلي قالوا يؤتى بقدر فيجعل القدر تحتها أو يحفر لها حفيرة وتجلس هناك وتصلي كيلا تؤذي ولدها كذا في الظهيرية ونقله في المحيط عن أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر اذا خرج أكثره لا يكون نفاسا لان عندهما النفاس لا يثبت الا بوضع الحمل كله (قوله ودم الحامل استحاضة) لانسداد فم الرحم بالولد فلا يخرج منه دم ثم يخرج بخروج الولد للانفتاح به ولذا حكم الشارع بكون وجود الدم دليلا على فراغ الرحم في قوله صلى الله عليه وسلم الا لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرأن بحيضة وأفاد ان ما تراه من الدم في حال ولادتها قبل خروج أكثر الولد استحاضة فتتوضأ ان قدرت في هذه الحالة أو تتيمم وتومئ بالصلاة ولا تؤخر فما عذر الصحيح القادر كذا في المجتبى (قوله والسقط ان ظهر بعض خلقه ولد) وهو بالكسر والتثليث لغة كذا في المصباح وهو الولد الساقط قبل تمامه وهو كالساقط بعد تمامه في الاحكام فتصير المرأة به نفساء وتنقضي به العدة وتصير الامة به أم ولد اذا ادعاه المولى ويحنث به لو كان علق يمينه بالولادة ولا يستبين خلقه الا في مائة وعشرين يوما كذا ذكره الشارح الزيلعي في باب ثبوت

وأربعين مضغة وعبارته في عقد الفرائد قالوا يباح لها ان تعالج في استنزال الدم مادام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو وقدروا تلك المدة بمائة وعشرين يوما وانما أباحوا ذلك لانه ليس بآدمي اهـ ولا مانع انه بعد هذه المدة تخلق أعضاؤه وتنفخ فيه الروح اهـ ويدل على ما قاله ما في شرح الوهبانية لابن الشحنة عن المنتقى عن هشام عن محمد تزوج امرأة لم يكن قبله لها زوج وبنى بها فجاءت بولد لاقل من ستة من النكاح ٢٣٠ فالنكاح فاسد عندي وعند أبي يوسف لانه تزوجها وهي حامل وان جاءت به وقد استبان بعض خلقه لاكثر من أربعة أشهر وعشر فالنكاح جائز وان جاءت به لاقل ففاسد اهـ وهذا لانه تزوجها وهي حامل لان الخلق لا يستبين الا في مائة وعشرين يوما وزيادة العشرة التي هي أكثر مدة الحيض لاحتمال مقارنة النكاح للحيض ثم قال والذي يفهم من ذلك ان استبانة بعض

ولا حد لاقله وأكثره أربعون يوما

الخلق لا تكون أقل من أربعة أشهر ولهذا قال في الواقعات لو جاءت به لاربعة أشهر الا يوما كان من الزوج الاول (قوله كان الاربعون كله نفاسا) قال في النهر وعليه الفتوى كذا في الخلاصة (قوله وتوضيحه بتمامه في السراج الوهاج) عبارته قوله لا حد له يعني في حق الصلاة والصوم اما اذا كان احتيج اليه لانقضاء العدة فله حد مقدر وذلك بان يقول لها اذا ولدت فانت طالق فقالت بعد ذلك قد انقضت عدتي فعند أبي حنيفة أقله خمسة وعشرون والزائد اذ لو كان أقل ثم كان بعده أقل الطهر خمسة عشر يوما لم تخرج من مدة النفاس فيكون الدم بعده نفاسا وعند أبي يوسف أقله أحد عشر يوما لان أكثر الحيض عشرة أيام والنفاس في العادة أكثر من الحيض فزاد عليه يوما وعند محمد أقله ساعة لان أقل النفاس لا حد له فعلى هذا لا تصدق في اقل من خمسة وثمانين يوما عند أبي حنيفة في رواية محمد عنه وفي رواية الحسن عنه لا تصدق في أقل من مائة يوم ووجه التخريج على رواية محمد أن تقول خمس وعشرون نفاس وخمسة عشر طهر فذلك أربعون

النسب والمراد نفخ الروح والا فالمشاهد ظهور خلقته قبلها قيد بقوله ان ظهر لانه لو لم يظهر من خلقته شئ فلا يكون ولدا ولا تثبت هذه الاحكام فلا نفاس لها لكن ان امكن جعل المرئي من الدم حيضا بان يدوم الى أقل مدة الحيض ويتقدمه طهر تام يجعل حيضا وان لم يمكن كان استحاضة كذا في العناية وان كان لا يدري أمستبين هو أم لا بان أسقطت في المخرج واستمر بها الدم ان أسقطت أول أيامها تركت الصلاة قدر عادتها بيقين لانها اما حائض أو نفساء ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بالشك لاحتمال كونها نفساء أو طاهرة ثم تترك الصلاة قدر عادتها بيقين لانها اما نفساء أو حائض ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بيقين ان كانت استوفت أربعين من وقت الاسقاط والا فبالشك في القدر الداخل فيها وبيقين في الباقي ثم تستمر على ذلك وان أسقطت بعد أيامها فانها تصلي من ذلك الوقت قدر عادتها في الطهر بالشك ثم تترك قدر عادتها في الحيض بيقين وحاصل هذا كله انه لا حكم للشك ويجب الاحتياط وفي كثير من نسخ الخلاصة غلط في التصوير هنا من النساخ فاحترس منه كذا في فتح القدير وفي النهاية فان رأت دما قبل اسقاط السقط ورأت دما بعده فان كان مستبين الخلق فما رأت قبله لا يكون حيضا وهي نفساء فيما رأته بعده وان لم يكن مستبين الخلق فما رأته بعده حيض ان أمكن كما قدمناه (قوله ولا حد لاقله) أي النفاس لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم فأغنى عن امتداده بما جعل علما عليه بخلاف الحيض وذكر شيخ الاسلام في مبسوطه اتفق أصحابنا على ان أقل النفاس ما يوجد فانها كما ولدت اذا رأت الدم ساعة ثم انقطع الدم عنها فانها تصوم وتصلي وكان ما رأت نفاسا لا خلاف في هذا بين أصحابنا انما الخلاف فيما اذا وجب اعتبار أقل النفاس في انقضاء العدة بان قال لها اذا ولدت فانت طالق فقالت انقضت عدتي أي مقدار يعتبر لاقل النفاس مع ثلاث حيض عند أبي حنيفة يعتبر أقله بخمسة وعشرين يوما وعند أبي يوسف بأحد عشر وعند محمد بساعة فاما في حق الصوم والصلاة فاقله ما يوجد كذا في النهاية وانما لم ينقص عن خمسة وعشرين عند أبي حنيفة لانه لو نصب لها دون ذلك أدى الى نقض العادة عند عود الدم في الاربعين لان من أصله ان الدم اذا كان في الاربعين فالطهر المتخلل فيه لا يفصل طال الطهر أو قصر حتى لو رأت ساعة دما وأربعين الا ساعتين طهرا ثم ساعة دما كان الاربعون كله نفاسا وعندهما ان لم يكن الطهر خمسة عشر يوما فكذلك وان كان خمسة عشر يوما فصاعدا يكون الاول نفاسا والثاني حيضا ان أمكن والا كان استحاضة وهو رواية ابن المبارك عنه وكذا في حق الاخبار بانقضاء العدة مقدر بخمسة وعشرين يوما عنده وأبو يوسف قدره باحد عشر يوما ليكون أكثر من أكثر الحيض كذا في التبيين فعلى هذا لا تصدق في أقل من خمسة وثمانين يوما عند أبي حنيفة في رواية محمد عنه وفي رواية الحسن لا تصدق في أقل من مائة يوم وتوضيحه بتمامه في السراج الوهاج (قوله وأكثره أربعون يوما

ثم ثلاث حيض كل حيضة خمسة أيام فذلك خمسة عشر وطهران بين الحيضين ثلاثون يوما فذلك خمس وثمانون ووجه التخريج على رواية الحسن أن نقول خمسة وعشرون نفاس وخمسة عشر طهرا فذلك أربعون وثلاث حيض ثلاثون يوما كل حيضة عشرة أيام وطهران ثلاثون يوما فذلك كله مائة يوم وانما أخذ لها باكثر الحيض لانه أخذ لها باقل الطهر وفي رواية محمد أخذ لها في الحيض بخمسة أيام لانه الوسط وقال أبو يوسف تصدق في خمس وستين يوما ووجه ذلك ان النفاس عنده أحد عشر يوما ثم بعده خمسة عشر طهر فذلك ستة وعشرون ثم ثلاث حيض تسعة أيام وطهران ثلاثون يوما فذلك خمسة وستون وقال محمد تصدق في

والزائد استحاضة) وهو مروى عن جماعة من الصحابة منهم ابن عمر وعائشة ولانهم أجمعوا على ان أكثر مدة النفاس أربعة أمثال أكثر مدة الحيض وقد ثبت في باب الحيض ان أكثر مدته عشرة أيام بلياليها فكان أكثر مدة النفاس أربعين يوما وانما كان كذلك لان الروح لا تدخل في الولد قبل أربعة أشهر فتجتمع الدماء أربعة أشهر فاذا دخل الروح صار الدم غذاء للولد فاذا خرج الولد خرج ما كان محتبسا من الدماء أربعة أشهر في كل شهر عشرة أيام كذا في العناية ومراده المبتدأة وأما صاحبة العادة اذا زاد دمها على الاربعين فانها ترد الى أيام عادتها وقد ذكره من قبل هذا كذا في التبيين وقد قدمنا ان أبا يوسف يجوز ختم عادتها بالطهر ومحمد يمنعه فراجعه (قوله ونفاس التوأمين من الاول) وهما الولدان اللذان بين ولادتهما أقل من ستة أشهر وهذا مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف لان بالولد الاول ظهر انفتاح الرحم فكان المرئي عقبه نفاسا وعند محمد وزفر نفاسها من الثاني والاول استحاضة وأفاد المصنف ان ماتراه عقب الثاني ان كان قبل الاربعين فهو نفاس الاول لتمامها واستحاضة بعد تمامها عند أبي حنيفة وأبي يوسف فتغتسل وتصلي كما وضعت الثاني وهو الصحيح كذا في النهاية وفي السراج الوهاج ومن فوائد الاختلاف اذا كان عادتها عشرين فرأت بعد الاول عشرين وبعد الثاني أحدا وعشرين فعند أبي حنيفة وأبي يوسف العشرون الاولى نفاس وما بعد الثاني استحاضة وعند محمد وزفر العشرون الاولى استحاضة تصوم وتصلي معها وما بعد الثاني نفاس ولو رأت بعد الاول عشرين وبعد الثاني عشرين وعادتها عشرون فالذي بعد الثاني نفاس اجماعا والذي قبله نفاس أيضا عندهما خلافا لمحمد وزفر وقيدنا بالتوأمين لانه لو كان بينهما ستة أشهر فاكثر فهما حملان ونفاسان ولو ولدت ثلاثة أولاد بين الاول والثاني أقل من ستة أشهر وكذا بين الثاني والثالث ولكن بين الاول والثالث أكثر من ستة أشهر فالصحيح انه يجعل حملا واحدا والله تعالى أعلم

﴿باب الانجاس﴾

لما فرغ من الحكمية وتطهيرها شرع في الحقيقية وازالتها وقدم الحكمية لانها أقوى لكون قليلها يمنع جواز الصلاة اتفاقا ولا يسقط وجوب ازالتها بعذر ما اما أصلا أو خلفا بخلاف الحقيقية كذا في النهاية وأما من به نجاسة وهو محدث اذا وجد ماء يكفي أحدهما فقط انما وجب صرفه الى النجاسة لا الحدث ليتيمم بعده فيكون محصلا للطهارتين لا لانها أغلظ من الحدث كذا في فتح القدير والانجاس جمع نجس بفتحتين وهو كل مستقذر وهو في الاصل مصدر ثم استعمل اسما قال الله تعالى انما المشركون نجس وكما انه يطلق على الحقيقي يطلق على الحكمي الا انه لما قدم بيان الحكمي أمن اللبس فاطلقه كذا في العناية وفي الكافي الخبث يطلق على الحقيقي والحدث على الحكمي والنجس عليهما اه

أربعة وخمسين يوما وساعة ووجهه ان نقول أقل النفاس ساعة ثم خمسة عشر يوما طهر ثم ثلاث حيض تسعة أيام ثم طهران ثلاثون يوما فذلك أربعة وخمسون يوما وساعة وقال في المنظومة

والزائد استحاضة ونفاس التوأمين من الاول

﴿باب الانجاس﴾

أدنى زمان عنده تصدق فيه التي بعد الولاد تطلق
هي الثمانون بخمس تقرن ومائة فيما رواه الحسن
والخمس والستون عند الثاني *
وحط احدى عشرة الشيباني

اه وهذا كله في الحرة النفساء وأما الامة وغير النفساء فقد بسط فيه الكلام وسيأتي في العدة مستوفى ان شاء الله تعالى (قول المصنف والزائد استحاضة) قال في النهر تحصل من كلامه ان الاستحاضة اسم لما نقص عن الثلاثة أو زاد على العشرة أو على أكثر النفاس أو على عادة عرفت لها وجاوزت أكثرها اه ويزاد أيضا كما يعلم مما مر ماتراه الحامل وماتراه المرأة قبل تمام الطهر وماتراه الصغيرة على مافيه وكذا ماتراه الآيسة (باب الانجاس) (قوله ولا يسقط وجوب ازالتها بعذر ما) قدمنا أول كتاب الطهارة ما تعقب به في النهر ذلك الوجه من قولهم فيمن قطعت يداه الى المرفقين ورجلاه الى الكعبين وكان بوجهه جراحة انه يصلي بلا وضوء ولا تيمم ولا اعادة عليه في الاصح كما في الظهيرية فاذا اتصف بهذا الوصف بعد ما دخل الوقت سقطت عنه الطهارة بهذا العذر (قوله الا انه لما قدم الخ) قال في النهر لا حاجة اليه لما مر من انه بالفتح عند الفقهاء اسم لعين النجاسة وبكسرها لما لا يكون طاهرا فاطلاقه على الحكمي أيضا ليس الا لغة

(قوله وازالتها عن البدن والثوب الخ) راجع القرماني عند قوله وانما قلنا بان الطهارة من النجاسة شرط الخ يظهر لك الدليل على الفرضية (قوله وفي الظهيرية الخ) مسئلة مستأنفة ليست مما قبلها الان ما في الظهيرية مفروض فيما اذا رأى في ثوبه نجاسة ولا يدري متى أصابته والكلام قبله فيما اذا علم وقت الاصابة ونسي الموضع وهذا ظاهر ولكن نبهنا عليه لانه أخطا فيه في النهر وتبعه الشيخ علاء الدين الحصكفي فجعلاهما مسئلة واحدة فتنبه (قوله ولو وجب عليه الاستنجاء يتركه) لينظر فيما لو أمكنه ذلك بان ينزل بثوبه في نهر هل يلزمه أم لا ثم رأيت في شرح ابن الشحنة على الوهبانية قال ما نصه المرأة اذا وجب عليها الغسل ولا تجد سترة وهناك رجال تؤخر الغسل قلت ولعل محله اذا لم يمكنها الاغتسال في القميص الذي عليها اللهم الا ان يقال في الزامها الاغتسال في القميص ونحوه حرج وانه مرفوع شرعا فيلحق بالعجز فقد خرج محمد فيما أطلقه من الجواب في الجامع في مسئلة البناء للمرأة بانها لا يمكنها غسل الذراعين من غير الكشف الا بالغسل مع الكمين وفي ذلك حرج عليها والحرج في الاحكام يلحق بالعجز ولو عجزت عن البناء الا بعد كشف العورة جاز لها البناء فكذا اذا خرجت فعلى هذا لو ضاق وقت الصلاة بحيث تفوتها الصلاة فينبغي أن يجوز لها الاغتسال وما روى ٢٣٢ عن أبي يوسف في غير الاصول من انها اذا أمكنها غسل الذراعين ومسح الرأس مع الكمين والخمار فكشفتهما لا تبني لانها كشفت عورتها من غير حاجة كالرجل اذا كشف عورته من غير حاجة حال البناء وان لم يمكنها الا بالكشف كالرجل اذا كشف عورته لحاجة بان جاوزت النجاسة موضع المخرج أكثر من قدر الدرهم بان كان له جبة وخمار ثخينين لا يصل الماء الى ماتحتهما جاز البناء لها لانها كشف للحاجة كالرجل اذا كشف عورته للحاجة بان جاوزت النجاسة موضع المخرج أكثر من قدر الدرهم حتى وجب عليه غسل ذلك الموضع ويجوز له البناء ذكره في الذخيرة وقضية ذلك كله ان لا تؤخر كما قدمناه اه (قوله والفرق ان النجاسة الحكمية الخ) لا يخفى عليك ان النجاسة الحكمية لا تتجزأ على ماهو الصحيح كما مر واذا كان كذلك فلا توصف بالحكمية بخلاف الحقيقية والحكم على الشئ فرع عن تصوره بل الظاهر في الفرق بينهما يعلم مما ذكره الاصوليون من الترجيح بين المتعارضين وبيانه هنا انه تعارض دليلا الامر والنهي ظاهرا ولا يقدم النهي هنا كما فعل في ازالة النجاسة وستر العورة لان تقديم النهي على الامر انما هو بعد تساوي الامر والنهي في قوة الثبوت وهما هنا ليسا كذلك فان الامر بالتطهير من الجنابة أقوى ثبوتا من النهي عن كشف العورة ولما تساويا في المرأة لثبوتهما بقطعي الثبوت والدلالة رجح النهي (قوله وان كانت لا تجد سترة من النساء الخ) قال في شرح الوهبانية لمصنفها بقي ما لو كان الرجل بين النساء لم أقف فيه على نقل وقياسه أن يؤخر كالمرأة بين الرجال لانه يغتفر في الجنس مع جنسه مالا يغتفر فيه مع غيره ولا يقبح فيه وأقره ابن الشحنة والشرنبلالي وأيده ابن الشحنة بما في المبسوط ان نظر الجنس الى الجنس مباح في الضرورة لا في حال الاختيار وفي موضع آخر قال ان نظر الجنس الى الجنس أخف من نظر غير الجنس قال وبذلك يعلم الحكم فيما ذكر انه لم يقف فيه على نقل وفي فتاوى قاضيخان ويحل للرجل أن ينظر من الرجل سوى ما تحت السرة الى ان يجاوز الركبة وتنظر المرأة الى الرجل كنظر الرجل الى الرجل فعلى قول المبسوط يتأتى ما ذكره المصنف من الاغتفار ويباح

والنجاسة شرعا عين مستقذرة شرعا وازالتها عن البدن والثوب والمكان فرض ان كان القدر المانع كما سيأتي وأمكن ازالتها من غير ارتكاب ماهو أشد حتى لو لم يتمكن من ازالتها الا بابداء عورته للناس يصلي معها لان كشف العورة أشد فلو أبداها للازالة فسق اذ من ابتلي بين أمرين محظورين عليه أن يرتكب أهونهما كذا في فتح القدير وفي البزازية ومن لم يجد سترة تركه ولو على شط نهر لان النهي راجح على الامر حتى استوعب النهي الازمان ولم يقتض الامر التكرار وفي الخلاصة اذا تنجس طرف من أطراف الثوب ونسيه فغسل طرفا من أطراف الثوب من غير تحر حكم بطهارة الثوب هو المختار فلو صلى مع هذا الثوب صلوات ثم ظهر ان النجاسة في الطرف الآخر يجب عليه اعادة الصلوات التي صلى مع هذا الثوب اه وفي الظهيرية المصلي اذا رأى على ثوبه نجاسة ولا يدري متى أصابته ففيه تقاسيم واختلافات والمختار عند أبي حنيفة انه لا يعيد الا الصلاة التي هو فيها واختار في البدائع في المسئلة الاولى غسل الجميع احتياطا لان موضع النجاسة غير معلوم وليس البعض باولى من البعض وفي شرح النقاية ولو وجب غسل على رجل ولم يجد ما يستره من رجال يرونه يغتسل ولا يؤخر ولو وجب عليه الاستنجاء يتركه والفرق ان النجاسة الحكمية أقوى من النجاسة الحقيقية بدليل عدم جواز الصلاة معها وان كانت دون الدرهم ولو وجب غسل على امرأة لا تجد سترة من الرجال تؤخر وان كانت لا تجد سترة من النساء فكالرجل بين الرجال اه وينبغي ان تتيمم المرأة وتصلي لعجزها شرعا

عن

لمكان الضرورة الاغتسال بين الجنس وعلى ماذكره قاضيخان وهو التسوية بين نظر الرجل الى الرجل والمرأة الى الرجل لا يختلف الحكم بين كون الرجل بين الرجال خاصة أو بين الرجال والنساء أو النساء فقط وعلى ماذكره من الاغتفار قياسه التأخير فيما لو كان الرجل بين رجال ونساء وأما المرأة فلا يباح للرجل أن ينظر الى غير الوجه والكفين والقدم اذا كانت أجنبية

عن استعمال الماء فينتقل الحكم الى التيمم وسيأتي تفاريعها في شروط الصلاة (قوله يطهر البدن والثوب بالماء) وهذا بالاجماع وأراد به الماء المطلق وقد تقدم تعريفه في بحث المياه وأراد بطهارة البدن طهارته من الخبث لا من الحدث لانه عطف عليه المائع الطاهر وان كان الحدث يجوز ازالته بالماء (قوله وبمائع مزيل كالخل وماء الورد) قياسا على ازالتها بالماء بناء على ان الطهارة بالماء معلولة بعلة كونه قالعا لتلك النجاسة والمائع قالع فهو محصل ذلك المقصود فتحصل به الطهارة وما عن اسماء بنت الصديق رضي الله عنهما قالت جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت احدانا يصيب ثوبها من دم الحيض كيف تصنع به قال تحته ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلي فيه متفق عليه فلا يدل على خلافه لانه مفهوم لقب وهو ليس بحجة كما عرف في الاصول والحت القشر بالعود والظفر ونحوه والقرص باطراف الاصابع وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف خلافا لمحمد قياسا على النجاسة الحكمية وقيد بكونه مزيلا ليخرج الدهن والسمن واللبن وما أشبه ذلك لان الازالة انما تكون بان يخرج أجزاء النجاسة مع المزيل شيأ فشيأ وذلك انما يتحقق فيما ينعصر بالعصر بخلاف الخل وماء الباقلا الذي لم يثخن فانه مزيل وكذا الريق وعلى هذا فرعوا طهارة الثدي اذا قاء عليه الولد ثم رضعه حتى ازال أثر القيء وكذا اذا لحس أصبعه من نجاسة بها حتى ذهب الاثر أو شرب خمرا ثم تردد ريقه في فيه مرارا طهر حتى لو صلى صحت صلاته وعلى قول محمد لا تصح ولا يحكم بالطهارة بذلك لانه لا يجيز ازالتها الا بالماء المطلق ولم يقيده بالطاهر كما في الهداية للاختلاف فيه فقيل لا يشترط حتى لو غسل الثوب المتنجس بالدم ببول ما يؤكل لحمه زالت نجاسة الدم وبقية نجاسة البول فلا يمنع ما لم يفحش وصحح السرخسي ان التطهير بالبول لا يكون واختاره المحقق في فتح القدير ووجهه ان سقوط التنجس حال كون المستعمل في المحل ضرورة التطهير وليس البول مطهرا للتضاد بين الوصفين فيتنجس بنجاسة الدم فما ازداد الثوب بهذا الا شرا اذ يصير جميع المكان المصاب بالبول متنجسا بنجاسة الدم وان لم يبق عين الدم وتظهر ثمرة الاختلاف أيضا فيمن حلف ما فيه دم وقد غسله بالبول لا يحنث على الضعيف ويحنث على الصحيح اليه أشار في النهاية وفي العناية وكذا الحكم في الماء المستعمل يعني على القول بنجاسته فقيل يزيل النجاسة والاصح لا واما على القول بطهارته فهو مائع مزيل طاهر فيزيل النجاسة الحقيقية وقد صرح بكونه المستعمل مزيلا القدوري في مختصره وفي النهاية انما يتصور على رواية محمد عن أبي حنيفة وأما على رواية أبي يوسف فهو نجس فلا يزيل النجاسة وقد قدمنا الكلام عليه في بحث الماء المستعمل ثم اعلم ان القياس يقتضي تنجس الماء باول الملاقاة للنجاسة لكن سقط للضرورة سواء كان الثوب في اجانة وأورد الماء عليه أو كان الماء فيها وأورد الثوب المتنجس عليه عندنا فهو طاهر في المحل نجس اذا انفصل سواء تغير أولا وهذا في الماءين بالاتفاق واما الماء الثالث فهو طاهر عندهما اذا انفصل أيضا لانه كان طاهرا وانفصل عن محل طاهر وعند أبي حنيفة نجس لان طهارته في المحل ضرورة تطهيره وقد زالت وانما حكم شرعا بطهارة المحل

وقد جوزوا لها كشف الذراعين للبناء طاقا غير مقيد بعدم الرجال اه قال بعض الفضلاء واعلم انه ينبغي أن لا تكشف الخنثى للاستنجاء ولا للغسل عند أحد أصلا لانها ان كشفت عند ذكر احتمل انها أنثى وان عند أنثى احتمل انها ذكر فصار الحاصل ان مريد الاغتسال

يطهر البدن والثوب بالماء وبمائع مزيل كالخل وماء الورد

اما ذكر أو أنثى أو خنثى وعلى كل فاما بين رجال أو نساء أو خناثى أو رجال ونساء أو رجال وخناثى أو نساء وخناثى أو رجال ونساء وخناثى فهو أحد وعشرون يغتسل في صورتين منها وهما رجل بين رجال وامرأة بين نساء ويؤخر في تسع عشرة صورة (قول المصنف يطهر البدن) قال في النهر عبارة النقاية يطهر الشئ أولى لشمولها الثوب والمكان والآنية والماكولات وكل شئ تنجس اه وفيه انها تشمل

الاشياء النجسة لعينها فالاولى عبارة الدرر يطهر المتنجس (قوله وهذا عند أبي حنيفة الخ) أي ما في المتن (قوله ان التطهير بالبول لا يكون) أي التطهير عن التغليظ وعبارة الصبر في المختار ان حكم التغليظ لا يزول فقوله ولم يقيده بالطاهر الخ لا يكاد يصح اذ لا قائل بالطهارة ولا نسلم انه لم يقيده به بل أشار الى ذلك بقوله يطهر اذ تطهيره لغيره فرع طهارته في نفسه ويدل على ذلك انه لم يقيد الماء به ولا بد منه اجماعا كذا في النهر (قوله أو كان الماء فيها) أي الاجانة

عند انفصاله ولا ضرورة في اعتبار الماء المنفصل طاهرا مع مخالطة النجس بخلاف الماء الرابع فانه
لم يخالطه ما هو محكوم شرعا بنجاسته في المحل فيكون طاهرا وأما عند الشافعي فانما سقط هذا القياس
في الماء الوارد على النجاسة اما في الماء الذي وردت عليه النجاسة فلا يطهر عنده وعلى هذا فالاولى
في غسل الثوب النجس وضعه في الاجانة من غير ماء ثم صب الماء عليه لا وضع الماء أولا ثم وضع
الثوب فيه خروجا من الخلاف ولما سقط ذلك القياس عندنا مطلقا لم يفرق محمد بين تطهير الثوب
النجس في الاجانة والعضو النجس بان يغسل كلا منهما في ثلاث اجانات طاهرات أو ثلاثا في اجانة
بمياه طاهرة ليخرج من الثالث طاهرا وقال أبو يوسف بذلك في الثوب خاصة أما العضو المتنجس
اذا غمس في اجانات طاهرات نجس الجميع ولا يطهر بحال بل بان يغسل في ماء جار أو يصب عليه لان
القياس يأبى حصول الطهارة لهما بالغسل في الاواني فسقط في الثياب للضرورة وبقي في العضو لعدمها
وهذا يقتضي انه لو كان المتنجس من الثوب موضعا صغيرا فلم يصب الماء عليه وانما غسله في الاناء
فانه لا يطهر عند أبي يوسف لعدم الضرورة لتيسر الصب وعلى هذا جنب اغتسل في آبار ولم يكن
استنجى تنجس كلها وان كثرت وان كان استنجى صارت فاسدة ولم يطهر عند أبي يوسف وقال محمد
ان لم يكن استنجى يخرج من الثالثة طاهرا وكلها نجسة وان كان استنجى يخرج من الاولى طاهرا
وسائرها مستعملة كذا في المصفى وينبغي تقييد الاستعمال بما اذا قصد القربة عنده كذا في فتح
القدير وقد قدمنا في بحث الماء المستعمل انه لا يحتاج الى قصد القربة عند محمد على الصحيح وقدمنا
ان ماء البئر لا يصير مستعملا على الصحيح لان الملاقي للعضو المنفصل عنه وهو قليل بالنسبة الى ماء البئر
فلا يصير ماؤها مستعملا كما أوضحناه في الخير الباقي في جواز الوضوء في الفساقي وتكلمنا عليه في شرحنا
هذا فراجعه (قوله لا الدهن) أي لا يجوز التطهير بالدهن لانه ليس بمزيل وما روي عن أبي يوسف
من انه لو غسل الدم من الثوب بدهن حتى ذهب أثره جاز فخلاف الظاهر عنه بل الظاهر عن أبي
حنيفة وصاحبيه خلافه كذا في شرح منية المصلي وكذا ما روي في المحيط من كون اللبن مزيلا
في رواية فضعيف وعلى ضعفه فهو محمول على ما اذا لم يكن فيه دسومة وفي المجتبى والماء المقيد
ما استخرج بعلاج كماء الصابون والحرض والزعفران والاشجار والاثمار والباقلا فهو طاهر غير طهور
يزيل النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن جميعا كذا قال الكرخي والطحاوي وفي العيون
لا يزيل عن البدن في قولهم جميعا والصحيح ما ذكرناه اه (قوله والخف بالدلك بنجس ذي جرم والا
يغسل) بالرفع عطفا على البدن أي يطهر الخف بالدلك اذا أصابته نجاسة لها جرم وان لم يكن لها
جرم فلا بد من غسله لحديث أبي داود اذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعله أذى أو قذرا
فليمسحه وليصل فيهما وفي حديث ابن خزيمة فطهورهما التراب وخالف فيه محمد والحديث حجة عليه
ولهذا روي رجوعه كما في النهاية قيد بالخف لان الثوب والبدن لا يطهران بالدلك الا في المني لان
الثوب لتخلله يتداخله كثير من أجزاء النجاسة فلا يخرجها الا الغسل والبدن للينه ورطوبته وما به
من العرق لا يجف فعلى هذا فما روي عن محمد في المسافر اذا أصاب يده نجاسة يمسحها بالتراب فمحمول
على ان المسح لتقليل النجاسة لا للتطهير والا فمحمد لا يجوز الازالة بغير الماء وهما لا يقولان بالدلك
الا في الخف والنعل كذا في فتح القدير وظاهر ما في النهاية ان المسح للتطهير فيحمل على ان عن محمد
روايتين ولم يقيده بالجفاف للاشارة الى ان قول أبي يوسف هنا هو الاصح فان عنده لا تفصيل بين
الرطب واليابس وهما قيداه بالجفاف وعلى قوله أكثر المشايخ وفي النهاية والعناية والخانية

(قوله أو ثلاثا في اجانة بمياه طاهرة) لم يذكر حكم الاجانة هل يجب غسلها أم لا وفي القنية برمز شهاب الائمة الامامي
غسل الثوب النجس في الطست فانه يغسل الطست ثلاثا في كل مرة بعد عصر الثوب وفيها برمز صلاة البقالي تغسل الطست في الاولى ثلاثا وفي الثانية مرتين وفي الثالثة مرة وفيها برمز مجد الترجماني قال عبد الرحيم الختني ظاهر ما أشار اليه في الجامع انه لا يحتاج الى غسل الاجانة كالرشاء والدلو في نزح البئر اه وذكر فيها حكم غسل ثوبين في اجانة

لا الدهن والخف بالدلك بنجس ذي جرم والا يغسل

حيث رمز لنجم الائمة الحكيمي خرق كثيرة جمعت وغسلت وعصرت كل مرة طهرت وكذا لو كانت في خريطة فغسلت وعصرت وعن العلاء التاجري لا تطهر قال وهو منصوص قال شيخ الاسلام علاء الدين الحناطي عن أبي اسحق الحافظ انه لا تطهر وذلك في الثوبين في الاجانة فاما في الغسل بصب الماء عليه تطهر بلا خلاف ولو خيطت الخرق بعضها ببعض وغسلت تطهر كلها ثم رمز بالرمز الاول غسلت ثوبين نجسين ثلاث مرات وعصرتهما
جملة في كل مرة يطهران الا اذا غسلتهما في الاجانة فلا الا اذا كانا صغيرين يغسلان كذلك عادة ثم رمز برمز محتمل والخلاصة

لا يطهران فى الطست مطلقا ثم رمز برمز كمال البياضى يطهران مطلقا (قوله وأطلق الجرم الخ)

والخلاصة وعليه الفتوى وفى فتح القدير وهو المختار لعموم البلوى ولاطلاق الحديث وفى الكافى والفتوى انه يطهر لو مسحه بالارض بحيث لم يبق أثر النجاسة اهـ فعلم به ان المسح بالارض لا يطهر الا بشرط ذهاب أثر النجاسة والا لا يطهر وأطلق الجرم فشمل ما اذا كان الجرم منها أو من غيرها بان ابتل الخف بخمر فمشى به على رمل أو رماد فاستجمد فمسحه بالارض حتى تناثر طهر وهو الصحيح كذا فى التبيين ثم الفاصل بينهما ان كل ما يبقى بعد الجفاف على ظاهر الخف كالعذرة والدم فهو جرم وما لا يرى بعد الجفاف فليس بجرم واشتراط الجرم قول الكل لانه لو أصابه بول فيبس لم يجزه حتى يغسله لان الاجزاء تتشرب فيه فاتفق الكل على ان المطلق مقيد فقيده أبو يوسف بغير الرقيق وقيداه بالجرم والجفاف وانما قيده أبو يوسف به لانه مفاد بقوله طهور أى مزيل ونحن نعلم ان الخف اذا تشرب البول لا يزيله المسح فاطلاقه مصروف الى ما يقبل الازالة بالمسح كذا فى النهاية والعناية وتعقبه فى فتح القدير بانه لا يخفى ما فيه اذ معنى طهور مطهر واعتبر ذلك شرعا بالمسح المصرح به فى الحديث الآخر الذى ذكرناه مقتصرا عليه وكما لا يزيل ما تشرب به من الرقيق كذلك لا يزيل ما تشرب من الكثيف حال الرطوبة على ما هو المختار للفتوى باعتراف هذا المجيب والحاصل فيه بعد ازالة الجرم كالحاصل قبل الدلك فى الرقيق فانه لا يشرب الا ما فى استعداده قبوله وقد يصيبه من الكثيفة الرطبة مقدار كثير يشرب من رطوبته مقدار ما يشربه من بعض الرقيق اهـ وقد يفرق بان التشرب وان كان موجودا فيهما لكن عفى عنه فى التشرب من الكثيف حال الرطوبة للضرورة والبلوى ولانا نعلم ان الحديث يفيد طهارتها بالدلك مع الرطوبة اذ ما بين المسجد والمنزل ليس مسافة يجف فى مدة قطعها ما أصاب الخف رطبا ولم يعف عن التشرب فى الرقيق لعدم الضرورة والبلوى اذ قد جوزوا كون الجرم من غيرها بان يمشى به على رمل أو تراب فيصير لها جرم فتطهر بالدلك فحيث أمكنه ذلك لا ضرورة فى التطهير بدونه والله سبحانه أعلم وذكر المصنف الدلك بالارض تبعا لرواية الاصل وهو المسح فانه ذكر فى الاصل اذا مسحهما بالتراب يطهر وفى الجامع الصغير انه ان حكه أو حته بعد ما يبس طهر قال فى النهاية قال مشايخنا لولا المذكور فى الجامع الصغير لكنا نقول انه اذا لم يمسحهما بالتراب لا يطهر لان المسح بالتراب له أثر فى باب الطهارة فان محمدا قال فى المسافر اذا أصاب يده نجاسة يمسحها بالتراب فاما الحك فلا أثر له فى باب الطهارة فالمذكور فى الجامع الصغير بين ان له أثرا أيضا اهـ وقد قدمناه مسئلة مسح المسافر يده المتنجسة واعلم انا قد قدمنا ان الطهارة بالمسح خاصة بالخف والنعل وان المسح لا يجوز فى غيرهما كما قالوا وينبغى ان يستثنى منه ما فى الفتاوى الظهيرية وغيرها اذا مسح الرجل محجمه بثلاث خرقات رطبات نظاف أجزأه عن الغسل هكذا ذكره الفقيه أبو الليث ونقله فى فتح القدير وأقره عليه ثم قال وقياسه ما حول محل الفصد اذا تلطخ ويخاف من الاسالة السريان الى الثقب اهـ وهو يقتضى تقييد مسئلة المحاجم بما اذا خاف من الاسالة ضررا كما لا يخفى والمنقول مطلق وفى الفتاوى الظهيرية خف بطانته ساقه من الكرباس فدخل فى خروقه ماء نجس فغسل الخف ودلكه باليد ثم ملأ الماء وأراقه طهر للضرورة يعنى من غير توقف على عصر الكرباس كما صرح به البزازى فى فتاواه ثم قال فى الظهيرية أيضا الخف يطهر بالغسل ثلاثا اذا جففه فى كل مرة بخرقة وعن القاضى الامام صدر الاسلام أبى اليسر انه لا يحتاج الى التجفيف وفى السراج الوهاج الخف اذا دهن بدهن نجس ثم غسل بعد ذلك فانه يطهر (قوله ويمنى يابس بالفرك والا يغسل) معطوف على قوله بالماء يعنى يطهر البدن والثوب والخف اذا أصابه منى بفركه ان

قال فى النهر أنت خبير بان قوله ذى جرم وقع صفة نجس فاقتضى قوله والا يغسل انه اذا لم يكن كذلك كالبول ونحوه غسل ومن تأمل كلام الشارح لم يتردد فى ذلك اهـ وهو كما قال فان الشارح بعد حل المتن قال وقيل اذا مشى على الرمل أو التراب فالتصق بالخف أو جعل عليه ترابا أو رمادا أو رملا فمسحه يطهر وهو الصحيح الخ (قوله على ان المطلق) وهو الاذى والقذر فى الحديث السابق (قوله وانما قيده أبو يوسف به) أى بغير الرقيق يعنى بذى الجرم قال فى المعراج والرقيق كالخمر والبول اهـ والحاصل انهم اتفقوا على التقييد بالجرم وانفرد أبو حنيفة ومحمد بزيادة الجفاف (قوله وتعقبه الخ) هذا وارد على القولين (قوله بثلاث خرقات) لم يقيده فى القنية بالثلاث فقال رامزا لنجم الائمة الحكيمى مسح الحجام موضع الحجامة مرة واحدة وصلى المحجوم أياما لا يجب عليه اعادة ما صلى ان أزال الدم بالمرة الواحدة اهـ (قوله معطوف على قوله بالماء) ليس بظاهر

ويمنى يابس بالفرك والا يغسل

كان يابسا و بغسله ان كان رطبا وهو فرع نجاسة المنى خلافا للشافعي لحديث مسلم عن عائشة انه
صلى الله عليه وسلم كان يغسل المنى ثم يخرج الى الصلاة فى ذلك الثوب وأنا أنظر الى أثر الغسل
فيه فان حمل على حقيقته من انه فعله بنفسه فظاهر لانه لو كان طاهرا لم يغسله لانه اتلاف الماء لغير
حاجة وهو سرف أو هو على مجازه وهو أمره بذلك فهو فرع علمه أطلق مسئلة المنى فشمل منيه ومنيها
وفى طهارة منيها بالفرك اختلاف قال الفضلى لا يطهر به لرقته والصحيح انه لا فرق بين منى الرجل
ومنى المرأة كذا فى فتاوى قاضيخان وشمل البدن والثوب فى ان كلا منهما يطهر بالفرك وهو
ظاهر الرواية للبلوى وعن أبى حنيفة ان البدن لا يطهر بالفرك لرطوبته كذا فى شرح المجمع
لابن الملك وشمل ما اذا تقدمه مذى أولا وقيل انما يطهر بالفرك اذا لم يسبقه مذى فان سبقه لا يطهر
الا بالغسل وعن هذا قال شمس الائمة مسئلة المنى مشكلة لان كل فحل يمذى ثم يمنى الا أن يقال انه
مغلوب بالمنى مستهلك فيه فيجعل تبعا اه وفى فتح القدير وهذا ظاهر فى انه اذا كان الواقع انه لا يمنى
حتى يمذى وقد طهره الشرع بالفرك يابسا يلزم أن يكون اعتبر ذلك الاعتبار للضرورة بخلاف ما اذا
بال ولم يستنج بالماء حتى أمنى فانه لا يطهر حينئذ الا بالغسل لعدم الملجئ كما قيل وقيل لو بال
ولم ينتشر البول على رأس الذكر بان لم يتجاوز الثقب فأمنى لا يحكم بتنجيس المنى وكذا اذا جاوز لكن
خرج المنى دفقا من غير ان ينتشر على رأس الذكر لانه لم يوجد سوى مروره على البول فى مجراه ولا
أثر لذلك فى الباطن اه وظاهر المتون الاطلاق أعنى سواء بال واستنجى أو لم يستنج بالماء فان المنى
يطهر بالفرك لانه مغلوب مستهلك كالمذى ولم يعف فى المذى الا لكونه مستهلكا لا لاجل الضرورة
وأطلق فى الثوب فشمل الجديد والغسيل فيطهر كلاهما بالفرك وقيده فى غاية البيان بكون
الثوب غسيلا احترازا عن الجديد فانه لا يطهر بالفرك ولم أره فيما عندى من الكتب لغيره وهو
بعيد كما لا يخفى وشمل ما اذا كان للثوب بطانة نفذ اليها وفيه اختلاف والصحيح ان البطانة تطهر
بالفرك كالظهارة لانه من أجزاء المنى كذا فى النهاية وغيرها ثم نجاسة المنى عندنا مغلظة كذا فى
السراج الوهاج معزيا الى خزانة الفقيه أبى الليث وحقيقة الفرك الحك باليد حتى يتفتت كذا
فى شرح ابن الملك وقد صرح المصنف بطهارة المحل بالفرك وكذا فى الكل وفيه اختلاف نذكره فى
آخرها ان شاء الله تعالى * وفى المجتبى و بقاء أثر المنى بعد الفرك لا يضر كبقائه بعد الغسل وفى
المسعودى منى الانسان نجس وكذا منى كل حيوان وأشار الى ان العلقة والمضغة نجسان كالمنى وقد
صرح بذلك فى النهاية والتبيين وكذا الولد اذا لم يستهل فهو نجس ولهذا قال قاضيخان فى فتاواه الولد
اذا نزل من المرأة ولم يستهل وسقط فى الماء أفسده سواء غسل أولا وكذا لو حمله المصلى لا تصح صلاته
اه وفى المجتبى أصاب الثوب دم عبيط فيبس فحته طهر الثوب كالمنى اه وفيه نظر لتصريحهم بان
طهارة الثوب بالفرك انما هو فى المنى لا فى غيره وفى البدائع وأما سائر النجاسات اذا أصابت الثوب
أو البدن ونحوهما فانها لا تزول الا بالغسل سواء كانت رطبة أو يابسة وسواء كانت سائلة أولها جرم
ولو أصاب ثوبه خمر فالقى عليها الملح ومضى عليه من المدة مقدار ما يتخلل فيها لم يحكم بطهارته حتى يغسله
ولو أصابه عصير فمضى عليه من المدة مقدار ما يتخمر العصير لا يحكم بنجاسته اه (قوله ونحو
السيف بالمسح) أى يطهر كل جسم صقيل لا مسام له بالمسح جديدا كان أو غيره فخرج الجديد اذا
كان عليه صدأ أو منقوشا فانه لا يطهر الا بالغسل وخرج الثوب الصقيل لوجود المسام ودخل
الظفر اذا كان عليه نجاسة فمسحها وكذلك الزجاجة والزبدية الخضراء أعنى المدهونة والخشب

ونحو السيف بالمسح

(قوله فان المنى يطهر بالفرك الخ) قال فى النهر ممنوع اذ الاصل أن لا يجعل النجس تبعا لغيره الا بدليل وقد قام فى المذى دون البول اه اذ لا ضرورة فى البول فلا دليل فيه قال العلامة الشيخ اسماعيل النابلسى وهو وجيه كما لا يخفى وكذا قال فى الشرنبلالية ولا يخفى ما فيه على جعل علة العفو الضرورة كما بينه الكمال ولا ضرورة فى البول (قوله ولم أره لغيره الخ) قال فى النهر الظاهر تخريجه على ما لو أصاب ثوبا له بطانة فنفذ اليها (قوله وأشار الى ان العلقة والمضغة نجستان الخ) انظر هذا مع قوله الآتى ونظيره فى الشرع النطفة نجسة ثم تصير علقة وهى نجسة وتصير مضغة فتطهر (قوله والخشب

الخرّاطى والبوريا القصب كما فى فتح القدير وزاد فى السراج الوهاج العظم والآبنوس وصفائح
الذهب والفضة اذا لم تكن منقوشة وانما اكتفى بالمسح لان أصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم كانوا يقتلون الكفار بسيوفهم ثم يمسحونها ويصلون معها ولانه لا يتداخله
النجاسة وما على ظاهره يزول بالمسح أطلقه فشمل الرطب واليابس والعذرة والبول وذكر فى الاصل
ان البول والدم لا يطهر الا بالغسل والعذرة الرطبة كذلك واليابسة تطهر بالحت عندهما
خلافا لمحمد والمصنف كانه اختار ماذكره الكرخى ولم يذكر خلاف محمد وهو المختار للفتوى لما
قدمناه من فعل الصحابة كذا فى العناية وقد أفاد المصنف طهارته بالمسح كنظائره وفيه اختلاف
فقيل تطهر حقيقة وقيل تقل واليه يشير قول القدورى حيث قال اكتفى بمسحهما ولم يقل طهرتا
وسيأتى بيان الصحيح فيه وفى نظائره وفائدته فيما لو قطع البطيخ أو اللحم بالسكين الممسوحة من
النجاسة فانه يحل أكله على الاول دون الثانى ولا يخفى ان المسح انما يكون مطهرا بشرط زوال
الاثر كما قيده به قاضيخان فى فتاواه ولا فرق بين ان يمسحه بتراب أو خرقة أو صوف الشاة أو غير ذلك
كما فى الفتاوى أيضا والمسام منافذ الشئ (قوله والارض باليبس وذهاب الاثر للصلاة لا للتيمم)
أى تطهر الارض المتنجسة بالجفاف اذا ذهب أثر النجاسة فتجوز الصلاة عليها ولا يجوز التيمم منها
لاثر عائشة ومحمد بن الحنفية زكاة الارض يبسها أى طهارتها وانما لم يجز التيمم منها لان الصعيد علم
قبل التنجس طاهرا وطهورا وبالتنجس علم زوال الوصفين ثم ثبت بالجفاف شرعا أحدهما أعنى
الطهارة فيبقى الآخر على ما علم من زواله واذا لم يكن طهورا لا يتيمم به وهذا أولى مما ذكره
الشارحون فى الفرق بان طهارة المكان ثبتت بدلالة النص التى خص منها حالة غير الصلاة
والنجاسة القليلة والعام المخصوص من الحجج المجوزة كخبر الواحد فجاز تخصيصه بالاثر بخلاف
قوله تعالى فتيمموا فانه من الحجج الموجبة التى لم يدخله تخصيص فان المصنف فى الكافى قال بعده
ولى فيه اشكال لان النص لا عموم له فى الاحوال لانها غير داخلة تحت النص وانما تثبت ضرورة
والتخصيص يستدعى سبق التعميم ولان الطيب يحتمل الطاهر والمنبت وعلى الثانى حمله أبو يوسف
والشافعى ولا يجوز ان يكونا مرادين لان المشترك لا عموم له فيكون مؤولا وهو من الحجج المجوزة كالعام
المخصوص قيد بالارض احترازا عن الثوب والحصير والبدن وغير ذلك فانها لا تطهر بالجفاف مطلقا
ويشارك الارض فى حكمها كل ما كان ثابتا فيها كالحيطان والاشجار والكلا والقصب وغيره
مادام قائما عليها فيطهر بالجفاف وهو المختار كذا فى الخلاصة فان قطع الخشب والقصب وأصابته
نجاسة فانه لا يطهر الا بالغسل ويدخل فى القصب الخص بضم الخاء المعجمة وبالصاد المهملة البيت
من القصب والمراد به هنا السترة التى تكون على السطوح من القصب كذا فى شرح الوقاية وكذا
الجص بالجيم كما فى الخلاصة حكمه حكم الارض بخلاف اللبن الموضوع على الارض وأما الحجر فذكر
الجندى انه لا يطهر بالجفاف وقال الصيرفى ان كان الحجر أملس فلا بد من الغسل وان كان تشرب
النجاسة كحجر الرحا فهو كالارض والحصى بمنزلة الارض وأما اللبن والآجر فان كانا موضوعين
ينقلان ويحولان فانهما لا يطهران بالجفاف لانهما ليسا بارض وان كان اللبن مفروشا فجف قبل
ان يقلع طهر بمنزلة الحيطان وفى النهاية ان كانت الآجرة مفروشة فى الارض فحكمها حكم الارض
وان كانت موضوعة تنقل وتحول فان كانت النجاسة على الجانب الذى يلى الارض جازت الصلاة
عليها وان كانت النجاسة على الجانب الذى قام عليه المصلى لا تجوز صلاته كذا فى السراج الوهاج واذا

والارض باليبس وذهاب الاثر للصلاة لا للتيمم

(الخرّاطى) بفتح الخاء المعجمة والراء المشددة بعدها ألف وكسر الطاء المهملة آخره ياء مشددة نسبة الى الخراط وهو خشب يخرطه الخراط فيصير صقيلا كالمرآة (قوله والبوريا) الحصير المنسوج قاموس (قوله فان المصنف فى الكافى قال بعده الخ) قال فى الكفاية ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالعموم الاطلاق وانه يثبت الحكم فى جميع الافراد أيضا وكذا المراد بالتخصيص التقييد يعنى ما لا يمكن الاحتراز عنه عند الشافعى وأكثر من قدر الدرهم عندنا فيكون مؤولا فيعارضه خبر الواحد والجواب ان الطهارة شرط بالاجماع وقوله وعلى الثانى حمله أبو يوسف والشافعى قلنا نعم لكن مع اشتراطهما الطهارة فيه فيكون قطعيا فلا يعارضه خبر الواحد اه (قوله والحصى بمنزلة الارض) قال فى التاترخانية يريد به اذا كان الحصى فى الارض فاما اذا كان على وجه الارض لا يطهر اه

رفع الآجر عن الفرش هل يعود نجسا فيه روايتان كذا فى البزازية وسيأتى بيان الصحيح فى نظائره وأطلق فى اليبس ولم يقيده بالشمس كما قيده القدورى لان التقييد به مبنى على العادة والافلا فرق بين الجفاف بالشمس والنار والريح والظل وقيد باليبس لان النجاسة لو كانت رطبة لا تطهر الا بالغسل فان كانت رخوة تتشرب الماء كما صب عليها فانه يصب عليها الماء حتى يغلب على ظنه انها طهرت ولا توقيت فى ذلك وعن أبى يوسف يصب بحيث لو كانت هذه النجاسة فى الثوب طهر واستحسن هذا صاحب الذخيرة وان كانت صلبة ان كانت منحدرة حفر فى أسفلها حفيرة وصب عليها الماء فاذا اجتمع فى تلك الحفيرة كبسها أعنى الحفيرة التى فيها الغسالة وان كانت صلبة مستوية فلا يمكن الغسل بل يحفر ليجعل أعلاه فى أسفله وأسفله فى أعلاه وان كانت الارض مجصصة قال فى الواقعات يصب عليها الماء ثم يدلكها وينشفها بخرقة أو صوفة ثلاثا فتطهر جعل ذلك بمنزلة غسل الثوب فى الاجانة والتنشيف بمنزلة العصر فان لم يفعل ذلك ولكن صب عليها الماء كثيرا حتى زالت النجاسة ولم يوجد لها لون ولا ريح ثم تركها حتى نشفت طهرت كذا فى السراج الوهاج والخلاصة والمحيط وقيد بذهاب الاثر الذى هو الطعم واللون والريح لانها لو جفت وذهب أثرها بالرؤية وكان اذا وضع أنفه شم الرائحة لم تجز الصلاة على مكانها كذا فى السراج الوهاج وفى الفتاوى اذا احترقت الارض بالنار فتيمم بذلك التراب قيل يجوز التيمم وقيل لا يجوز والاصح الجواز ثم اعلم ان ما حكم بطهارته بمطهر غير المائعات اذا أصابه ماء هل يعود نجسا فذكر الشارح الزيلعى ان فيها روايتين وان أظهرهما ان النجاسة تعود بناء على أن النجاسة قلت ولم تزل وحكى خمس مسائل المنى اذا فرك والخف اذا دلك والارض اذا جفت مع ذهاب الاثر وجلد الميتة اذا دبغ دباغا حكميا بالتتريب والتشميس والبئر اذا غار ماؤها ثم عاد وقد اختلف التصحيح فى بعضها ولا بأس بسوق عباراتهم فاما مسئلة المنى فقال قاضيخان فى فتاواه والصحيح انه يعود نجسا وفى الخلاصة المختار انه لا يعود نجسا وأما مسئلة الخف فقال فى الخلاصة هو كالمنى فى الثوب يعنى المختار عدم العود وقال الحدادى فى السراج الوهاج الصحيح انه يعود نجسا وأما مسئلة الارض فقال قاضيخان فى فتاواه الصحيح انها لا تعود نجسة وقال فى المجتبى الصحيح عدم عود النجاسة وفى الخلاصة بعد ما ذكر ان المختار عدم نجاسة الثوب من المنى اذا أصابه الماء بعد الفرك قال وكذا الارض على الرواية المشهورة وأما مسئلة جلد الميتة اذا دبغ ثم أصابه الماء فأفاد الشارح انها على الروايتين لكن المتون مجمعة على الطهارة بالدباغ فانهم يقولون كل اهاب دبغ فقد طهر وهو يقتضى عدم عودها وأما مسئلة البئر اذا غار ماؤها ثم عاد ففى الخلاصة لا تعود نجسة وعزاه الى الاصل ويزاد على هذه الخمسة الآجرة المفروشة اذا تنجست فجفت ثم قلعت فعلى الروايتين وفى الخلاصة المختار عدم العود ويزاد السكين اذا مسحت فعلى الروايتين وقال فى السراج الوهاج اختار القدورى عود النجاسة واختار الاسبيجابى عدم العود وفى المحيط الارض اذا أصابتها النجاسة فيبست وذهب أثرها ثم أصابها الماء والمنى اذا فرك والخف اذا دلك والجب اذا غار ماؤها ثم عاد فيه روايتان فى رواية يعود نجسا وهو الاصح اه فالحاصل ان التصحيح والاختيار قد اختلف فى كل مسئلة منها كما ترى فالاولى اعتبار الطهارة فى الكل كما يفيده أصحاب المتون حيث صرحوا بالطهارة فى كل وملاقاة الماء الطاهر للطاهر لا توجب التنجس وقد اختاره فى فتح القدير فان من قال بالعود بناء على ان النجاسة لم تزل وانما قلت ولا يرد المستنجى بالحجر ونحوه اذا دخل فى الماء القليل فانهم قالوا بانه ينجسه لان غير المائع لم يعتبر مطهرا فى البدن الا فى المنى

وفى منية المصلى الحصى اذا تنجست وجفت وذهب أثرها لا يطهر أيضا الا اذا كان متداخلا فى الارض اه (قوله ثم تركها حتى نشفت طهرت) قال فى الذخيرة بعد ذلك وعن الحسن بن أبى مطيع قال لو أن أرضا أصابها نجاسة فصب عليها الماء فجرى عليها الى أن أخذت قدر ذراع من الارض طهرت الارض والماء طاهر ويكون ذلك بمنزلة الماء الجارى وفى المنتقى أرض أصابها بول أو عذرة ثم أصابها المطر غالبا وقد جرى ماؤه عليها فذلك مطهر لها وان كان المطر قليلا لم يجر ماؤه عليها لم تطهر اه (قوله الا فى المنى) أى والا فى المحاجم ومحل الفصادة فان المسح فيها كالغسل كما مر

وجواز الاستنجاء بغير المائعات انما هو لسقوط ذلك المقدار عفوا الا لطهارة المحل فعنه أخذوا كون قدر الدرهم في النجاسات عفوا على ان المختار طهارته أيضا كما سنبينه في آخر الباب ثم اعلم انه قد ظهر الى هنا ان التطهير يكون بأربعة أمور بالغسل والدلك والجفاف والمسح في الصقيل دون ماء والفرك يدخل في الدلك والخامس مسح المحاجم بالماء بالخرق كما قدمناه والسادس النار كما قدمناه في الارض اذا احترقت بالنار والسابع انقلاب العين فان كان في الخمر فلا خلاف في الطهارة وان كان في غيره كالخنزير والميتة تقع في المملحة فتصير ملحا يؤكل والسرقين والعذرة تحترق فتصير رمادا تطهر عند محمد خلافا لابي يوسف وضم الى محمد أبا حنيفة في المحيط وكثير من المشايخ اختاروا قول محمد وفي الخلاصة وعليه الفتوى وفي فتح القدير انه المختار لان الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها فكيف بالكل فان الملح غير العظم واللحم فاذا صار ملحا ترتب حكم الملح ونظيره في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير مضغة فتطهر والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس ويصير خلا فيطهر فعرفنا ان استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها وعلى قول محمد فرعوا الحكم بطهارة صابون صنع من زيت نجس اه وفي المجتبى جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته لانه تغير والتغير يطهر عند محمد ويفتى به للبلوى وفي الظهيرية ورماد السرقين طاهر عند أبي يوسف خلافا لمحمد والفتوى على قول أبي يوسف وهو عكس الخلاف المنقول فانه يقتضي ان الرماد طاهر عند محمد نجس عند أبي يوسف كما لا يخفى وفيها أيضا العذرات اذا دفنت في موضع حتى صارت ترابا قيل تطهر كالحمار الميت اذا وقع في المملحة فصار ملحا يطهر عند محمد وفي الخلاصة فارة وقعت في دن خمر فصار خلا يطهر اذا رمى بالفارة قبل التخلل وان تفسخ الفارة فيها لا يباح ولو وقعت الفأرة في العصير ثم تخمر العصير ثم تخلل وهو لا يكون بمنزلة ما لو وقعت في الخمر هو المختار وكذا ولوغ الكلب في العصير ثم تخمر ثم تخلل لا يطهر اه وفي الظهيرية اذا صب الماء في الخمر ثم صارت الخمر خلا تطهر وهو الصحيح وأدخل في فتح القدير التطهير بالنار في الاستحالة ولا ملازمة بينهما فانه لو أحرق موضع الدم من رأس الشاة طهر والتنور اذا رش بماء نجس لا بأس بالخبز فيه كذا في المجتبى وكذا الطين النجس اذا جعل منه الكوز أو القدر وجعل في النار يكون طاهرا كذا في السراج الوهاج والثامن الدباغ وقدمر والتاسع الذكاة فكل حيوان يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة كما قدمناه والعاشر النزح في الآبار كما بيناه فظهر بهذا ان المطهرات عشرة كما ذكره في المجتبى ناقلا عن صلاة الجلابي (قوله وعفي قدر الدرهم كعرض الكف من نجس مغلظ كالدم والبول والخمر ونحوه الدجاج وبول ما لا يؤكل لحمه والروث والخثي) لان ما لا ياخذه الطرف كوقع الذباب مخصوص من نص التطهير اتفاقا فيخص أيضا قدر الدرهم بنص الاستنجاء بالحجر لان محله قدره ولم يكن الحجر مطهرا حتى لو دخل في قليل ماء نجسه أو بدلالة الاجماع عليه والمعتبر وقت الاصابة فلو كان دهنا نجسا قدر درهم فانفرش فصار أكثر منه لا يمنع في اختيار المرغيناني وجماعة ومختار غيرهم المنع فلو صلى قبل اتساعه جازت وبعده لا وبه أخذ الاكثرون كذا في السراج الوهاج ولا يعتبر نفوذ المقدار الى الوجه الآخر اذا كان الثوب واحدا لان

عن البحر والعجب من صاحب البحر فانه جزم هناك بان المضغة نجسة ونقل هنا عن الفتح انها طاهرة وأقره وتبعه صاحب المنح في الموضعين ولم يتعقبه ولا يخفى ما في ذلك من التناقض والظاهر انها نجسة لتصريح النهاية والتبيين بذلك ولما تقدم في النفاس عن الخلاصة ان السقط اذا لم يستبن

(وعفي قدر الدرهم كعرض الكف من نجس مغلظ كالدم والبول والخمر ونحوه الدجاج وبول ما لا يؤكل لحمه والروث والخثي)

شئ من خلقه لا عبرة له أصلا وهو كالدم اه فان المتبادر من غير المستبين الخلق أن يكون مضغة غير مخلقة وقد ذكر ان حكمها كالدم يعني انها لم تخرج عن حقيقة الدم كالنطفة والعلقة وهما نجستان فتكون المضغة نجسة فليتأمل ثم ظهر لي انه يمكن دفع التناقض بان يحمل القول بالنجاسة على المضغة الغير المخلقة أي التي لم تنفخ فيها الروح والقول بالطهارة على المضغة المخلقة أي التي نفخ فيها الروح لما نقلناه في النفاس عن أهل التفسير من انهم قالوا في قوله تعالى ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة ان التخليق بنفخ الروح فالمخلقة ما نفخ فيها الروح وغير المخلقة ما لم ينفخ فيها الروح وعلى هذا ينبغي ان يعد نفخ الروح من المطهرات كما لا يخفى والله تعالى أعلم اه (قوله لا يمنع) قال في القهستاني وبه يفتى لكن في المنية وشرحها وبه أي بالقول الثاني يؤخذ

(قوله ومراده الخ) أي المصنف (قوله والظاهر ان الكراهة تحريمية الخ) أقول ان كان مراده الكراهة في قدر الدرهم فهو مسلم ولكن لا لما ذكره من التعليل بل لاطلاقه لها كما هو الاغلب حيث تنصرف الى التحريمية وان كان مراده الكراهة مطلقا

النجاسة حينئذ واحدة في الجانبين فلا يعتبر متعددا بخلاف ما اذا كان ذا طاقين لتعددها فيمنع وعن هذا فرع المنع لو صلى مع درهم متنجس الوجهين لوجود الفاصل بين وجهيه وهو جواهر سمكه ولانه مما لا ينفذ نفس ما في احد الوجهين فيه فلم تكن النجاسة متحدة فيهما ثم انما يعتبر المانع مضافا اليه فلو جلس الصبي المتنجس الثوب والبدن في حجر المصلي وهو يستمسك أو الحمام المتنجس على رأسه جازت صلاته لانه الذي يستعمله فلم يكن حامل النجاسة بخلاف ما لو حمل من لا يستمسك حيث يصير مضافا اليه فلا يجوز كذا في فتح القدير ولو حمل ميتا ان كان كافرا لا يصح مطلقا وان كان مسلما لم يغسل فكذلك وان غسل فان استهل صحت والا فلا ومراده من العفو صحة الصلاة بدون ازالته لا عدم الكراهة لما في السراج الوهاج وغيره ان كانت النجاسة قدر الدرهم تكره الصلاة معها اجماعا وان كانت أقل وقد دخل في الصلاة نظر ان كان في الوقت سعة فالافضل ازالتها واستقبال الصلاة وان كانت تفوته الجماعة فان كان يجد الماء ويجد جماعة آخرين في موضع آخر فكذلك أيضا ليكون مؤديا الصلاة الجائزة بيقين وان كان في آخر الوقت أو لا يدرك الجماعة في موضع آخر يمضي على صلاته ولا يقطعها اه والظاهر ان الكراهة تحريمية لتجويزهم رفض الصلاة لاجلها ولا ترفض لاجل المكروه تنزيها وسوى في فتح القدير بين الدرهم ومادونه في الكراهة ورفض الصلاة وكذا في النهاية والمحيط وفي الخلاصة ما يقتضي الفرق بينهما فانه قال وقدر الدرهم لا يمنع ويكون مسيئا وان كان أقل فالافضل ان يغسلها ولا يكون مسيئا اه وأراد بالدرهم المثقال الذي وزنه عشرون قيراطا وعن شمس الائمة انه يعتبر في كل زمان درهمه والاول هو الصحيح كذا في السراج الوهاج وأفاد بقوله كعرض الكف ان المعتبر بسط الدرهم من حيث المساحة وهو قدر عرض الكف وصححه في الهداية وغيرها وقيل من حيث الوزن والمصنف في كافيه ووفق الهندواني بينهما بان رواية المساحة في الرقيق كالبول ورواية الوزن في الثخين واختار هذا التوفيق كثير من المشايخ وفي البدائع وهو المختار عند مشايخ ماوراء النهر وصححه الشارح الزيلعي وصاحب المجتبى وأقره عليه في فتح القدير لان اعمال الروايتين اذا أمكن أولى خصوصا مع مناسبة هذا التوزيع وروى أن عمر رضي الله عنه سئل عن قليل النجاسة في الثوب فقال اذا كان مثل ظفري هذا لا يمنع جواز الصلاة حتى يكون أكثر منه وظفره كان مثل المثقال كذا في السراج الوهاج وقال النخعي أرادوا ان يقولوا مقدار المقعدة فاستقبحوا ذلك وقالوا مقدار الدرهم والمراد بعرض الكف ماوراء مفاصل الاصابع كذا في غاية البيان وكل من هذه الروايات خلاف ظاهر الرواية فانه لم يذكر في ظاهر الرواية صريحا ان المراد من الدرهم من حيث العرض أو الوزن وانما رجح في الهداية رواية العرض لانها صريحة في النوادر ورواية الوزن ليست صريحة انما أشير اليها في كتاب الصلاة حيث قال الدرهم الكبير المثقالي اليه أشار في البدائع ولم يصرح المصنف رحمه الله بما يثبت به التغلظ والتخفيف وفيه اختلاف فعند أبي حنيفة رحمه الله التخفيف والتغليظ بتعارض النصين وعدمه وقالا بالاختلاف وعدمه كذا في المجمع وحاصله انه ان ورد نص واحد بنجاسة شئ فهو مغلظ وان تعارض نصان في طهارته ونجاسته فهو مخفف عنده وعندهما ان اتفق العلماء على النجاسة فهو مغلظ وان اختلفوا فهو مخفف هكذا تواردت كلمتهم وزاد في الاختيار في تفسير الغليظة عنده ولا حرج في اجتنابه

أي وان كانت أقل فممنوع بالنظر الى الثاني بل الكراهة فيه تنزيهية لقوله فالافضل ازالتها لانه يقتضي ان عدم الازالة فضيل ولا فضيلة في المكروه تحريما ولذا قال في النهر هذا مسلم في الدرهم لا فيما دونه فعبارة السراج حينئذ كعبارة الخلاصة وفي شرح المنية اذا كانت أقل من قدر الدرهم يستحب غسلها وان كانت قدر الدرهم يجب وان زاد يفرض اه وذكر بعض الفضلاء عن ابن أمير حاج وفي الخانية وغيرها اذا شرع في الصلاة فرأى في ثوبه نجاسة أقل من قدر الدرهم ان كان مقتديا وعلم انه لو قطع الصلاة وغسل النجاسة يدرك امامه في الصلاة أو يدرك جماعة أخرى في موضع آخر فانه يقطع الصلاة ويغسل الثوب لانه قطع للاكمال وان كان في آخر الوقت أو لا يدرك جماعة أخرى فلا اه وغير خاف ان هذا القطع على سبيل الاستحباب لا على سبيل الايجاب اه وبه يظهر ما في قوله ولا ترفض لاجل المكروه تنزيها فتدبر (قوله والمصنف في كافيه) كذا في بعض النسخ وفي بعضها موجودة وفي عقب قوله وصححه الشارح الزيلعي (قوله والمراد بعرض الكف الخ) قال منلا مسكين وطريق معرفته ان تغرف الماء باليد

وفى تفسيرها عندهما ولا بلوى فى اصابته فظهر به ان عنده كما يكون التخفيف بالتعارض يكون بعموم البلوى بالنسبة الى جنس المكلفين وان ورد نص واحد فى نجاسته من غير معارض وكذا عندهما كما يكون التخفيف بالاختلاف يكون أيضا بعموم البلوى فى اصابته وان وقع الاتفاق على النجاسة فيقع الاتفاق على صدق القضية المشهورة المنقولة فى الكافى وهى ان ما عمت بليته خفت قضيته نعم قد يقع النزاع بينه وبينهما فى وجود هذا المعنى فى بعض الاعيان فيختلف الجواب بسبب ذلك ثم قال ابن الملك فى شرح المجمع اذا كان النص الوارد فى نجاسة شئ يضعف حكمه بمخالفة الاجتهاد عندهما فيثبت به التخفيف فضعفه بما اذا ورد نص آخر يخالفه يكون بطريق أولى فيكون حينئذ التخفيف بتعارض النصين اتفاقا وانما يتحقق الاختلاف فى ثبوت التخفيف بالاختلاف فعنده لا يثبت وعندهما يثبت وأقره عليه ابن أمير حاج فى شرح منية المصلى قال وكأن من هنا والله أعلم قال فى الكافى ولا يظهر الاختلاف فى غير الروث والخثى لثبوت الخلاف المذكور مع فقد تعارض النصين ثم على طرد انه يثبت التخفيف عندهما بالتعارض كما باختلاف المجتهدين تقع الحاجة الى الاعتذار لمحمد عن قوله بطهارة بول الحيوان المأكول ثم لا يخفى ان المراد باختلاف العلماء المقتضى للتخفيف عندهما الخلاف المستقر بين العلماء الماضين من أهل الاجتهاد قبل وجودهما أو الكائنين فى عصرهما الا ما هو أعم من ذلك اه وأورد بعضهم على قول أبى حنيفة سؤر الحمار فان تعارض النصين قد وجد فيه مع انه لم يقل بالنجاسة أصلا وعلى قولهما المنى فانه مغلظ اتفاقا مع وجود الاختلاف وفى الكافى وخفة النجاسة تظهر فى الثياب لا فى الماء اه والبدن كالثياب وأراد بالدم الدم المسفوح غير دم الشهيد فخرج الدم الباقى فى اللحم المهزول اذا قطع والباقى فى العروق والدم الذى فى الكبد الذى يكون مكمنا فيه لا ما كان من غيره وأما دم قلب الشاة ففى روضة الناطفى انه طاهر كدم الكبد والطحال وفى القنية انه نجس وقيل طاهر وخرج الدم الذى لم يسل من بدن الانسان كما سيأتى ودم البق والبراغيث والقمل وان كثر ودم السمك على ما سيأتى ودخل دم الحيض والنفاس والاستحاضة وكل دم أوجب الوضوء أو الغسل ودم الحلمة والوزغ وقيده فى الظهيرية بان يكون سائلا وفى المحيط ودم الحلمة نجس وهى ثلاثة أنواع قراد وحمنانة وحلمة فالقراد أصغر أنواعه والحمنانة أوسطها وليس لهما دم سائل والحلمة أكبرها ولها دم سائل ودم كل عرق نجس وكذا الدم السائل من سائر الحيوانات وأما دم الشهيد فهو طاهر ما دام عليه فاذا أبين منه كان نجسا كذا فى الظهيرية حتى لو حمله ملطخا به فى الصلاة صحت وأراد بالبول كل بول سواء كان بول آدمى أو غيره الا بول الخفاش فانه طاهر كما سيأتى والا بول مأكول لحمه فانه سيصرح بتخفيفه وأطلقه فشمل بول الصغير الذى لم يطعم وشمل بول الهرة والفأرة وفيه اختلاف ففى البزازية بول الهرة أو الفأرة اذا أصاب الثوب لا يفسد وقيل ان زاد على قدر الدرهم أفسد وهو الظاهر اه وفى الخلاصة اذا بالت الهرة فى الاناء أو على الثوب تنجس وكذا بول الفأرة وقال الفقيه أبو جعفر ينجس الاناء دون الثوب اه وهو حسن لعادة تخمير الاوانى كذا فى فتح القدير وفى المحيط وخرء الفأرة وبولها نجس

ثم تبسط فما بقى فهو مقدار الكف (قوله لثبوت الخلاف الخ) أى بين العلماء (قوله ودم البق والبراغيث) وعن الحسن البصرى ان رجلا سأله عن دم البق فقال له من أين أنت قال من الشام فقال انظروا الى قلة حياء هذا الرجل فانه من قوم أراقوا دم ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جاءنى يسألنى عن دم البق فعد الحسن هذا السؤال من التعمق وكره له التكلف لما فيه من حرج الناس والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة ولم أبعث بالرهبانية الصعبة اه ما فى النهاية

فرائد (قوله وأما دم الشهيد فهو طاهر الخ) قال ابن أمير حاج لان دم الشهيد ما دام عليه محكوم بطهارته لضرورة جواز الصلاة عليه مع قيام الدم بخلاف ما لو انفصل الدم عنه فانه يكون نجسا حتى لو أصاب ثوب انسان أكثر من قدر الدرهم لم تجز صلاته لانعدام الضرورة حينئذ فلم يسقط اعتبار نجاسته ذكره رضى الدين فى المحيط ثم قال فى أثناء المسئلة التى بعدها قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له واعلم ان النظر الى ما قدمناه عن المحيط من التعليل لجواز صلاة حامل الشهيد المتلطخ بدمائه الزائد على قدر الدرهم يفيد جواز صلاة حامل المسلم الميت المغسول الذى ليس بشهيد وقد أصابته نجاسة غليظة تزيد على قدر الدرهم لان الظاهر ان النجاسة المذكورة به لا تمنع جواز الصلاة عليه وحينئذ فوضع المسئلة فى الشهيد اتفاقى وظاهر ما فى الخلاصة من مسئلة الرضيع المذكورة يفيد عدم جواز صلاة حامل المسلم الميت المذكور وهو أوجه وحينئذ فوضعه فى الشهيد غير اتفاقى ويحتاج الى تعليل غير التعليل المذكور لها الى آخر ما قال فى الحلية فراجعه

لانه يستحيل الى نتن وفساد والاحتراز عنه ممكن فى الماء وغير ممكن فى الطعام والثياب فصار معفوا فيهما اهـ وهو يفيد ان المراد بقول أبي جعفر ينجس الاناء أى اناء الماء لا مطلق الاناء وفى فتاوى قاضيخان بول الهرة والفارة وخرؤهما نجس فى أظهر الروايات يفسد الماء والثوب وبول الخفافيش وخرؤها لا يفسد لتعذر الاحتراز عنه اهـ وبهذا كله ظهر ان مراد صاحب التجنيس بنقل الاتفاق بقوله بال السنور فى البئر نزح كله لان بوله نجس باتفاق الروايات وكذا لو أصاب الثوب أفسده اتفاق الروايات الظاهرة لا مطلقا لوجود الخلاف كما علمت وفى الظهيرية وبول الخفافيش ليس بنجس للضرورة وكذلك بول الفارة لانه لا يمكن التحرز عنه اهـ وهو صريح فى نفى النجاسة ثم قال آخرا وبول الهرة نجس الاعلى قول شاذ وفيها أيضا ومرارة كل شئ كبوله وجرة البعير حكمها حكم سرقينه لانه توارى فى جوفه والجرة بالكسر ما يخرجه البعير من جوفه الى فمه فيأكله ثانيا والسرقين الزبل وأشار بالبول الى ان كل ما يخرج من بدن الانسان مما يوجب خروجه الوضوء أو الغسل فهو مغلظ كالغائط والبول والمنى والمذى والودى والقيح والصديد والقئ اذا ملأ الفم اما مادونه فطاهر على الصحيح وقيد بالخمر لان بقية الاشربة المحرمة كالطلاء والسكر ونقيع الزبيب فيها ثلاث روايات فى رواية مغلظة وفى أخرى مخففة وفى أخرى طاهرة ذكرها فى البدائع بخلاف الخمر فانه مغلظ باتفاق الروايات لان حرمتها قطعية وحرمة غير الخمر ليست قطعية وينبغى ترجيح التغليظ للاصل المتقدم كما لا يخفى فلا فرق بين الخمر وغيرها وكون الحرمة فيه ليست قطعية لا يوجب التخفيف لان دليل التغليظ لا يشترط أن يكون قطعيا وأما قول صاحب الهداية بعد ذكر النجاسات الغليظة لانها ثبتت بدليل مقطوع به فقال فى فتح القدير معناه مقطوع بوجوب العمل به فالعمل بالظنى واجب قطعا فى الفروع وان كان نفس وجوب مقتضاه ظنيا والاولى ان يريد دليل الاجماع اهـ وفى العناية المراد بالدليل القطعى ان يكون سالما من الاسباب الموجبة للتخفيف من تعارض النصين وتجاذب الاجتهاد والضرورات المخففة اهـ وأشار بخرء الدجاج الى خرء كل طير لا يذرق فى الهواء كالدجاج والبط لوجود معنى النجاسة فيه وهو كونه مستقذرا لتغيره الى نتن وفساد رائحة فاشبه العذرة وفى الاوز عن أبي حنيفة روايتان روى أبو يوسف عنه انه ليس بنجس وروى الحسن عنه انه نجس كذا فى البدائع وفى البزازية وخرء البط اذا كان يعيش بين الناس ولا يطير فكالدجاج وان كان يطير ولا يعيش بين الناس فكالحمامة وقيد به لان خرء الطيور التى تذرق فى الهواء نوعان فما يؤكل لحمه كالحمام والعصفور فقد تقدم فى بحث الآبار انه طاهر ومالا يؤكل لحمه كالصقر والبازى والحدأة فسيذكر انه مخفف وفيه خلاف نبينه ان شاء الله تعالى وصرح ببول مالا يؤكل لحمه مع كونه داخلا فى عموم البول لئلا يتوهم ان المراد بالبول بول الآدمى ولا خلاف فى نجاسته وانما الخلاف فى بول ما يؤكل لحمه كما سيأتى وأشار بالروث والخثى الى نجاسة خرء كل حيوان غير الطيور فالروث للحمار والفرس والخثى للبقر والبعر للابل والغائط للآدمى ولا خلاف فى تغليظ غائط الآدمى ونحو الكلب ورجيع السباع واختلفوا فيما عداه فعنده غليظة لقوله عليه السلام فى الروثة انها ركس أى نجس ولم يعارض وعندهما خفيفة فان مالكا يرى طهارتها ولعموم البلوى لامتلاء الطرق بخلاف بول الحمار وغيره مما لا يؤكل لحمه لان الارض تنشفه حتى رجع محمد آخرا الى انه لا يمنع الروث وان فحش لما دخل الرى مع الخليفة ورأى بلوى الناس من امتلاء الطرق والخانات بها وقاس المشايخ على قوله هذا طين بخارى لان مشى الناس والدواب فيها واحد وعند ذلك يروى رجوعه فى الخف حتى اذا أصابته عذرة يطهر بالدلك

(قوله وفى الظهيرية وبول الخفافيش ليس بنجس للضرورة الخ) قال الشيخ علاء الدين الحصكفى وعليه الفتوى وعزاه الى التتارخانية

وفي الروث لا يحتاج الى الدلك عنده ولابي حنيفة ان الموجب للعمل النص لا الخلاف والبلوى في النعال وقد ظهر أثرها حتى طهرت بالدلك فاثبات أمر زائد على ذلك يكون بغير موجب وما قيل ان البلوى لا تعتبر في موضع النص عنده كبول الانسان فممنوع بل تعتبر اذا تحققت بالنص النافي للحرج وهو ليس معارضة للنص بالرأي كذا في فتح القدير وفي الظهيرية والشعير الذي يوجد في بعر الابل والشاة يغسل ويؤكل بخلاف ما يوجد في خثي البقر لانه لا صلابة فيه خبز وجد في خلاله خرء الفارة فان كان صلبا يرمي الخرء ويؤكل الخبز لانه طاهر ثم قال خرء الفارة اذا وقع في اناء الدهن أو الماء لا يفسده وكذلك لو وقع في الحنطة اه وقد تقدم انه يفسده وفيها أيضا البعر اذا وقع في المحلب عند الحلب فرمي قبل التفتت لا يتنجس وفي البزازية مشى في الطين أو أصابه لا يجب في الحكم غسله ولو صلى به جاز مالم يتبين أثر النجاسة والاحتياط في الصلاة التي هي وجه دينه ومفاتيح رزقه وأول ما يسال في الموقف وأول منزلة الآخرة لا غاية له ولهذا قلنا حمل المصلي أي السجادة أولى من تركه في زماننا دخل مربطا وأصاب رجله الارواث جازت الصلاة معه مالم يفحش اه وهو ترجيح لقولهما في الارواث كما لا يخفى وقد نقلوا في كتب الفتاوى والشروح فروعا ونصوا على النجاسة ولم يصرحوا بالتغليظ والتخفيف والظاهر انها مغلظة وانها المرادة عند اطلاقهم ودخل فيها بعض الطاهرات تبعا في الذكر فمنها الاسآر النجسة ومنها ما في الفتاوى الظهيرية جلد الحية نجس وان كانت مذبوحة لان جلدها لا يحتمل الدباغة بخلاف قميصها فانه طاهر والدودة الساقطة من السبيلين نجسة بخلاف الساقطة من اللحم فانها طاهرة الحمار اذا شرب من العصير لا يجوز شربه الريح اذا مرت بالعذرات وأصابت الثوب المبلول يتنجس ان وجدت رائحة النجاسة فيه وما يصيب الثوب من بخارات النجاسات قيل يتنجس الثوب بها وقيل لا يتنجس وهو الصحيح ولو أصاب الثوب ما سال من الكنيف فالاحب أن يغسله ولا يجب مالم يكن أكبر رأيه انه نجس جلدة آدمي اذا وقعت في الماء القليل تفسده اذا كانت قدر الظفر والظفر لو وقع بنفسه لا يفسده الكافر الميت نجس قبل الغسل وبعده وكذلك الميت وعظم الآدمي نجس وعن أبي يوسف انه طاهر والاذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما وان كانتا أكثر من قدر الدرهم وهذا قول أبي يوسف وقال محمد في الاسنان الساقطة انها نجسة وان كانت أكثر من قدر الدرهم وفي قياس قوله الاذن نجس وبه ناخذ وقال محمد في صلاة الاثر سن وقعت في الماء القليل يفسد واذا طحنت في الحنطة لا تؤكل وعن أبي يوسف ان سنه طاهر في حقه حتى اذا أثبتها جازت الصلاة وان أثبت سن غيره لا يجوز وقال بينهما فرق وان لم يحضرني وسن الكلب والثعلب

(قوله فان كان صلبا الخ) قال ابن أمير حاج زاد في مختارات النوازل وان كان متفتتا مالم يتغير طعمه يؤكل أيضا اه (قوله جلدة الآدمي اذا وقعت في الماء القليل الخ) قال ابن أمير حاج وان كان دونه لا يفسده صرح به غير واحد من أعيان المشايخ ومنهم من عبر بانه ان كان كثيرا أفسده وان كان قليلا لا يفسده وأفاد ان الكثير ما كان مقدار الظفر وان القليل مادونه ثم في محيط الشيخ رضي الدين تعليلا لفساد الماء بالكثير لان هذا من جملة لحم الآدمي وقد بان من الحي فيكون نجسا الا ان في القليل تعذر الاحتراز عنه فلم يفسد الماء لاجل الضرورة وفيه قبل هذا قال محمد عصب الميتة وجلدها اذا يبس فوقع في الماء لا يفسده لان باليبس زالت عنه الرطوبة النجسة اه ومشى عليه في الملتقط من غير عزو الى أحد فعلى هذا ينبغي تقييد جلد الآدمي الكثير في هذه المسئلة بكونه رطبا ثم لا يخفى ان فساد الماء به بعد ذلك مقيد بكونه قليلا اه من كلام ابن أمير حاج (قوله وسن الكلب والثعلب طاهرة) قال الخير الرملي تامله مع قولهم ما أبين من الحي ولو سنا فان مقتضاه نجاسة سن الكلب والثعلب هذا وفي القول بطهارته ونجاسة سن الآدمي بعد وأقول في نجاسة السن اشكال هو انه لا يخلو اما أن يكون عظما أو عصبا وكلاهما طاهر أما العظم فبلا خلاف عندنا وأما العصب فعلى المشهور من المذهب وحكى في فتح القدير عدم الخلاف فيه وان نظر فيه صاحب البحر والذي ينبغي أن يتحد احكما فتامل ذلك اه أقول اشكاله غير وارد وما بحثه بقوله والذي الخ موافق للمنقول عن ظاهر الرواية والتفرقة بينهما على غير ظاهر الرواية قال العلامة الحلبي في شرحه الكبير وأما الآدمي فان كان سن نفسه تجوز الصلاة معه وان زاد على قدر الدرهم عند أبي يوسف وقال محمد لا تجوز اذا زاد على قدر الدرهم وان كان سن غيره و زاد على قدر الدرهم لا تجوز بالاتفاق لكن هذا كله على القول بنجاسة السن على تقدير انه طرف عصب وفي نجاسة العصب روايتان قاله في الكفاية قال فيها وعلى ظاهر المذهب وهو الصحيح لا خلاف في السن بين علمائنا انه طاهر والخلاف بين أبي يوسف ومحمد على الرواية التي جاءت ان عظم الاسنان نجس اه ومثله في الكافي اه فقد اندفع الاشكال بانه مبني على احدى الروايتين

في العصب (قوله والمختار انه يتنجس) سيأتي عن مآل الفتاوى ان الفتوى على خلافه (قوله وليس بنجس استحسانا) قال العلامة
الحلبي والظاهر ان وجه الاستحسان فيه الضرورة لتعذر التحرز أو تعسره اذ لا نص ولا اجماع في ذلك ووجوه الاستحسان منحصرة في
هذه الثلاثة وعلى هذا فلو استقطرت النجاسة فمائيتها نجسة بخلاف سائر أجزائها لانتفاء الضرورة فبقي القياس فيها بلا معارض وبه
يعلم ان الذي يستقطر من دردي الخمر المسمى بالعرقي في ولاية الروم نجس حرام كسائر أصناف الخمر اهـ (قوله وكذا لو لف الثوب)
النجس الى قوله لا يصير نجسا قال في المنية الاصح انه لا يصير نجسا قال في شرحها كذا في الخلاصة وكثير ذكره من غير اشارة الى
خلاف وكأن وجهه القياس على ما يبقى من الرطوبة بعد العصر في المرة الثالثة بحيث لا يتقاطر بعد لو عصر لكن يرد ان قياسها
على النداوة الباقية بعد العصر في المرة الاولى أولى لوجود النجاسة بكمالها في الثوب الذي سرت منه الرطوبة كما في الذي عصر أول
مرة ويجاب بان النجاسة
اذا كانت ثابتة فزالت بالغسل والعصر شيافشيا الى حد النهاية فهي الرطوبة الباقية
بعد عصر الثالثة يعفى
عنها حينئذ واذا لم تكن
ثابتة فابتدأت بالثوب
كما في مسئلتنا فما دامت
البداية مثل تلك النهاية
في عدم التقاطر بالعصر
يعفى عنها كما عفي هناك
بخلاف ما بعد عصر
الاولى والثانية فانه ليس
بنهاية فالحاصل قياس
ابتداء النجاسة فيما هو
طاهر على انتهائها فيما
كان نجسا فليتامل واذا
فهم هذا يجب أن يعلم
ان وضع المسئلة انما هو
في الثوب المبلول بالماء
بخلاف المبلول بعين
النجاسة كالبول ونحوه
لان النداوة حينئذ عين
النجاسة وان لم يقطر
بالعصر كما لو عصر الثوب
المبلول بالبول ونحوه حتى انقطع التقاطر منه فانه لا يطهر وكما بعد العصر في المرة الاولى والثانية وكذا ينبغي لا يفسده
ان تقيد المسئلة أيضا بما اذا لم يظهر في الثوب الطاهر أثر النجاسة من لون أو ريح حتى لو كان المبلول متلونا بلون أو متكيفا بريح
فظهر ذلك في الطاهر يجب أن يكون نجسا كما لو غسل ذلك النجس ولم يزل أثره ولم يبلغ حد المشقة حيث لا يحكم بطهارته فكذا
هذا الحاقا للبداية بالنهاية على ما مر هذا وقال الشيخ كمال الدين بن الهمام لا يخفى انه قد يحصل ببل الثوب وعصره نبع رؤس
صغار ليس لها قوة السيلان ليتصل بعضها ببعض فتقطر بل تقر في مواضع نبعها ثم ترجع اذا حل الثوب ويبعد في مثله الحكم
بطهارة الثوب مع وجود حقيقة المخالط فالاولى اناطة عدم النجاسة بعدم نبع شيء عند العصر ليكون مجرد نداوة لا بعدم
التقاطر اهـ وقد نقل هذا الفرع المصنف في مسائل شتى آخر الكتاب وفي الوقاية والنقاية والدرر ومتن الملتقى ومتن التنوير
والسراج الوهاج والبزازية وكلهم أطلقوه عن ذكر الخلاف (قوله فهو مخالف لتصحيح قاضيخان) أقول قد مشى في المنية على ما ذكره

طاهرة وجلد الكلب نجس وشعره طاهر هو المختار وماء فم الميت نجس بخلاف ماء فم النائم فانه
طاهر اهـ وفي الخلاصة ولو استنجى بالماء ولم يمسحه في المنديل حتى فسا اختلف المشايخ فيه وعامة
المشايخ على انه لا يتنجس والمختار انه يتنجس وكذا لو لم يستنج ولكن ابتل السراويل بالعرق أو بالماء
ثم فسا وفي فتاوى قاضيخان ماء المطابق نجس قياسا وليس بنجس استحسانا وصورته اذا احترقت
العذرة في بيت فاصاب ماء طابق ثوب انسان لا يفسده استحسانا ما لم يظهر أثر النجاسة فيه وكذا
الاصطبل اذا كان حارا وعلى كوته طابق أو بيت البالوعة اذا كان عليه طابق وتقاطر منه وكذا الحمام
اذا اهريق فيه النجاسات فعرق حيطانها وكوتها وتقاطر وكذا لو كان في الاصطبل كوز معلق
فيه ماء فترشح في أسفل الكوز في القياس يكون نجسا لان البلة في أسفل الكوز صارت نجسا
ببخار الاصطبل وفي الاستحسان لا يتنجس لان الكوز طاهر والماء الذي فيه طاهر فما ترشح منه
يكون طاهرا اذا صلى ومعه فأرة أو هرة أو حية تجوز صلاته وقد أساء وكذلك مما يجوز
التوضؤ بسؤره وان كان في كمه ثعلب أو جرو كلب لا تجوز صلاته لان سؤره نجس ثوب أصابه عصير
ومضى على ذلك أيام جازت الصلاة فيه عند علمائنا لانه لا يصير خمرا في الثوب والمسك حلال على
كل حال يؤكل في الطعام ويجعل في الادوية ولا يقال ان المسك دم لانها وان كانت دما فقد تغيرت
فيصير طاهرا كرماد العذرة التراب الطاهر اذا جعل طينا بالماء النجس أو على العكس الصحيح ان
الطين نجس أيهما كان نجسا واذا بسط الثوب الطاهر اليابس على أرض نجسة مبتلة فظهرت
البلة في الثوب لكن لم يصر رطبا ولا بحال لو عصر يسيل منه شيء متقاطر لكن موضع الندوة
يعرف من سائر المواضع الصحيح انه لا يصير نجسا وكذا لو لف الثوب النجس في ثوب طاهر والنجس
رطب مبتل وظهرت ندوته في الثوب الطاهر لكن لم يصر بحال لو عصر يسيل منه شيء متقاطر
لا يصير نجسا اهـ وفي البزازية الفتوى على ان العبرة للطاهر أيهما كان في مسئلة التراب الطاهر اذا
جعل طينا بالماء النجس أو عكسه فهو مخالف لتصحيح قاضيخان المتقدم وفيها طير الماء مات فيه

لا يفسده عند الامام وفي غيره يفسده بالاتفاق وعليه الفتوى وفي السراج الوهاج غسالة الميت نجسة أطلق ذلك محمد في الاصل والاصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة يصير الماء مستعملا ولا يكون نجسا الا ان محمدا انما أطلق ذلك لان بدن الميت لا يخلو عن نجاسة غالبا ودخان النجاسة اذا أصاب الثوب أو البدن فيه اختلاف والصحيح انه لا ينجسه بيض ما لا يؤكل لحمه اذا انكسر على ثوب انسان فاصابه من مائه ومحه فيه اختلاف منهم من قال انه نجس اعتبارا بلحم ما لا يؤكل ولبنه لانه محرم الاكل وقيل هو طاهر اعتبارا ببيض الدجاجة الميتة اه وفي المجتبى وفي نجاسة القيء وماء البئر التي وقعت فيها فارة وماتت روايتان وسؤر سباع الطير غليظة وغسالة النجاسة في المرات الثلاث غليظة على الاصح وان كانت الاولى تطهر بالثلاث والثانية بالثنتين والثالثة بالواحدة اه وفيما عدا الاخيرة نظر بل الراجح التغليظ في القيء وماء البئر المتنجس واما سؤر سباع الطير فليس بنجس أصلا بل هو مكروه وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد فارة ماتت في الخمر وتخللت طاب الخل في رواية هو الصحيح فارة ماتت في السمن الجامد يقور ما حولها ويرمى ويؤكل الباقي فان كان مائعا لا يؤكل ويستصبح به ويدبغ به الجلد والتشرب معفو عنه ودك الميتة يستصبح به ولا يدبغ به الجلد اه وفي عدة الفتاوى اذا وجد في القمقمة فارة ولا يدرى أهي فيها ماتت أم في الجرة أم في البئر تحمل على القمقمة اه وفي مآل الفتاوى ماء المطر اذا مر على العذرات لا ينجس الا أن تكون العذرة أكثر من الارض الطاهرة أو تكون العذرة عند الميزاب اذا فسا في السراويل وصلى معه قال بعضهم لا يجوز لان في الريح أجزاء لطيفة فتدخل أجزاء الثوب وقيل ان الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني كان يصلي من غير السراويل ولا تأويل لفعله الا التحرز من الخلاف والفتوى انه يجوز سواء كان السراويل رطبا وقت الفسوة أو يابسا اذا رأى على ثوب غيره نجاسة أكثر من قدر الدرهم يخبره ولا يسعه تركه جلد مرارة الغنم نجس ومرارته وبوله سواء عند محمد طاهر وعندهما نجس ومثانة الغنم حكمه حكم بوله حتى لا تجوز الصلاة معه اذا زاد على قدر الدرهم قطرة خمر وقعت في دن خل لا يحل شربه الا بعد ساعة ولو صب كوز من خمر في دن من خل ولا يوجد له طعم ولا رائحة حل الشراب في الحال السلق والسلجم المطبوخ في رماد العذرة نجس عند أبي يوسف اه وانما أكثرنا من هذه الفروع للحاجة اليها ولكون الطهارة من المهمات ولهذا ورد ان أول شيء يسئل عنه العبد في قبره الطهارة (قوله وما دون ربع الثوب من مخفف كبول ما يؤكل والفرس ونحو طير لا يؤكل) أي عفي ما كان من النجاسات أقل من ربع الثوب المصاب اذا كانت النجاسة مخففة لان التقدير فيها بالكثير الفاحش للمنع على ما روى عن أبي حنيفة على ما هو دأبه في مثله من عدم التقدير وهو ما يستكثره الناظر ويستفحشه حتى روى عنه انه كره تقديره وقال الفاحش يختلف باختلاف طباع الناس لكن لما كان الربع ملحقا بالكل في بعض الاحكام كمسح الرأس وانكشاف العورة الحق به هنا وبالكل يحصل الاستفحاش فكذا بما قام مقامه وهو رواية عن أبي حنيفة أيضا وصححه الشارح وغيره وفي الهداية وعليه الاعتماد واختاره في فتح القدير وقال انه أحسن لاعتبار الربع كثيرا كالكل ثم اختلفوا في كيفية اعتبار الربع على ثلاثة أقوال فقيل ربع طرف أصابته النجاسة كالذيل والكم

قاضيخان وقال شارحها وهو اختيار الفقيه أبي الليث وكذا روى عن أبي يوسف ذكره في الخلاصة وقيل العبرة للماء ان كان نجسا فالطين نجس والا فطاهر وقيل العبرة للتراب وقيل للغالب قال ابن الهمام والاكثر على انه أيهما كان طاهرا فالطين طاهر اه وهو اختيار أبي نصر محمد بن سلام قال البزازي وهو قول محمد وقد ذكر ان الفتوى عليه اه ووجهه في الخلاصة بصيرورته شيأ آخر وهو توجيه ضعيف اذ يقتضي ان جميع الاطعمة اذا كان ماؤها نجسا أو دهنها أو نحو ذلك أن يكون الطعام طاهر الصيرورته شيأ آخر وعلى هذا سائر

وما دون ربع الثوب من مخفف كبول ما يؤكل والفرس ونحو طير لا يؤكل

المركبات اذا كان بعض مفرداتها نجسا ولا يخفى فساده فلله در الفقيه أبي الليث ودر قاضيخان حيث جعل قوله هو الصحيح مشيرا الى ان سائر الاقوال لا صحة لها بل هي فاسدة لان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين اه (قوله وفيما عدا الاخيرة) أي من المسائل الاربع التي في المجتبى (قوله ومثانة الغنم حكمه حكم بوله) قال الخير الرملي هذا لا يناسب قوله بعد ذلك لا تجوز الصلاة معه اذا زاد على قدر الدرهم اذ بول الغنم نجاسته مخففة والمثانة على قوله هذا مغلظة فلم يكن حكمه حكمها ولو فعل كما فعل أخوه في نهره حيث قال واعلم ان الظاهر من اطلاقهم نجاسة شيء التغليظ كالاسآر النجسة وثوب الحية الذي لم يدبغ والدودة الساقطة من السبيلين على القول بانها ناقضة وما أبين من الحي ولو سنا ومثانة الغنم ومرارته لكان أولى

والدخريص ان كان المصاب ثوبا وربع العضو المصاب كاليد والرجل ان كان بدنا وصححه صاحب
التحفة والمحيط والبدائع والمجتبى والسراج الوهاج وفي الحقائق وعليه الفتوى وقيل ربع جميع
الثوب والبدن وصححه صاحب المبسوط وقيل ربع أدنى ثوب تجوز فيه الصلاة كالمئزر وهو رواية
عن أبي حنيفة قال شارح القدوري الامام البغدادي الاقطع وهذا أصح ما روي فيه من غيره اه
لكنه قاصر على الثوب ولم يفد حكم البدن فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن ترجح الاول بان الفتوى
عليه وفي فتح القدير ما يقتضي التوفيق بين القولين الاخيرين بان يكون المراد من اعتبار ربع جميع
الثوب الساتر لجميع بدن الذي هو عليه وان كان الذي هو عليه أدنى ما تجوز فيه الصلاة اعتبر ربعه
لانه الكثير بالنسبة الى المصاب اه وهو حسن جدا ولم ينقل القول الاول أصلا ومثل المصنف
للمخففة بثلاثة الاول بول ما يؤكل لحمه وهو مخفف عندهما طاهر عند محمد لحديث العرنيين وأبو
يوسف قال بالتخفيف لاختلاف العلماء على أصله وأبو حنيفة قال به أيضا لتعارض النصين وهما
حديث العرنيين وحديث استنزهوا البول وفي الكافي فان قيل تعارض النصين كيف يتحقق
وحديث العرنيين منسوخ عنده قلنا انه قال ذلك رأيا ولم يقطع به فتكون صورة التعارض قائمة اه
وهو أحسن مما أجاب به في النهاية فان صاحب العناية قد رده فليراجعا الثاني بول الفرس وهو
داخل فيما قبله لكن لما كان في أكل لحمه اختلاف صرح به لئلا يتوهم انه داخل في بول ما لا يؤكل
لحمه عند الامام فيكون مغلظا وليس كذلك فانه مخفف عندهما طاهر عند محمد كبول ما يؤكل
لحمه وانما كره الامام لحمه اما تنزيها أو تحريما مع اختلاف التصحيح لانه آلة الجهاد لا لان لحمه
نجس بدليل ان سؤره طاهر اتفاقا والثالث خرء طير لا يؤكل وقد اختلف الامامان الهندواني
والكرخي فيما نقلاه عن أئمتنا فيه فروى الهندواني انه مخفف عند الامام مغلظ عندهما وروى
الكرخي انه طاهر عندهما مغلظ عند محمد وقيل ان أبا يوسف مع أبي حنيفة في التخفيف أيضا
فاتفقوا على انه مغلظ عند محمد وأما أبو يوسف فله ثلاث روايات الطهارة والتغليظ والتخفيف
وأما أبو حنيفة فروايتان التخفيف والطهارة وأما التغليظ فلم ينقل عنه وصحح قاضيخان في شرح
الجامع

(قوله والدخريص) قال الشيخ اسمعيل النابلسي رحمه الله هو بكسر الدال المهملة وسكون الخاء المعجمة وبالصاد المهملة قيل هو
معرب وقيل عربي وهو عند العرب البنيقة والدخرص والدخروصة لغة والجمع دخارص كما في المصباح اه (قوله لكن ترجح الاول
الخ) قال في النهر وكلام المصنف يعطي اعتبار ربع جميع الثوب قال في المبسوط وهو الاصح ثم قال وما في الكتاب أولى للمسامح ولا
شك ان ربع المصاب ليس كثيرا فضلا عن أن يكون فاحشا واضعف وجه هذا القول لم يعرج عليه في فتح القدير (قوله وفي فتح
القدير ما يقتضي التوفيق الخ) قال في النهر أقول فيه نظر بل انما فيه تقييد حسن لمحل الخلاف وذلك ان اعتبار ربع الجميع محله
ما اذا كان لابساله اما اذا لم يكن عليه الا ثوب تجوز به الصلاة اعتبر ربعه اتفاقا ومقتضى القول الثاني انه لو كان عليه ثوب كامل
فتنجس منه أقل من الربع الا انه لو اعتبر بادنى ثوب تجوز فيه الصلاة بلغ منه ربعا منع اه أقول وهو المتبادر
في بادي النظر من عبارة الفتح حيث ذكر ذلك على صورة التقييد والاستدراك على الاطلاق وعبارته هكذا ويظهر ان الاول يعني اعتبار الربع أحسن لاعتبار الربع كثيرا كالكل في مسئلة الثوب تنجس الاربعة وانكشاف ربع العضو من العورة بخلاف ما دونه فهما غير ان ذلك الثوب الذي هو عليه ان كان شاملا اعتبر ربعه وان كان أدنى ما تجوز فيه الصلاة اعتبر ربعه لانه الكثير بالنسبة الى الثوب المصاب اه وحاصل كلام النهر ان مراد المحقق التنبيه على ان محل الخلاف هو ما اذا كان لابسا للشامل لا للادنى
بل هو محل وفاق ولا يخفى بعده بعد التامل في كلام المحقق والظاهر ما قاله في البحر وقد سبقه اليه العلامة الحلبي
فقال ووفق الشيخ كمال الدين بن الهمام بين هذا وبين القول الاول بان الثوب ان كان شاملا للبدن اعتبر ربعه وان كان أدنى
ما تجوز فيه الصلاة اعتبر ربعه لانه الكثير بالنسبة الى الثوب المصاب أي لان ربع الثوب الشامل كثير بالنسبة اليه وربع
أدنى ما تجوز فيه الصلاة كثير بالنسبة اليه وان كان قليلا بالنسبة الى الشامل وهذا هو المختار اه (قوله وهو أحسن مما أجاب به
في النهاية) الا انه قال في النهر وفيه نظر لا يخفى اه وعبارة النهاية سؤالا وجوابا هكذا فان قيل التعارض انما يتحقق اذا جهل
التاريخ وقد قيل ان في حديث العرنيين دلالة التقدم لان فيه المثلة وهي منسوخة فيدل على نسخ الباقي قلت الدلالة دون العبارة
وفي عبارته تعارض فرجح جانب العبارة فيتحقق التعارض أو نقول انتساخ المثلة لا يدل على انتساخ طهارة بول ما يؤكل لحمه لانهما
حكمان مختلفان فلا يلزم من انتساخ أحدهما انتساخ الآخر كما في صوم عاشوراء وتكرار صلاة الجنازة على حمزة رضي الله تعالى

عنه على قول الشافعي رحمه الله يعرف بالتامل اه وردفي العناية كلا من الوجهين فرد الاول بقوله هو فاسد لان اشتمال القصة على المثلة يدل على ان العبارة منسوخة فلا تعارض والثاني بقوله هو أيضا فاسد لان حديث العرنيين الدال على طهارة بول ما يؤكل لحمه اما أن يكون منسوخا أولا فان كان الاول انتفى التعارض وان كان الثاني لم يثبت نجاسة بول ما يؤكل لحمه بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عنه والامر بخلافه اه أي لم تثبت النجاسة يقينا بل يثبت الشك بالتعارض (قوله والاولى اعتماد التصحيح الاول) قال في النهر ولا يخفى أنها بقولهما أنسب اذ لا وجه للتغليظ مع ثبوت الاختلاف ومافي البحر من ان رواية الكرخي ضعيفة وان رجحت فنعه ظاهر اذ لو اعتبر هذا المعنى لما ثبتت تخفيف باختلاف أصلا وقول المخالف بعد اثبات ضعف دليله ورده مؤثر في التخفيف اه ولا يخفى انه وجيه كيف وقد اعتبر الاختلاف في مذهب الغير وان لم يقل به أحد من أئمتنا أصلا (قوله وفي الفتاوى الظهيرية الخ)

ودم السمك ولعاب البغل والحمار و بول انتضح كرؤس الابر

الجامع الصغير انه نجس عند أبي حنيفة وأبي يوسف حتى لو وقع في الماء القليل أفسده وقيل لا يفسد التعذر صون الاواني عنه وصحح الشارح وجماعة رواية الهندواني فالتخفيف عنده لعموم البلوى وهي موجبة للتخفيف وأما التغليظ عندهما فاستشكله الشارح الزيلعي بان اختلاف العلماء يورث التخفيف عندهما وقد وجد فانه طاهر في رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف فكان للاجتهاد فيه مساغ اه وقد يجاب عنه بضعف رواية الطهارة كما قدمناه وان صححها بعضهم كما سيأتي فلم يعد اختلافا وصحح صاحب المبسوط رواية الكرخي وهي الطهارة عندهما وكذا صححه في الدقائق والاولى اعتماد التصحيح الاول لموافقته لما في المتون ولهذا قال شارح المنية تلميذ المحقق ابن الهمام تصحيح النجاسة أوجه ووجهه المحقق في فتح القدير بان الضرورة فيه لا تؤثر أكثر من ذلك فانه قل ان يصل الى أن يفحش فيكفي تخفيفه اه والخرء واحد الخروء مثل قرء وقروء وعن الجوهري بالضم كجند وجنود والواو بعد الراء غلط والهندواني بضم الهاء في نسخة معتبرة وفي المنظومة للنسفي بكسرها وهذه النسبة الى الهندوان بكسر الهاء حصار ببلخ يقال له باب الهندواني ينزل فيه الغلمان والجواري التي تجلب من الهندوان فلعله ولد هناك كذا في الحقائق وفي الفتاوى الظهيرية وان أصابه بول الشاة وبول الآدمي تجعل الخفيفة تبعا للغليظة اه (قوله ودم السمك ولعاب البغل والحمار وبول انتضح كرؤس الابر) أي وعفي دم السمك وما عطف عليه أما دم السمك فلانه ليس بدم على التحقيق وانما هو دم صورة لانه اذا يبس يبيض والدم يسود وأيضا الحرارة خاصية الدم والبرودة خاصية الماء فلو كان للسمك دم لم يدم سكونه في الماء أطلقه فشمل السمك الكبير اذا سال منه شئ فان ظاهر الرواية طهارة دم السمك مطلقا وعن أبي يوسف نجاسته مطلقا وانه مقدر بالكثير الفاحش وعنه نجاسة دم الكبير وما عن أبي يوسف ضعيف ذكره في المبسوط وتقدم الكلام على أنواع الدماء وأحكامها وأما لعاب البغل والحمار فقد قدمنا الكلام عليه في الاسآر وفي المجمع ويلحق بالخفيفة لعاب البغل والحمار وطهراه والظاهر من غاية البيان انه رواية عن أبي يوسف وان ظاهر الرواية عنه كقولهما وأما البول المنتضح قدر رؤس الابر فعفو عنه للضرورة وان امتلأ الثوب وعن أبي يوسف وجوب غسله أطلقه فشمل ما اذا أصابه ماء فكثر فانه لا يجب غسله أيضا وشمل بوله وبول غيره وقيد برؤس الابر لانه لو كان مثل رؤس المسلة منع وفي الكافي قيل قوله رؤس الابر يدل على ان الجانب الآخر من الابر معتبر وليس كذلك بل لا يعتبر الجانبان وبه اندفع ما في التبيين وحكى القول الاول في فتح القدير عن الهندواني قال وغيره من

أقول في القنية نصف النجاسة الخفيفة ونصف الغليظة يجمعان اه وفي القهستاني تجمع النجاسة المتفرقة فتجعل الخفيفة غليظة اذا كانت نصفا أو أقل من الغليظة كما في المنية اه أقول والظاهر ان ما في الظهيرية فيما اذا اختلطا فترجح الغليظة ولو كانت أقل كما لو اختلطت بماء أو ما في القنية والقهستاني فيما اذا كان في موضعين ولم يبلغ كل منهما بانفراده القدر المانع فاذا بلغ نصف القدر المانع من الغليظة ونصفه من الخفيفة منع ترجيحا للغليظة وكذا اذا زادت الغليظة بخلاف ما اذا كانت الخفيفة أكثر هذا ما ظهر لي (قوله وفي المجمع الى قوله وطهراه) أي أبو حنيفة ومحمد رحمهم الله (قوله قدر رؤس الابر) قيده العلامة الحلبي بما لا يدركه الطرف ثم قال والتقييد به ذكره المعلى في النوادر عن أبي يوسف قال اذا انتضح من البول شئ يرى أثره لا بد من غسله وان لم يغسل حتى صلى وهو بحال لو جمع كان أكثر من قدر الدرهم أعاد الصلاة اه قال واذا صرح بعض الائمة بقيد لم يرد عن غيره منهم تصريح بخلافه يجب ان يعتبر سيما والموضع احتياط ولا حرج في التحرز عن مثله بخلاف ما لا يرى كما في أثر أرجل الذباب فان في التحرز عنه حرجا ظاهرا اه وكذا نقله القهستاني

عن الكرماني لكن قال بعده وفي التمرتاشي ان استبان أثره على الثوب بان تدركه العين أو على الماء بان ينفرج أو يتحرك فلا عبرة به وعن الشيخين انه معتبر (قوله لا يعتبر الجانبان) كذا في النسخ بالالف والصواب الجانبين بالياء كما هو في فتح القدير (قوله مالم يظهر لون النجاسة أو يعلم انه البول) قال في مختارات النوازل وان كان الماء راكدا يفسده اه فاذكره هنا مقيد بالجاري لكن ذكر في المنية اختلافا في هذه المسئلة ونقل التفصيل عن الخانية والتجنيس مطلقا عن أبي بكر بن الفضل وعكسه عن أبي الليث واختاره شارحها وعلله بان الرشاش المتصاعد من صدم شئ للماء انما هو من أجزاء الماء لا من أجزاء الشئ الصادم فيحكم بالغالب مالم يظهر خلافه وللقاعدة المطردة ان اليقين لا يزول بالشك (قوله وما ترشش الى قوله نجسة) مبني على ما أطلقه محمد في الاصل من ان غسالة الميت نجسة قال في السراج والاصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة يصير الماء مستعملا ولا يكون نجسا الا أن محمدا انما أطلق ذلك لان بدن الميت

لا يخلو عن نجاسة غالبا كذا في الفتاوى اه (قوله وردغة) قال في القاموس محركة وتسكن الماء والطين والوحل الشديد (قول المصنف يطهر بزوال عينه الخ) ويطهر البدن بغسله والثوب بغسله ثلاثا بماء طاهرة وعصره في كل مرة ٣ وكذا تطهيره في الاجانة والمياه الثلاثة

المشايخ لا يعتبر الجانبان دفعا للحرج وأشار الى ما قالوا لو ألقى عذرة أو بولا في ماء فانتضح عليه ماء من وقعها لا ينجس مالم يظهر لون النجاسة أو يعلم انه البول وما ترشش على الغاسل من غسالة الميت مما لا يمكنه الامتناع عنه مادام في علاجه لا ينجسه لعموم البلوى بخلاف الغسلات الثلاث اذا استنقعت في موضع فاصابت شيأ نجسته كذا في فتح القدير فالبول في المختصر قيد احترازي وقد قدمنا التصحيح في غسالة الميت قريبا وقد أطلق المصنف رحمه الله العفو على الكل مع ان هذه الثلاثة طاهرة فتعقبه الشارح الزيلعي لان العفو يقتضي النجاسة وقد يجاب بان هذه ذكرت بطريق الاستطراد والتبعية ولا لبس لتصريحه في الكافي بالطهارة أو لانه لم يقع الاتفاق على طهارتها كما قدمناه وانتضح بمعنى ترشش وفي القنية والبول الذي يصيب الثوب مثل رؤس الابر اذا اتصل وانبسط وزاد على قدر الدرهم ينبغي أن يكون كالدهن النجس اذا انبسط أبوال البراغيث لا تمنع جواز الصلاة يمشي في السوق فتبتل قدماه بما رش به السوق فصلى لم يجزه لان النجاسة غالبة في اسواقنا وقيل يجزئه وعن أبي نصر الدبوسي طين الشارع ومواطئ الكلاب فيه طاهر وكذا الطين المسرقن وردغة طريق فيه نجاسة طاهرة الا اذا رأى عين النجاسة قال رحمه الله وهو الصحيح من حيث الرواية وقريب من حيث المنصوص عن أصحابنا اه (قوله والنجس المرئي يطهر بزوال عينه الا ما يشق) أي يطهر محله بزوال عينه لان تنجس المحل باعتبار العين فيزول بزوالها والمراد بالمرئي ما يكون مرئيا بعد الجفاف كالدم والعذرة وما ليس بمرئي هو ما لا يكون مرئيا بعد الجفاف كالبول كذا في غاية البيان وهو معنى ما فرق به في الذخيرة بان المرئية هي التي لها جرم وغير المرئية هي التي لا جرم لها وأطلقه فشمل ما اذا زالت العين بمرة واحدة فانه يكتفي بها وهذا هو الظاهر وفيه اختلاف المشايخ وأفاد أنها لو لم تزل بالثلاث فانه يزيد عليها الى أن تزول العين وانما قال يطهر بزوال عينه ولم يقل بغسله ليشمل ما يطهر من غير غسل مما قدمه من طهارة الخف بالدلك والمني بالفرك والسيف بالمسح والارض باليبس ففي

هذا

والنجس المرئي يطهر بزوال عينه الا ما يشق

نجسة وقيل في النجاسة المرئية يكتفى بزوالها بمرة واعلم ان النجاسة المرئية على قسمين مرئية كالعذرة والدم وغير مرئية كالبول فاما المرئية فطهارة محلها زوال عينها لان تنجس المحل باعتبار العين فيزول بزوالها ولو بمرة كما جزم به في الكنز واعتمده الزيلعي وقيل لا يطهر مالم يغسله ثلاثا بعد زوال العين لانه بعد زوال العين التحق بنجاسة غير مرئية غسلت مرة اه قال في الخلاصة انه خلاف ظاهر الرواية وهذا هو الذي اعتمده المصنف كما تعطيه عبارته لانه حكى ما جزم به صاحب الكنز وغيره بصيغة قيل وأما غير المرئية فطهارة محلها غسلها ثلاثا والعصر كل مرة والمعتبر فيه غلبة الظن وانما قدروه بالثلاث لان غلبة الظن تحصل عندها غالبا وفي شرح الدرر شرط المبالغة في المرة الثالثة بحيث لو عصره بقدر طاقته لا يسيل منه الماء ولو لم يبالغ فيه صيانة للثوب لا يطهر اه ومثله في شرح المجمع ناقلا عن الخانية وقوله ٣ وكذا تطهيره في الاجانة يحتمل ان يكون الضمير في تطهيره راجعا الى الثوب وهذا متفق عليه بين الامامين ويحتمل ان يعود الى المتنجس المفهوم من السياق الشامل للبدن والثوب أو للبدن ويكون المصنف اعتمد في ذلك قول محمد والامام معه كما في التقريب والبدائع خلافا للامام الثاني فانه يشترط الصب لطهارة العضو فلو غسل العضو في ثلاث اجانات بكسر الهمزة وتشديد الجيم جمع اجانة أي ظروف أو في اجانة واحدة بتجديد الماء لا يطهر عنده بخلاف الثوب لجريان العادة بغسل الثياب في

هذا كله لا يحتاج الى الغسل بل يكفي في ذلك زوال العين من غير غسل كذا في السراج الوهاج والمراد بقوله الا ما شق استثناء ما شق ازالته من أثر النجاسة لا من عينها ولهذا قال في النهاية ثم الذي وقع منه الاستثناء غير مذكور لفظا لان استثناء الاثر من العين لا يصح لانه ليس من جنسه فكان تقديره فطهارته زوال عينه وأثره الا أن يبقى من أثره وحذف المستثنى منه في المثبت جائز اذا استقام المعنى كقولك قرأت الا يوم كذا اه وفي العناية انه استثناء العرض من العين فيكون منقطعا اه فقد أفاد صحته من غير هذا التقدير لان الاستثناء المنقطع صحيح عند أهل العربية كالمتصل ومنهم من رجعه الى المتصل بالتقدير ولعل صاحب النهاية مائل اليه والمراد بالاثر اللون والريح فان شق ازالتهما سقطت وتفسير المشقة أن يحتاج في ازالته الى استعمال غير الماء كالصابون والاشنان أو الماء المغلي بالنار كذا في السراج وظاهر ما في غاية البيان انه يعفى عن الرائحة بعد زوال العين مطلقا وأما اللون فان شق ازالته يعفى أيضا والا فلا وفي فتح القدير وقد يشكل على الحكم المذكور وهو ان بقاء الاثر الشاق لا يضر ما في التجنيس حب فيه خمر غسل ثلاثا يطهر اذا لم يبق فيه رائحة الخمر لانه لم يبق فيه أثرها فان بقيت رائحتها لا يجوز ان يجعل فيه من المائعات سوى الخل لانه بجعله فيه يطهر وان لم يغسل لان ما فيه من الخمر يتخلل بالخل الا أن آخر كلامه أفاد ان بقاء رائحتها فيه بقيام بعض أجزائها وعلى هذا قد يقال في كل ما فيه رائحة كذلك وفي الخلاصة الكوز اذا كان فيه خمر تطهيره ان يجعل فيه الماء ثلاث مرات كل مرة ساعة وان كان جديدا عند أبي يوسف يطهر وعند محمد لا يطهر أبدا اه من غير تفصيل بين بقاء الرائحة أولا والتفصيل أحوط اه ما في فتح القدير وفي فتاوى قاضيخان المرأة اذا اختضبت بحناء نجس فغسلت ذلك الموضع ثلاثا بماء طاهر يطهر لانها أتت بما في وسعها وينبغي أن لا يكون طاهرا ما دام يخرج منه الماء الملون بلون الحناء اه وظاهره ان المذهب الطهارة وان لم ينقطع اللون وظاهر ما في فتح القدير ان ما ذكره بصيغة ينبغي هو المذهب فانه قال قالوا ولو صبغ ثوبه أو يده بصبغ أو حناء نجسين فغسل الى ان صفا الماء يطهر مع قيام اللون وقيل يغسل بعد ذلك ثلاثا اه وفي المجتبى غسل يديه من دهن نجس طهرت ولا يضر أثر الدهن على الاصح تنجس العسل يلقى في قدر ويصب عليه الماء ويغلى حتى يعود الى مقداره الاول هكذا ثلاثا قالوا وعلى هذا الدبس اه وأطلق الاثر الشاق فشمل ما اذا كان كثيرا فانه معفو عنه كما في الكافي

(قوله وغيره بالغسل ثلاثا وبالعصر في كل مرة) أي غير المرئي من النجاسة يطهر بثلاث غسلات وبالعصر في كل مرة لان التكرار لا بد منه للاستخراج ولا يقطع بزواله فاعتبر غالب الظن كما في أمر القبلة وانما قدروا بالثلاث لان غالب الظن يحصل عنده فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا ويتأيد ذلك بحديث المستيقظ من منامه حيث شرط الغسل ثلاثا عند توهم النجاسة فعند التحقق أولى ولم يشترط الزيادة في المتحقق لان الثلاث لو لم تكن لازالة النجاسة حقيقة لم تكن رافعة للتوهم ضرورة كذا في الهداية والكافي وفي غاية البيان ان التقدير بالثلاث ظاهر الرواية وظاهره انه لو غلب على ظنه زوالها بمرة أو مرتين لا يكفي وظاهر ما في البداية أولا انه يكفي لانه اعتبر غلبة الظن وآخره انه لا بد من الزيادة على الواحدة حيث قال لان التكرار لا بد منه للاستخراج والمفتى به اعتبار غلبة الظن من غير تقدير بعدد كما صرح به في منية المصلي وصرح الامام الكرخي في مختصره بانه لو غلب

وغيره بالغسل ثلاثا وبالعصر في كل مرة

الاجانات ولو لم يطهر لضاق على الناس والعضو ليس كذلك فيشترط فيه الصب وألحقه محمد بالثوب فاذا غسل طهر العضو والثوب ويخرجان من الاجانة الثالثة طاهرين وما بعد ذلك طاهر وطهور في الثوب وطاهر غير طهور في العضو لعدم ملاقاة النجاسة وعدم التقرب في الثوب ولاقامة القربة في العضو من شرح الغزي على زاد الفقير لابن الهمام (قوله وقد يشكل على الحكم المذكور الخ) أقول الظاهر والله تعالى أعلم ان ما في التجنيس مبني على التفرقة بين ما ينعصر وبين ما لا ينعصر حيث لا يغتفر في الثاني بقاء الاثر وان كان يشق كما سيأتي وعليه فلا اشكال (قوله أفاد ان بقاء رائحتها فيه بقيام بعض أجزائها) هذا يفيد ان استثناء الاثر من العين في كلام المصنف استثناء متصل وعليه فلا حاجة الى ما تكلفوا به تامل (قوله وظاهر ما في فتح القدير الخ) قال في النهر عبارة الخانية تؤذن بان ما جزم به في فتح القدير بحث لقاضيخان وان المذهب الاول اه ولكن يبعده تعبير صاحب الفتح بقوله قالوا فليتامل (قوله تنجس العسل الخ) لم يذكر مقدار ما يصب عليه من الماء وظاهره عدم التقدير لكن في القهستاني ما نصه وجدت بخط بعض الثقات من أهل الافتاء ان المنوين كافيان لعشرة أمناء لان في بعض الروايات قدرا من الماء وهذا كله عند الشيخين وأما عنده فلا يطهر ابدا اه

على ظنه انها قد زالت بعرة أجزأه واختاره الامام الاسبيجابي وذكر في البدائع ان التقدير بالثلاث ليس بلازم بل هو مفوض الى رأيه وفي السراج اعتبار غلبة الظن مختار العراقيين والتقدير بالثلاث مختار البخاريين والظاهر الاول ان لم يكن موسوسا وان كان موسوسا فالثاني اه واشتراط العصر في كل مرة هو ظاهر الرواية لانه هو المستخرج كذا في الهداية وفي غير رواية الاصول يكتفي بالعصر مرة واحدة وهو أرفق وعن أبي يوسف العصر ليس بشرط كذا في الكافي ثم اشتراط العصر فيما ينعصر انما هو فيما اذا غسل الثوب في الاجانة أما اذا غمس الثوب في ماء جار حتى جرى عليه الماء طهر وكذا اما لا ينعصر ولا يشترط العصر فيما لا ينعصر ولا التجفيف فيما لا ينعصر ولا يشترط تكرار الغمس وكذا الاناء النجس اذا جعله في النهر وملأه وخرج منه طهر ولو تنجست يده بسمن نجس فغمسها في الماء الجاري وجرى عليها طهرت ولا يضره بقاء أثر الدهن لانه طاهر في نفسه وانما ينجس بمجاورة النجاسة بخلاف ما اذا كان الدهن ودك ميتة فانه يجب عليه ازالة أثره وأما حكم الغدير فان غمس الثوب به فانه يطهر وان لم ينعصر وهو المختار وأما حكم الصب فانه اذا صب الماء على الثوب النجس ان أكثر الصب بحيث يخرج ما أصاب الثوب من الماء وخلفه غيره ثلاثا فقد طهر لان الجريان بمنزلة التكرار والعصر والمعتبر غلبة الظن هو الصحيح وعن أبي يوسف ان كانت النجاسة رطبة لا يشترط العصر وان كانت يابسة فلا بد منه وهذا هو المختار كذا في السراج الوهاج وفي التبيين والمعتبر ظن الغاسل الا أن يكون الغاسل صغيرا أو مجنونا فيعتبر ظن المستعمل لانه هو المحتاج اليه اه وتعتبر قوة كل عاصر دون غيره خصوصا على قول أبي حنيفة ان قدرة الغير غير معتبرة وعليه الفتوى فلو كانت قوته أكثر من ذلك الا انه لم يبالغ في العصر صيانة لثوبه عن التمزق لرقته قال بعضهم لا يطهر وقال بعضهم يطهر لمكان الضرورة وهو الاظهر كذا في السراج الوهاج لكن اختار قاضيخان في فتاواه عدم الطهارة وفي فتح القدير ان اشتراط العصر فيما ينعصر مخصوص منه ما قال أبو يوسف في ازار الحمام اذا صب عليه ماء كثير وهو عليه يطهر بلا عصر حتى ذكر الحلواني لو كانت النجاسة دما أو بولا وصب عليه الماء كفاه على قياس قول أبي يوسف في ازار الحمام لكن لا يخفى ان ذلك لضرورة ستر العورة فلا يلحق به غيره وتترك الروايات الظاهرة فيه وقالوا في البساط النجس اذا جعل في نهر ليلة طهر وفي انه اذا لم يتهيأ له عصر الكرباس طهر كالبساط اه ولا يخفى ان الازار المذكور ان كان متنجسا فقد جعلوا الصب الكثير بحيث يخرج ما أصاب الثوب من الماء ويخلفه غيره ثلاثا قائما مقام العصر كما قدمناه عن السراج فحينئذ لا فرق بين ازار الحمام وغيره وليس الاكتفاء به في الازار لاجل ضرورة الستر كما فهمه المحقق بل لما ذكرناه وظاهر ما في فتاوى قاضيخان ان الازار ليس متنجسا وانما أصابه ماء الاغتسال من الجنابة فعلى رواية نجاسة الماء المستعمل طاهر وعليه بني هذا الفرع وأما على طهارته فلا حاجة الى غسله أصلا كما لا يخفى والتقدير بالليلة في مسئلة البساط لقطع الوسوسة والا فالمذكور في المحيط قالوا البساط اذا تنجس فاجرى عليه الماء الى أن يتوهم زوالها طهر لان اجراء الماء يقوم مقام العصر اه ولم يقيده بالليلة (قوله وبتثليث الجفاف فيما لا ينعصر) أي ما لا ينعصر فطهارته غسله ثلاثا وتجفيفه في كل مرة لان للتجفيف أثرا في استخراج النجاسة وهو أن يتركه حتى ينقطع التقاطر ولا يشترط فيه اليبس أطلقه فشمل ما تداخله أجزاء النجاسة أولا أما الثاني فيغسل ويجفف في كل مرة كالجلد والخف والمكعب والجرموق والخزف والآجر والخشب الجديد وأما القديم فيطهر بالغسل

النوازل وعليه الفتوى (قوله وأما حكم الغدير الخ) عبارة السراج وأما حكم الغدير فان غمس الثوب فيه ثلاثا وقلنا بقول البلخيين وهو المختار فقد روى عن أبي حفص الكبير انه يطهر وان لم يعصر وقال بعضهم يشترط العصر في كل مرة وعن أبي نصر الصفار يكفيه العصر مرة واحدة اه فأفاد انه عند البلخيين يغمس ثلاثا وان قولهم هو المختار لكنهم اختلفوا

و بتثليث الجفاف فيما لا ينعصر

فيما بينهم في العصر على ثلاثة أقوال لا يشترط أصلا يشترط في كل مرة يشترط في مرة واحدة (قوله وتعتبر قوة كل عاصر الخ) قال في فتح القدير حتى اذا انقطع تقاطره بعصره ثم قطر بعصر رجل آخر أقوى منه يحكم بطهارته اه أى يحكم بطهارته بالنسبة الى صاحبه ولا يطهر بالنسبة الى الشخص الاقوى كما ذكره البرهان الحلبي قال لان كل أحد مكلف بقدرته ووسعه ولا يكلف أحد أن يطلب من هو أقوى منه ليعصر ثوبه عند غسله (قوله ولا يخفى الخ) أقره على هذا البحث أخوه في النهر وكذلك الشيخ اسمعيل في شرح الدرر (قوله والخزف والآجر والخشب الجديد) أقول لم يذكر هذه الثلاثة صاحب الفتح في هذا القسم بل ذكر ثلاثا

ثلاثا دفعة واحدة وان لم يجف كذا ذكروه وفي فتح القدير وينبغي تقييد الخزفة بما اذا تنجست وهي رطبة أما لو تركت بعد الاستعمال حتى جفت فانها كالجديدة لانه يشاهد اجتذابها حتى يظهر من ظاهرها اه وذكر الامام الاسبيجابي وان كان ذلك الشئ الذي أصابه النجاسة صلبا كالحجر والآجر والخشب والاواني فانه يغسل مقدار ما يقع في أكبر رأيه انه قد طهر ولا توقيت فيه وانما حكم بطهارته اذا كان لا يوجد بعد ذلك طعم النجاسة ولا رائحتها ولا لونها فاذا وجد منها أحد هذه الاشياء الثلاثة فلا يحكم بطهارتها سواء كانت الآنية من الخزف أو من غيره جديدا كان أو غير جديد وعزاه صاحب المحيط الى أكثر المشايخ وهو باطلاقه يفيد ان الاثر فيه غير مغتفر وان كان يشق زواله بخلاف ما ذكروا في الثوب ونحوه والتفرقة بينهما في هذه لا تعرى عن شئ ولعل وجه ذلك ان بقاء الاثر هنا دال على قيام شئ من العين بخلاف الثوب ونحوه لجواز أن يكون الاكتساب فيه بسبب المجاورة واستمرت قائمة بعد اضمحلال العين منه كذا في شرح المنية ويدل للتفرقة ما في الفتاوى الظهيرية وان بقي أثر الخمر يجعل فيه الخل حتى لا يبقى أثرها فيطهر اه وفي الحاوي القدسي والاواني ثلاثة أنواع خزف وخشب وحديد ونحوها وتطهيرها على أربعة أوجه حرق ونحت ومسح وغسل فان كان الاناء من خزف أو حجر وكان جديدا ودخلت النجاسة في أجزائه يحرق وان كان عتيقا يغسل وان كان من خشب وكان جديدا ينحت وان كان عتيقا يغسل وان كان من حديد أو صفر أو زجاج رصاص وكان صقيلا يمسح وان كان خشنا يغسل اه وفي الذخيرة وحكي عن الفقيه أبي اسحق الحافظ انه اذا أصابت النجاسة البدن يطهر بالغسل ثلاث مرات متواليات لان العصر متعذر فقام التوالي في الغسل مقام العصر وفي شرح المنية والاظهر ان كلا من التوالي والترك ليس بشرط في البدن وما يجري مجراه بعد التفريع على اشتراط الثلاث في ذلك وقد صرح به في النوازل وفي الذخيرة ما يوافقه وأما على ان الاعتبار بغلبة الظن فعدم اشتراط كل منهما أظهر اه وفي عمدة الفتاوى نجاسة يابسة على الحصير تفرك وفي الرطبة يجري عليها الماء ثلاثا والاجراء كالعصر وفي فتاوى قاضيخان البردي اذا تنجس ان كانت النجاسة رطبة تغسل بالماء ثلاثا ويقوم الحصير حتى يخرج الماء من انقابه وان كانت النجاسة قد يبست في الحصير تدلك حتى تلين النجاسة فتزول بالماء ولو كان الحصير من القصب ذكرنا انه يغسل ثلاثا فيطهر اه وحمله في فتح القدير على الحصير الصقيلة كاكثر حصر مصر اما الجديدة المتخذة مما يتشرب فسياتي وفي المجتبى معزيا الى صلاة البقالي ان الحصير تطهر بالمسح كالمرآة والحجر وأما الاول أعني ما يتداخله أجزاء النجاسة فلا يطهر عند محمد أبدا ويطهر عند أبي يوسف كالخزفة الجديدة والخشبة الجديدة والبردي والجلد دبغ بنجس والحنطة انتفخت من النجاسة فعند أبي حنيفة وأبي يوسف تغسل ثلاثا وتجفف في كل مرة على ما ذكرنا وقيل في الاخيرة فقط والسكين المموهة بماء نجس تموه ثلاثا بطاهر واللحم وقع في مرقة نجاسة حال الغليان يغلى ثلاثا فيطهر وقيل لا يطهر وفي غير حالة الغليان يغسل ثلاثا كذا في الظهيرية والمرقة لا خير فيها الا أن تكون تلك النجاسة خمرا فانه اذا صب فيها خل حتى صارت كالخل حامضة طهرت وفي التجنيس طبخت الحنطة في الخمر قال أبو يوسف تطبخ بالماء ثلاثا وتجفف كل مرة وكذا اللحم وقال أبو حنيفة اذا طبخت بالخمر لا تطهر أبدا وبه يفتى اه والكل عند محمد لا يطهر أبدا وفي الظهيرية ولو صبت الخمر في قدر فيها لحم ان كان قبل الغليان يطهر اللحم بالغسل ثلاثا وان كان بعد الغليان لا يطهر وقيل

مقيدا بالقديم وجعل حكمه كالخزفة القديمة فتأمل (قوله والسكين المموهة الخ) قال في المنية ولو موه الحديد النجس بالماء النجس ثم موه بالماء الطاهر ثلاث مرات فيطهر قال البرهان الحلبي عند أبي يوسف خلافا لمحمد فان عنده لا يطهر أبدا بناء على ما تقدم وانما تظهر ثمرة ذلك في الحمل في الصلاة أما في حق الاستعمال وغيره فانه لو غسل بعد التمويه بالنجس ثلاثا ولو ولا ثم قطع به بطيخ أو غيره لا ينجس المقطوع وكذا لو وقع في ماء قليل أو غيره لا ينجسه كما في الخضاب ونحوه على ما مر أما لو صلى معه فان كان قبل التمويه ثلاثا بالطاهر لا تجوز صلاته بالاتفاق وان كان بعده جاز عند أبي يوسف فالغسل يطهر ظاهره اجماعا والتمويه يطهر باطنه أيضا عند أبي يوسف وعليه الفتوى بل لو قيل يكفي التمويه مرة لكان له وجه لان النار تزيل أجزاء النجاسة بالكلية ثم يخلفها الماء الطاهر ولكن التكرار يزيل الشبهة عن أصل (قوله ولو صب الخمر في قدر فيها لحم الخ) قال الخير الرملي يفهم منه ومما تقدم واللحم وقع في مرقة نجسة الخ ان الحكم يختلف بينما اذا طبخ بخمر وبينما اذا وقع في مرقة نجسة فتامل ذلك

يغلى ثلاث مرات كل مرة بماء طاهر و يجفف فى كل مرة وتجفيفه بالتبريد الخبز الذى عجن بالخمر لا يطهر بالغسل ولو صب فيه الخل وذهب أثرها يطهر الدهن النجس يطهر بالغسل ثلاثا وحيلته ان يصب الماء عليه فيعلو الدهن هكذا يفعل ثلاث مرات امرأة تطبخ مرقة فجاء زوجها سكران وصب الخمر فيها فصبت المرأة فيها خلا ان صارت المرقة كالخل فى الحموضة طهرت دجاجة شويت وخرج من بطنها شئ من الحبوب يتنجس موضع الحبوب وتطهيره ان يطبخ و يبرد فى كل مرة ثلاث مرات بالماء الطاهر وكذلك البعر اذا وجد فى حمل مشوى اه مافى الظهيرية وفى فتح القدير ولو ألقيت دجاجة حال الغليان فى الماء قبل ان يشق بطنها لتنتف أو كرش قبل الغسل لا يطهر أبدا لكن على قول أبى يوسف يجب أن يطهر على قانون ماتقدم فى اللحم قلت وهو سبحانه أعلم هو معلل بتشربهما النجاسة المتخللة بواسطة الغليان وعلى هذا اشتهر ان اللحم السميط بمصر نجس لا يطهر لكن العلة المذكورة لا تثبت حتى يصل الماء الى حد الغليان و يمكث فيه اللحم بعد ذلك زمانا يقع فى مثله التشرب والدخول فى باطن اللحم وكل من الامرين غير متحقق فى السميط الواقع حيث لا يصل الماء الى حد الغليان ولا يترك فيه الا مقدار ماتصل الحرارة الى سطح الجلد فتنحل مسام السطح من الصوف بل ذلك الترك يمنع من وجوده انقلاع الشعر فالاولى فى السميط أن يطهر بالغسل ثلاثا لتنجس سطح الجلد بذلك الماء فانهم لا يحترسون فيه من المتنجس وقد قال شرف الائمة بهذا فى الدجاجة والكرش والسميط مثلهما اه واعلم ان صاحب المحيط فصل فيما لا ينعصر بين مالا يتشرب فيه النجس وما يتشرب فالاول يطهر بالغسل ثلاثا من غير تجفيف والثانى يحتاج الى التجفيف و بهذا علم ان المتن ليس على عمومه كما لا يخفى وفيه أيضا والمياه الثلاث نجسة متفاوتة فالاول اذا أصاب شيأ يطهر بالثلاث والثانى بالمثنى والثالث بالواحد و يكون حكمه فى الثوب الثانى مثل حكمه فى الاول واذا استنجى بالماء ثلاثا كان نجسا وان استعمل الماء بعد الانقاء صار مستعملا (قوله وسن الاستنجاء بنحو حجر منق) ذكره هنا ولم يذكره فى سنن الوضوء لان الاستنجاء ازالة النجاسة العينية وهو ازالة ماعلى السبيل من النجاسة وفى المغرب الاستنجاء مسح موضع النجو وهو مايخرج من البطن أوغسله و يجوز أن تكون السين للطلب أى طلب النجو ليزيله وقد علم من تعريفه ان الاستنجاء لا يسن الا من حدث خارج من أحد السبيلين غير الريح لان بخروج الريح لا يكون على السبيل شئ فلا يسن منه بل هو بدعة كما فى المجتبى ولا من النوم والفصد اليه أشار فى شرح الوقاية لكن يرد عليه الحصى الخارج من أحد السبيلين فانه يدخل تحت ضابطه والحال انه لا يسن الاستنجاء له صرح به فى السراج الوهاج وأفاد ان الاستنجاء لا يكون الا سنة وصرح فى النهاية بانه سنة مؤكدة فلا يكون فرضا وعلى هذا فماذكر فى السراج الوهاج من ان الاستنجاء خمسة أنواع أربعة فريضة وواحد سنة فالاول من الحيض والنفاس والجنابة واذا تجاوزت النجاسة مخرجها وواحد سنة وهو ما اذا كانت النجاسة مقدار المخرج فتسامح فان الثلاثة الاول من باب ازالة الحدث ان لم يكن شئ على المخرج وان كان شئ فهو من باب ازالة النجاسة الحقيقية من البدن غير السبيلين فلا يكون من باب الاستنجاء وان كان على أحد السبيلين شئ فهى سنة لا فرض و اما الرابع فهو من باب ازالة النجاسة عن البدن وقد علمت انه ليس من باب الاستنجاء فلم يبق الا القسم المسنون وأشار بقوله منق الى ان المقصود هو الانقاء والى انه لا حاجة الى التقييد بكيفية من المذكورة فى الكتب نحو اقباله بالحجر فى الشتاء وادباره به فى الصيف لاسترخاء الخصيتين فيه لا فى الشتاء وفى المجتبى المقصود الانقاء فيختار ماهو الابلغ والاسلم عن زيادة التلويث

الظن بخروجها الا بالثلاث وفى الثانى يغلب بالمثنى وفى الثالث بالواحد تامل اه وهكذا لا تطهر الاجانة الاولى الا بالغسل ثلاثا والاجانة الثانية بمرتين والاجانة الثالثة بمرة كذا فى القنية برمز صلاة البقالى معبرا بالطست مكان الاجانة لكن فيها أيضا برمز شهاب

وسن الاستنجاء بنحو حجر منق

الائمة الامامى غسل الثوب النجس فى الطست فانه يغسل الطست ثلاثا فى كل مرة بعد عصر الثوب وفيها أيضا قال عبد الرحيم الختنى ظاهر ما أشار اليه فى الجامع انه لا يحتاج الى غسل الاجانة كالرشا والدلو فى نزح البئر اه (قوله لكن يرد عليه الحصى الخ) لا يخفى عليك دفعه اذ قول السراج لا يسن الاستنجاء له لكونه لا يخرج معها شئ يزال فلم يدخل تحت ضابطه ولو كان معها شئ فالاستنجاء للنجاسة لا لها فلا ورود على كل ولذا قال فى النهر وقع فى البحر هنا وهم فاجتنبه اه نعم يرد على تعريف المغرب (قوله وان كان شئ الخ) أى وان كان شئ على المخرج وقوله فهو من باب ازالة النجاسة الحقيقية معنى ولهذا فلو قال وان كان شئ فهى

اه فالاولى أن يقعد مسترخيا كل الاسترخاء الأ أن يكون صائما وكان الاستنجاء بالماء ولا يتنفس اذا كان صائما و يحترز من دخول الاصبع المبتلة كل ذلك يفسد الصوم وفي كتاب الصوم من الخلاصة انما يفسد اذا وصل الى موضع الحقنة وقلما يكون ذلك اه وللمخافة ينبغي أن ينشف المحل قبل أن يقوم و يستحب لغير الصائم أيضا حفظ الثوب من الماء المستعمل و يغسل يديه قبل الاستنجاء و بعده و ينبغي أن يخطو قبله خطوات والمقصود ان يستبرئ وفي المبتغى والاستبراء واجب ولو عرض له الشيطان كثيرا لا يلتفت اليه بل ينضح فرجه بماء أو سراويله حتى اذا شك حمل البلل على ذلك النضح مالم يتيقن خلافه و بالماء البارد في الشتاء أفضل بعد تحقق الازالة به ولا يدخل الاصبع قيل يورث الباسور والمرأة كالرجل تغسل ماظهر منها ولو غسلت المرأة براحتها كفاها كذا في فتح القدير ولا تدخل المرأة أصبعها في قبلها للاستنجاء كما في الخانية وأراد المصنف بالسنة السنة المؤكدة كما هو مذكور في الاصل ولو تركه صحت صلاته قال في الخلاصة بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعلماؤنا فصلوا بين النجاسة التي على موضع الحدث والتي على غيره في غير موضع الحدث اذا تركها يكره وفي موضعه اذا تركها لا يكره وما عن أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخل الخلاء فاحمل أنا وغلام نحوي اداوة من ماء وعنزة فيستنجي بالماء متفق عليه ظاهر في المواظبة بالماء ومقتضاه كراهة تركه كذا في فتح القدير وهو مبني على ان صيغة كان يفعل مفيدة للتكرار وفيه خلاف بين الاصوليين والمختار الذي عليه الاكثرون والمحققون من الاصوليين ان لفظة كان لا يلزم منها الدوام ولا التكرار وانما هي فعل ماض تدل على وقوعه فان دل دليل على التكرار عمل به والا فلا تقتضيه بوضعها وقد قالت عائشة رضي الله عنها كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لحله قبل أن يطوف ومعلوم انه صلى الله عليه وسلم لم يحج بعد ان صحبته عائشة الا حجة واحدة وهي حجة الوداع فاستعملت كان في مرة واحدة ولا يقال لعلها طيبته في احرامه لان المعتمر لا يحل له التطيب قبل الطواف بالاجماع فثبت انها استعملت كان في مرة واحدة كما قال الاصوليون ذكره النووي في شرح مسلم من باب الوتر واختاره المحقق في التحرير فانه اختار ان افادتها للتكرار من جهة الاستعمال لا من جهة الوضع لكن الاستعمال مختلف كما رأيت وقد علم مما ذكرنا ان التقييد بالانقاء انما هو لحصول السنة حتى لو لم ينق فان السنة قد فاتت لانه قيد للجواز وأطلق الخارج ولم يقيده بكونه معتادا ليفيد ان غير المعتاد اذا أصاب المحل كالدم يطهر بالحجارة على الصحيح سواء كان خارجا منه أولا وليفيد انه لا فرق بين أن يكون الغائط رطبا أو لم يقم من موضعه أو قام من موضعه أو جف الغائط فان الحجر كاف فيه وفي الثاني خلاف ذكره في السراج الوهاج وأراد بنحو الحجر ما كان عينا طاهرة مزيلة لا قيمة له كالمدر والتراب والعود والخرقة والقطن والجلد الممتهن فخرج الزجاج والثلج والآجر والخزف والفحم (قوله وماسن فيه عدد) أي في الاستنجاء لما قدمناه من ان المقصود انما هو الانقاء وشرط الشافعي الثلاث مبني على ان الاستنجاء فرض ولا نقول به وذكر الثلاث في بعض الاحاديث خرج مخرج العادة لان الغالب حصول الانقاء بها أو يحمل على الاستحباب بدليل انه لو استنجى بحجر له ثلاثة أحرف جاز عندهم و بدليل انه لما أتى له عليه الصلاة والسلام بحجرين ...نا وتعقبه شيخ الاسلام ابن حجر في فتح الباري ...د القاء الروثة وبانه ورد في بعض الروايات ...ن المراد نفي السنة المؤكدة والا فقد صرحوا

سنة لا فرض وحذف مابينهما لكان صوابا (قوله فانه اختار الخ) لا يخفى عليك انها حيث أفادت التكرار من جهة الاستعمال صح قوله في الفتح انه ظاهر في المواظبة وعدم استلزامها التكرار من جهة الوضع لا ينافي ذلك (قوله وفي الثاني خلاف الخ) أي في قوله وليفيد الخ ونص عبارة السراج وقيل أيضا انما يجزئ فيه الحجر اذا كان الغائط رطبا لم يجف ولم يقم من موضعه أما اذا قام من موضعه أو جف الغائط فلا يجزئه الا الماء لان بقيامه قبل ان يستنجي بالحجر يزول الغائط عن موضعه و يتجاوز مخرجه وبجفافه لا يزيله الحجر فوجب الماء فيه اه

وماسن فيه عدد

بالاستحباب كما قدمناه (قوله وغسله بالماء أحب) أى غسل المحل بالماء أفضل لانه قالع للنجاسة والحجر مخفف لها فكان الماء أولى كذا ذكره الشارح الزيلعى وهو ظاهر فى ان المحل لم يطهر بالحجر ويتفرع عليه انه يتنجس السبيل باصابة الماء وفيه الخلاف المعروف فى مسئلة الارض اذا جفت بعد التنجس ثم أصابها ماء وكذا فى نظائرها وقد اختاروا فى الجميع عدم عود النجاسة كما قدمناه عنهم فليكن كذلك هنا ويدل على ذلك من السنة ما رواه الدارقطنى وصححه عن أبى هريرة انه صلى الله عليه وسلم نهى ان يستنجى بروث أو عظم وقال انهما لا يطهران فعلم ان ما أطلق الاستنجاء به يطهر اذ لو لم يطهر لم يطلق الاستنجاء به بحكم هذه العلة وفى فتح القدير وأجمع المتأخرون انه لا ينجس بالعرق حتى لو سال العرق منه وأصاب الثوب والبدن أكثر من قدر الدرهم لا يمنع وظاهر ما فى الكتاب يدل على ان الماء مندوب سواء كان قبله الحجر أولا فالحاصل انه اذا اقتصر على الحجر كان مقيما للسنة واذا اقتصر على الماء كان مقيما لها أيضا وهو أفضل من الاول واذا جمع بينهما كان أفضل من الكل وقيل الجمع سنة فى زماننا وقيل سنة على الاطلاق وهو الصحيح وعليه الفتوى كذا فى السراج الوهاج وفى فتح القدير هذا والنظر الى ما تقدم أول الفصل من حديث أنس وعائشة يفيد أن الاستنجاء بالماء سنة مؤكدة فى كل زمان لافادته المواظبة وفيه ما قدمناه من البحث أطلق الغسل بالماء ولم يقيده بعدد ليفيد ان الصحيح تفويضه الى رأيه فيغسل حتى يقع فى قلبه انه طهر كذا فى الخلاصة بعد نقل الخلاف فمنهم من شرط الثلاث ومنهم من شرط السبع ومنهم من شرط العشرة والمراد بالاشتراط الاشتراط فى حصول السنة والافترك الكل لا يضره عندهم كما قدمناه وفى فتاوى قاضيخان والاستنجاء بالماء أفضل ان أمكنه ذلك من غير كشف العورة وان احتاج الى كشف العورة يستنجى بالحجر ولا يستنجى بالماء قالوا ومن كشف العورة للاستنجاء يصير فاسقا وفى فتح القدير ولو كان على شط نهر ليس فيه سترة لو استنجى بالماء قالوا يفسق وكثيرا ما يفعله عوام المصريين فى الميضأة فضلا عن شاطئ النيل اه وقد قدمنا الكلام عليه أول الباب (قوله ويجب ان جاوز النجس المخرج) أى ويجب غسل المحل بالماء ان تعدت النجاسة المخرج لان للبدن حرارة جاذبة أجزاء النجاسة فلا يزيلها المسح بالحجر وهو القياس فى محل الاستنجاء الا انه ترك فيه للنص على خلاف القياس فلا يتعداه وفسرنا فاعل يجب بالغسل دون الاستنجاء كما فعل الشارح الزيلعى لما ان غسل ما عدا المخرج لا يسمى استنجاء ولما قدمنا من ان الاستنجاء لا يكون الا سنة وأراد بالماء هنا كل مائع طاهر مزيل بقرينة تصريحه أول الباب وهو أولى من حمله على رواية محمد المعينة للماء كما أشار اليه فى الكافى لانها ضعيفة فى المذهب كما علمت سابقا وأراد بالمجاوز أن يكون أكثر من قدر الدرهم بقرينة ما بعده وحينئذ فالمراد بالوجوب الفرض (قوله ويعتبر القدر المانع وراء موضع الاستنجاء) أى ويعتبر فى منع صحة الصلاة أن تكون النجاسة أكثر من قدر الدرهم مع سقوط موضع الاستنجاء حتى اذا كان المجاوز للمخرج مع ما على المخرج أكثر من قدر الدرهم فانه لا يمنع لان ما على المخرج ساقط شرعا ولهذا لا تكره الصلاة معه فبقى المجاوز غير مانع وهذا عندهما خلافا لمحمد بناء على ان ما على المخرج فى حكم الباطن عندهما وفى حكم الظاهر عنده وهذا بعمومه يتناول ما اذا كانت مقعدته كبيرة وكان فيها نجاسة أكثر من قدر الدرهم ولم يتجاوز المخرج فانه ينبغى ان يعفى عنه اتفاقا لاتفاقهم على ان ما على المقعدة ساقط وانما خلاف محمد فيما اذا جاوزت النجاسة المخرج وكان قليلا وكان لو جمع مع ما على المخرج كان كثيرا فعلى هذا فالاختلاف المنقول فى

(قوله يدل على ان الماء مندوب) فيه نظر بل فيه ايماء الى انه مسنون وانى يكون المستحب أفضل من المسنون اه أى لو كان الماء مندوبا كيف يكون أفضل من الحجر المسنون (قوله وكثيرا ما يفعله عوام المصلين) كذا فى بعض النسخ وفى بعضها المصريين (قوله وهذا بعمومه الخ) الاشارة الى قوله لان ما على المخرج ساقط شرعا فانه يتناول ما اذا كان

وغسله بالماء أحب ويجب ان جاوز النجس المخرج ويعتبر القدر المانع وراء موضع الاستنجاء

أكثر من الدرهم وظاهره انه متفق عليه لانه ذكر دليلا لعدم منع المتجاوز الذى فيه خلاف محمد وشان الدليل ان يكون مسلما عند الخصم لكن صرح فى الخلاصة بانه عند محمد لا يكفيه الحجر اذا كانت النجاسة على موضع الاستنجاء أكثر من الدرهم ونقل عن أبى يوسف روايتين وعن أبى حنيفة انه يكفى وفى البدائع انه لم يذكر فى ظاهر الرواية واختلف المشايخ فيه قيل لا يكفى فيه الحجر وقيل يكفى وبه أخذ أبو الليث وهو الصحيح

لا بعظم وروث وطعام ويمين

الشرح وغيره بين الفقيه أبي بكر القائل بانه لا يجزئه الاستنجاء بالاحجار وبين ابن شجاع القائل بالجواز مشكل الا أن يخص هذا العموم بالمقعدة المعتادة التي قدر بها الدرهم الكبير المثقالي وأما الكبيرة التي جاوز ما عليها الدرهم فليست ساقطة فله وجه مع بعده وفي السراج الوهاج هذا حكم الغائط اذا تجاوز وأما البول اذا تجاوز عن رأس الاحليل أكثر من قدر الدرهم فالظاهر انه يجزئ فيه الحجر عند أبي حنيفة وعند محمد لا يجزئ فيه الحجر الا اذا كان أقل من قدر الدرهم اه وفي الخلاصة ولو أصاب طرف الاحليل من البول أكثر من قدر الدرهم لا تجوز صلاته هو الصحيح اه وتعبير المصنف بموضع الاستنجاء أولى من تعبير صاحب النقاية وغيرها بالمخرج لانه لا يجب الغسل بالماء الا اذا تجاوز ما على نفس المخرج وما حوله من موضع الشرج وكان المجاوز أكثر من قدر الدرهم كما في المجتبى وذكر في العناية معزيا الى القنية انه اذا أصاب موضع الاستنجاء نجاسة من الخارج أكثر من قدر الدرهم يطهر بالحجر وقيل الصحيح انه لا يطهر الا بالغسل وقد قدمنا انه يطهر بالحجر وقد نقلوا هذا التصحيح هنا بصيغة التمريض فالظاهر خلافه والله أعلم (قوله لا بعظم وروث وطعام ويمين) أي لا يستنجي بهذه الاشياء والمراد انه يكره بها كما صرح به الشارح والظاهر انها كراهة تحريم للنهي الوارد في ذلك لما روى البخاري من حديث أبي هريرة في بدء الخلق أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له ابغني أحجارا استنفض بها ولا تأتني بعظم ولا بروثة قلت ما بال العظام والروثة قال هما من طعام الجن وروى أصحاب الكتب الستة عن أبي قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بال أحدكم فلا يمس ذكره بيمينه واذا أتى الخلاء فلا يتمسح بيمينه واذا شرب فلا يشرب نفسا واحدا وفي القنية في شرح السنة جمع الحديث النهي عن الاستنجاء باليمين ومس الذكر باليمين ولا يمكنه الا بارتكاب أحدهما فالصواب ان يأخذ الذكر بشماله فيمره على جدار أو موضع ناء من الارض وان تعذر يقعد ويمسك الحجر بين عقبيه فيمر العضو عليه بشماله فان تعذر يأخذ الحجر بيمينه ولا يحركه ويمر العضو عليه بشماله قال مولانا نجم الدين وفيما أشار اليه من امساك الحجر بعقبيه حرج وتعسير وتكلف بل يستنجي بجدار ان أمكن والا يأخذ الحجر بيمينه ويستنجي بيساره اه وليس مراده القصر على هذه الاشياء فان ما يكره الاستنجاء به ثلاثة عشر كما في السراج الوهاج العظم والروث والرجيع والفحم والطعام والزجاج والورق والخزف والقصب والشعر والقطن والخرقة وعلف الدواب مثل الحشيش وغيره فان استنجى بها أجزأه مع الكراهة لحصول المقصود والروث وان كان نجسا عندنا بقوله عليه الصلاة والسلام فيها ركس أو رجس لكن لما كان يابسا لا ينفصل منه شئ صح الاستنجاء به لانه يجفف ما على البدن من النجاسة الرطبة والرجيع العذرة اليابسة وقيل الحجر الذي قد استنجي به وفي فتح القدير ولا يجزئه الاستنجاء بحجر استنجي به مرة الا أن يكون له حرف آخر لم يستنج به اه والورق قيل انه ورق الكتابة وقيل انه ورق الشجر وأي ذلك كان فانه مكروه وأما الطعام فلانه اسراف واهانة وانما كرهوا وضع المملحة على الخبز للاهانة فهذا أولى وسواء كان مائعا أولا كاللحم وأما الخزف والزجاج والفحم فانه يضر بالمقعدة وأما باليمين فللنهي المتقدم فان كان باليسرى عذر يمنع الاستنجاء بها جاز ان يستنجي بيمينه من غير كراهة وأما باقي هذه الاشياء فقيل ان الاستنجاء بها يورث الفقر وقد قدمنا ان التحقيق ان الاستنجاء لا يكون الا سنة فينبغي انه اذا استنجى بالمنهي عنه ان لا يكون مقيما للسنة الاستنجاء أصلا فقولهم بالاجزاء مع الكراهة تسامح لان مثل هذه العبارة تستعمل في الواجب وليس به والله الموفق للصواب ﴿فروع﴾ اذا أراد الانسان دخول الخلاء وهو

لان الشرع ورد بالاستنجاء بالاحجار مطلقا من غير فصل وفي الذخيرة والولوالجية انه المختار

(قوله من موضع الشرج) أي الحلقة

(قوله فالصواب ان يأخذ الذكر بشماله الخ) قال الرملي وأما الاستنجاء بالماء فلم أر من علمائنا من صرح بكيفية أخذه وصبه ورأيت في كتب الشافعية ويسن ان لا يستعين بيمينه في شئ من الاستنجاء بغير عذر فيأخذ الحجر بيساره بخلاف الماء فانه يصبه بيمينه ويغسل بيساره ولا مانع منه عندنا فالظاهر ان مذهبنا كذلك هذا هو المعهود للناس فلعلهم انما تركوه لظهوره والله تعالى أعلم ثم رأيت في الضياء المعنوي شرح مقدمة الغزنوي ويفيض الماء بيده اليمنى على فرجه ويعلي الاناء ويغسل فرجه بيده اليسرى اذا لم يكن عذر فان كان بيده اليسرى عذر يمنع من الاستنجاء بها جاز الاستنجاء باليمنى من غير كراهة اه فهو بحمد الله تعالى كما بحثته

(قوله ويكره ان يدخل الخلاء الخ) قال الرملي واذا دخل الخلاء وله ممر طويل يقدم اليسار عند أول دخول الممر ثم يتخير فيما بعد ذلك حتى في الجلوس على محل قضاء الحاجة لان الكل أجزاء المستقذر فلا يطلب تقديم خصوص اليسار في شئ منها وفي مسجدين متصلين متنافذين يقدم اليمنى عند دخول أولهما ثم لا يراعي شيأ بعد ذلك حتى في الدخول من أحدهما للآخر لانهما شئ واحد كذا رأيت في حاشية الشيخ عميرة والشيخ ابن قاسم على شرح المنهج الشافعي ولا شئ عندنا ينابذه

بيت التغوط يستحب له ان يدخل بثوب غير ثوبه الذي يصلي فيه ان كان له ذلك والا فيجتهد في حفظ ثوبه عن اصابة النجاسة والماء المستعمل ويدخل مستور الرأس و يقول عند دخوله باسم الله اللهم انى أعوذ بك من الخبث والخبائث وأعوذ بك من الرجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم والخبث بسكون الباء بمعنى الشر و بضمها جمع الخبيث وهو الذكر من الشيطان والخبائث جمع الخبيثة وهي الانثى من الشياطين و يكره ان يدخل الخلاء ومعه خاتم مكتوب عليه اسم الله تعالى أو شئ من القرآن ويبدأ برجله اليسرى ويقعد ولا يكشف عورته وهو قائم ويوسع بين رجليه و يميل على اليسرى ولا يتكلم على الخلاء فان الله تعالى يمقت على ذلك والمقت هو البغض ولا يذكر الله ولا يحمد اذا عطس ولا يشمت عاطسا ولا يرد السلام ولا يجيب المؤذن ولا ينظر لعورته الا لحاجة ولا ينظر الى ما يخرج منه ولا يبزق ولا يمخط ولا يتنحنح ولا يكثر الالتفات ولا يعبث ببدنه ولا يرفع بصره الى السماء ولا يطيل القعود على البول والغائط لانه يورث الباسور أو وجع الكبد كما روى عن لقمان عليه السلام فاذا فرغ قام و يقول الحمد لله الذي أذهب عنى الاذى وعافاني أي بابقاء شئ من الطعام لانه لو خرج كله هلك ويكره البول والغائط في الماء ولو كان جاريا و يكره على طرف نهر أو بئر أو حوض أو عين أو تحت شجرة مثمرة أو في زرع أو في ظل ينتفع بالجلوس فيه ويكره بجنب المساجد ومصلى العيد وفي المقابر وبين الدواب وفي طرق المسلمين ومستقبل القبلة ومستدبرها ولو في البنيان فان جلس مستقبل القبلة ناسيا ثم ذكر بعده ان أمكنه الانحراف انحرف والا فلا باس وكذا يكره للمرأة ان تمسك ولدها للبول والغائط نحو القبلة واختلفوا في الاستقبال للتطهر فاختار التمرتاشي انه لا يكره وكذا يكره استقبال الشمس والقمر لانهما من آيات الله الباهرة و يكره ان يقعد في أسفل الارض و يبول في أعلاها وان يبول في مهب الريح وان يبول في جحر فارة أو حية أو نملة أو ثقب و يكره ان يبول قائما أو مضطجعا أو متجردا عن ثوبه من غير عذر فان كان لعذر فلا باس لانه عليه الصلاة والسلام بال قائما لوجع في صلبه ويكره ان يبول في موضع و يتوضأ أو يغتسل فيه للنهي كذا في السراج الوهاج

﴿ كتاب الصلاة ﴾

هي لغة الدعاء وشرعا الافعال المخصوصة من القيام والقراءة والركوع والسجود وقول الشارح وفيها زيادة مع بقاء معنى اللغة فيكون تغييرا لا نقلا فيه نظر اذ الدعاء ليس من حقيقتها شرعا وان أريد به القراءة فبعيد فالظاهر انها منقولة كما في الغاية لما علل به من وجودها بدون الدعاء في الامى بل لما ذكرناه وسيأتي بيان أركانها وشرائطها وواجباتها وحكمها سقوط الواجب عن ذمته بالاداء في الدنيا ونيل الثواب الموعود في الآخرة ان كان واجبا والا فالثاني وسببها أوقاتها عند الفقهاء وعند الاصوليين هي علامات وليست باسباب والفرق بينهما ان السبب هو المفضي الى الحكم

(قوله هي لغة الدعاء) هذا ما عليه الجمهور وجزم به الجوهري وغيره وقال الزمخشري تبعا لابي علي واستحسنه ابن جني ان حقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقيل للداعي مصليا تشبيها في تخشعه بالراكع والساجد اه والصلوان بالسكون العظمان الناتئان في أعالي الفخذين اللذان عليهما الاليتان وادعى أبو حيان انهما عرقان

﴿ كتاب الصلاة ﴾

وحاصله ان صلى حقيقة لغوية في تحريك الصلوين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة استعارة تبعية تصريحية في الرتبة الثانية في الدعاء تشبيها للداعي بالراكع والساجد وتمامه في النهر (قوله فيكون تغييرا لا نقلا) الفرق بينهما ان في النقل لم يبق المعنى الذي وضعه الواضع مرعيا وفي التغيير يكون باقيا لكنه زيد عليه شئ آخر وفي النهر اختلف الاصوليون في الالفاظ الدالة على معان شرعية كالصلاة والصوم أهي منقولة عن معانيها اللغوية الى حقائق شرعية أم مغيرة قيل بالاول قال في الغاية وهو الظاهر لوجودها بدونه في الامى وقيل بالثاني وانه انما زيد على الدعاء باقي الاركان المخصوصة وأطلق الجزء على الكل (قوله بل لما ذكرناه) أي من أن الدعاء ليس من حقيقتها بناء على انه خلاف القراءة ومنعه في النهر ولم يذكر له سندا

الحكم بلا تأثير والعلامة هي الدال على الحكم من غير توقف ولا افضاء ولا تأثير فهو علامة على الوجوب والعلة في الحقيقة النعم المترادفة في الوقت وهو شرط صحة متعلقه بالضرورة كما يفيده كونه ظرفا ثم عامة مشايخنا على ان السبب هو الجزء الاوّل ان اتصل به الاداء وان لم يتصل به انتقلت كذلك الى ما يتصل به والا فالسبب الجزء الاخير وبعد خروجه يضاف الى جملته وتمامه في كتابنا المسمى بلب الاصول وفي شرح النقاية وكان فرض الصلوات الخمس ليلة المعراج وهي ليلة السبت لسبع عشرة ليلة خلت من رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهرا من مكة الى السماء وكانت الصلاة قبل الاسراء صلاتين صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها قال تعالى وسبح بحمد ربك بالعشي والابكار ثم بدأ بالاوقات لتقدم السبب على المسبب والشرط وان كان كذلك لكن السبب أشرف منه ولكونه شرطا أيضا وقدم الفجر لانه أوّل النهار أو لانه لا خلاف في أوّله ولا آخره أو لان أوّل من صلاها آدم عليه السلام حين أهبط من الجنة وانما قدم الظهر في الجامع الصغير لانها أوّل صلاة فرضت على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى أمته كذا في غاية البيان وبهذا اندفع السؤال المشهور كيف ترك النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر صبيحة ليلة الاسراء التي افترض فيها الصلوات الخمس وفي الغاية ان صلاة الفجر أوّل الخمس في الوجوب لان الفجر صبيحة ليلة الاسراء فيحتاج الى الجواب عن الفجر وأجاب عنه العراقي انه كان نائما وقت الصبح والنائم غير مكلف (قوله ووقت الفجر من الصبح الصادق الى طلوع الشمس) لحديث امامة أتاني جبريل عند البيت مرتين فصلى بي الظهر في الاولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان كل شئ مثل ظله ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وأفطر الصائم ثم صلى العشاء حين غاب الشفق ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شئ مثله كوقت العصر بالامس ثم صلى العصر حين كان ظل كل شئ مثليه ثم صلى المغرب لوقته الاوّل ثم صلى العشاء الاخيرة حين ذهب ثلث الليل ثم صلى الصبح حين أسفرت الارض ثم التفت جبريل فقال يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت فيما بين هذين الوقتين وبرق أي بزغ وهو أوّل طلوعه وقيد بالصادق احترازا عن الكاذب فانه من الليل وهو المستطيل الذي يبدو كذنب الذئب ثم يعقبه الظلام والاوّل المستطير وهو الذي ينتشر ضوءه في الافق وهي اطراف السماء وفي السراج الوهاج آخره قبيل طلوع الشمس وفي المجتبي واختلف المشايخ في أن العبرة لاوّل طلوعه أو لاستطارته أو لانتشاره اه والظاهر الاخير لتعريفهم الصادق به قال في النهاية الصادق هو البياض المنتشر في الافق (قوله والظهر من الزوال الى بلوغ الظل مثليه سوى الفيء) أي وقت الظهر أما أوّله فمجمع عليه لقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس أي لزوالها وقيل لغروبها واللام للتأقيت ذكره البيضاوي وأما آخره ففيه روايتان عن أبي حنيفة الاولى رواها محمد عنه ما في الكتاب والثانية رواية الحسن اذا صار ظل كل شئ مثله سوى الفيء وهو قولهما والاولى قول أبي حنيفة قال في البدائع انها المذكورة في الاصل وهو الصحيح وفي النهاية انها ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وفي

وقت الفجر من الصبح الصادق الى طلوع الشمس والظهر من الزوال الى بلوغ الظل مثليه سوى الفيء

(قوله المسمى بلب الاصول) هو مختصر تحرير ابن الهمام (قوله أولانه لا خلاف في أوّله ولا آخره) سيأتي قريبا نقل الخلاف في أوّله عن المجتبي ونبه عليه العلامة القهستاني ونقل عن النظم ان آخره الى ان يرى الرامي موضع نبله قال ففي آخره خلاف كما في أوله فمن قال بعدم الخلاف فمن عدم التتبع (قوله وبهذا اندفع الخ) قال في النهر أقول هذا بعد الاجماع على ان الفرض كان في الاسراء ليلا فيه نظر ولذا جزم السروجي بان الفجر أوّل الخمس وجوبا ويحمل الاول على الكيفية أي أوّل صلاة بين كيفية افتراضها الظهر ولا شك ان وجوب الاداء متوقف على العلم بها فلذا لم يقض الفجر وقول العراقي انه كان نائما ولا وجوب على النائم مردود وقد نقلوا الاجماع على ان المعذور بنوم ونحوه اذا فاتته صلاة أو صوم يلزمه القضاء نعم الخلاف ثابت في الترك عمدا وطائفة على عدمه لكنه خلاف قول الائمة الاربعة وقد أشبع ابن العز في حاشيته أي على الهداية الكلام على

ذلك اه قلت وفي شرح البديع من كتب الاصول لا يجب الانتباه على النائم أول الوقت ويجب اذا ضاق الوقت اه نقله العلامة البيري في شرحه على الاشباه والنظائر ثم قال ولم نر هذا الفرع في كتب الفروع فاغتنمه اه (قوله والظاهر الاخير) قال في النهر أقول بل هو الاول ويدل عليه ما في حديث جبريل الذي هو أصل الباب ثم صلى بي الفجر يعني في اليوم الاول حين برق وحرم الطعام على الصائم (قوله في الاصح) كذا في بعض النسخ وفي بعضها في الاصل

شدة الحر من فيح جهنم رواه البخاري في باب الاذان للمسافرين فقد صرح بان الظل قد ساوى التلول ولا قدر يدرك لفيء الزوال ذلك الزمان في ديارهم فثبت انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر حين صار الظل مثله ولا يظن به انه صلاها في وقت العصر فكان حجة على أبي يوسف ومحمد وان لم يكن حجة على من يجوز الجمع في السفر

والعصر منه الى الغروب والمغرب منه الى غروب الشفق الاحمر وهو البياض

وتمامه في شرح المنية (قوله وعندهما وهو رواية عنه الخ) قال في النهر واليه رجع الامام وعليه الفتوى لما ثبت عنه من حمل عامة الصحابة الشفق على الحمرة واثبات هذا الاسم للبياض قياس في اللغة وهو لا يجوز كذا في شرح المجمع وبهذا التقرير اندفع ما في الفتح من ان هذا الترجيح لا يساعده رواية ولا القوى من الدراية

غاية البيان وبها أخذ أبو حنيفة وهو المشهور عنه وفي المحيط والصحيح قول أبي حنيفة وفي الينابيع وهو الصحيح عن أبي حنيفة وفي تصحيح القدوري للعلامة قاسم ان برهان الشريعة المحبوبي اختاره وعول عليه النسفي ووافقه صدر الشريعة ورجح دليله وفي الغياثية وهو المختار وفي شرح المجمع للمصنف انه مذهب أبي حنيفة واختاره أصحاب المتون وارتضاه الشارحون فثبت انه مذهب أبي حنيفة فقول الطحاوي وبقولهما نأخذ لا يدل على انه المذهب مع ما ذكرناه وما ذكره الكركي في الفيض من انه يفتي بقولهما في العصر والعشاء مسلم في العشاء فقط على ما فيه أيضا كما سنذكره لهما امامة جبريل في اليوم الاول في هذا الوقت وله قوله عليه الصلاة والسلام أبردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم وأشد الحر في ديارهم كان في هذا الوقت واذا تعارضت الآثار لا ينقضي الوقت بالشك وذكر شيخ الاسلام ان الاحتياط أن لا يؤخر الظهر الى المثل وأن لا يصلي العصر حتى يبلغ المثلين ليكون مؤديا للصلاتين في وقتهما بالاجماع كذا في السراج وفي المغرب الفيء بوزن الشيء ما نسخ الشمس وذلك بالعشي والجمع افياء وفيوء والظل ما نسخته الشمس وذلك بالغداة وفي السراج الوهاج والفيء في اللغة اسم للظل بعد الزوال سمي فيأ لانه فاء من جهة المغرب الى جهة المشرق أي رجع وبه اندفع ما قيل ان الفيء هو الظل الذي يكون للاشياء وقت الزوال وفي معرفة الزوال روايات أصحها ان يغرز خشبة مستوية في أرض مستوية ويجعل عند منتهى ظلها علامة فان كان الظل ينقص عن العلامة فالشمس لم تزل وان كان الظل يطول ويجاوز الخط علم انها زالت وان امتنع الظل من القصر والطول فهو وقت الزوال كذا في الظهيرية وفي المجتبى فان لم يجد ما يغرزه لمعرفة الفيء والامثال فليعتبره بقامته وقامة كل انسان ستة أقدام ونصف بقدمه وقال الطحاوي وعامة المشايخ سبعة أقدام ويمكن الجمع بينهما بان يعتبر سبعة أقدام من طرف سمت الساق وستة ونصف من طرف الابهام واعلم ان لكل شيء ظلا وقت الزوال الا بمكة والمدينة في أطول أيام السنة لان الشمس فيهما تأخذ الحيطان الاربعة كذا في المبسوط (قوله والعصر منه الى الغروب) أي وقت العصر من بلوغ الظل مثليه سوى الفيء الى غروب الشمس والخلاف في آخر وقت الظهر جار في أول وقت العصر وفي آخره خلاف أيضا فان الحسن بن زياد يقول اذا اصفرت الشمس خرج وقت العصر ولنا رواية الصحيحين من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر (قوله والمغرب منه الى غروب الشفق) أي وقت المغرب من غروب الشمس الى غروب الشفق لرواية مسلم وقت صلاة المغرب ما لم يسقط نور الشفق وضبطه الشمني بالثاء المثلثة المفتوحة وهو ثوران حمرته (قوله وهو البياض) أي الشفق هو البياض عند الامام وهو مذهب أبي بكر الصديق وعمر ومعاذ وعائشة رضي الله عنهم وعندهما وهو رواية عنه هو الحمرة وهو قول ابن عباس وابن عمر وصرح في المجمع بان عليها الفتوى ورده المحقق في فتح القدير بانه لا يساعده رواية ولا دراية أما الاول فلانه خلاف الرواية الظاهرة عنه وأما الثاني فلما في حديث ابن فضيل وان آخر وقتها حين يغيب الافق وغيبوبته بسقوط البياض الذي يعقب الحمرة والا كان باديا ويجيء ما تقدم يعني اذا تعارضت الاخبار لم ينقض الوقت بالشك ورجحه أيضا تلميذه قاسم في تصحيح القدوري وقال في آخره فثبت ان قول الامام هو الاصح اه وبهذا

لانه حيث ثبت رجوعه فقد ساعدته الرواية ولا شك ان سبب الرجوع قوي الدراية اه لكن ذكر العلامة • ظهر قاسم في تصحيحه ان رجوعه لم يثبت لما نقله الكافة من لدن الائمة الثلاثة والى الآن من حكاية القولين ودعوى حمل عامة الصحابة خلاف المنقول قال في الاختيار الشفق البياض وهو مذهب أبي بكر الصديق ومعاذ بن جبل وعائشة رضي الله تعالى عنهم

قلت ورواه عبد الرزاق عن أبي هريرة وعن عمر بن عبد العزيز ولم يرو البيهقي الشفق الاحمر الا عن ابن عمر وتمامه فيه (قوله فيما بين صلاة العشاء الى طلوع الفجر) وظاهر ما أخرج اسحق والطبراني عن عمرو بن العاص وعقبة بن عامر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله زادكم صلاة هي خير لكم من حمر النعم وهي لكم فيما بين صلاة العشاء الى طلوع الفجر فان قلت ينبغي حمل الرواية على هاتين الروايتين بأن يجعل لفظ صلاة الملفوظ فيهما مقدرا جمعا بينها وبينهما قلت لقائل أن يقول لا بل الامر بالقلب فان العشاء محكم في الوقت وصلاة العشاء محتمل له فانه يقال آتيك صلاة كذا والمراد آتيك لوقتها فيحمل عليه كما هو القاعدة في رد المحتمل الى المحكم عند صورة التعارض وقد ذكر غير واحد نظير هذا فيما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة وأنه قال تتوضأ لكل صلاة ثم في هذا الحديث دلالة على ما ذهب اليه أبو حنيفة من الوجوب ويقوى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا رواه أبو داود والحاكم وصححه الى غير ذلك اهـ ابن أمير حاج (قول المصنف ومن لم يجد وقتهما لم يجبا) أي لم يجبا عليه فحذف العائد على

والعشاء والوتر منه الى الصبح ولا يقدم على العشاء للترتيب ومن لم يجد وقتهما لم يجبا

من وهو لا يسوغ حذفه في مثله سواء كانت من موصولة أو شرطية أما اذا كانت موصولة فلأنها مبتدأ وما بعدها صلتها ولم يجبا خبر المبتدأ والخبر متى كان جملة فلا بد من ضمير يعود على المبتدأ ولا يجوز حذفه الا اذا كان منصوبا في الشعر كقوله * وخالد يحمد ساداتنا * أي يحمده أو كان مجرورا بشرط أن لا يؤدي الى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه كقولهم السمن منوان بدرهم أي منه وأما اذا أدى فلا يسوغ حذفه فلا يقال زيد مررت وهذا منه وأما اذا كانت شرطية فلأن اسم الشرط أو ما أضيف اليه لا بد في الجملة الواقعة جوابا له من ضمير عائد عليه فتقول من يقم أقم معه وغلام من تكرم أكرمه ولا يجوز من يقم أقم ولا غلام من تكرم أكرم فكذا هذا كذا في التبيين (قوله واختاره المحقق في فتح القدير الخ) أقول رده العلامة الحلبي شارح المنية ووافقه العلامة الباقاني في شرحه على الملتقى والشرنبلالي في امداد الفتاح وحواشيه على الدرر والعلامة نوح أفندي في حاشية الدرر وكذا أخو المؤلف في نهره وتابعهم الشيخ علاء الدين الحصكفي في شرحه على التنوير ولكن انتصر للمحقق ابن الهمام محشي شرح التنوير شيخ مشايخنا العلامة الشيخ ابراهيم الحلبي المداري ورد كلام شارح المنية في حاشيته وكتبت في هامشه ما يدفع جوابه بأظهر وجه وأبينه فليراجع ذلك

ظهر انه لا يفتى ويعمل الا بقول الامام الاعظم ولا يعدل عنه الى قولهما أو قول أحدهما أو غيرهما الا لضرورة من ضعف دليل أو تعامل بخلافه كالمزارعة وان صرح المشايخ بأن الفتوى على قولهما كما في هذه المسئلة وفي السراج الوهاج فقولهما أوسع للناس وقول أبي حنيفة أحوط (قوله والعشاء والوتر منه الى الصبح) أي وقتهما من غروب الشفق على الخلاف فيه وكون وقتهما واحدا مذهب الامام وعندهما وقت الوتر بعد صلاة العشاء له حديث أبي داود ان الله أمدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشاء الى طلوع الفجر ولهما ما في بعض طرقه فجعلها لكم فيما بين صلاة العشاء الى طلوع الفجر والخلاف فيه مبني على انه فرض أو سنة (قوله ولا يقدم على العشاء للترتيب) أي لا يقدم الوتر على العشاء لوجوب الترتيب بين العشاء والوتر لا لأنهما فرضان عند الامام وان كان أحدهما اعتقادا والآخر عملا فأفاد انه عند التذكر حتى لو قدم الوتر ناسيا فانه يجوز وعندهما يعيده وعند النسيان أيضا الا انه سنة العشاء تبعا لها فلا يثبت حكمه قبلها كالركعتين بعد العشاء وقول الشارح وعندهما لا يجوز فيه نظر لانه سنة عندهما يجوز تركه أصلا وأشار الى ان الترتيب بينه وبين غيره واجب عنده كما سيصرح به في باب الفوائت وعندهما ليس بواجب لسنيته وفي النهاية ثم انهما وافقا أبا حنيفة في وجوب القضاء فلو كانت سنة لما وجب القضاء كما في سائر السنن ومراده من الوجوب الثبوت لا المصطلح عليه لان اداءه عندهما سنة فلا يكون القضاء واجبا عندهما والا فهو مشكل والله سبحانه أعلم (قوله ومن لم يجد وقتهما لم يجبا) أي العشاء والوتر كما لو كان في بلد يطلع فيه الفجر قبل ان يغيب الشفق كبلغار في أقصر ليالي السنة فيما حكاه معجم صاحب البلدان لعدم السبب وأفتى به البقالي كما يسقط غسل اليدين من الوضوء عن مقطوعهما من المرفقين وأفتى بعضهم بوجوبها واختاره المحقق في فتح القدير بثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين سببه الجعلي الذي جعل علامة على الوجوب الخفي الثابت في نفس الامر وجواز تعدد المعرفات للشيء فانتفاء الوقت انتفاء المعرف وانتفاء الدليل على الشيء لا يستلزم انتفاءه لجواز دليل آخر وهو ما تواطأت عليه أخبار الاسراء من فرض الله الصلاة خمسا الى آخره والصحيح

انه لا ينوي القضاء لفقد وقت الاداء ومن أفتى بوجوب العشاء يجب على قوله الوتر أيضا (قوله وندب تاخير الفجر) لما رواه أصحاب السنن الاربعة وصححه الترمذي أسفروا بالفجر فانه أعظم للاجر وحمله على تبين طلوعه يأباه ما في صحيح ابن حبان كلما أصبحتم بالصبح فهو أعظم للاجر أطلقه فشمل الابتداء والانتهاء فيستحب البداءة بالاسفار والختم به خلافا للطحاوي فانه نقل عن الاصحاب استحباب البداءة بالغلس والختم بالاسفار والاول ظاهر الرواية كما في العناية وقالوا يسفر بها بحيث لو ظهر فساد صلاته يمكنه ان يعيدها في الوقت بقراءة مستحبة وقيل يؤخرها جدا لان الفساد موهوم فلا يترك المستحب لاجله وهو ظاهر اطلاق الكتاب لكن لا يؤخرها بحيث يقع الشك في طلوع الشمس وفي السراج الوهاج حد الاسفار ان يصلي في النصف الثاني ولا يخفى ان الحاج بمزدلفة لا يؤخرها وفي المبتغى بالغين المعجمة الافضل للمرأة في الفجر الغلس وفي غيرها الانتظار الى فراغ الرجال عن الجماعة (قوله وظهر الصيف) أي ندب تاخيره لرواية البخاري كان اذا اشتد البرد بكر بالصلاة واذا اشتد الحر أبرد بالصلاة والمراد الظهر لانه جواب السؤال عنها وحده أن يصلي قبل المثل أطلقه فافاد انه لا فرق بين أن يصلي بجماعة أولا وبين أن يكون في بلاد حارة أولا وبين أن يكون في شدة الحر أولا ولهذا قال في المجمع ونفضل الابراد بالظهر مطلقا فما في السراج الوهاج من انه انما يستحب الابراد بثلاثة شروط ففيه نظر بل هو مذهب الشافعي على ما قيل والجمعة كالظهر أصلا واستحبابا في الزمانين كذا ذكره الاسبيجابي (قوله والعصر مالم تتغير) أي ندب تاخيره مالم تتغير الشمس لرواية أبي داود كان يؤخر العصر مادامت الشمس بيضاء نقية أطلقه فشمل الصيف والشتاء لما في ذلك من تكثير النوافل لكراهتها بعد العصر وأراد بالتغير أن تكون الشمس بحال لا تحار فيها العيون على الصحيح فان تاخيرها اليه مكروه لا الفعل لانه مأمور بها منهي عن تركها فلا يكون الفعل مكروها كذا في السراج ولو شرع فيه قبل التغير فمده اليه لا يكره لان الاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على الصلاة متعذر فجعل عفوا كذا في غاية البيان وحكم الاذان حكم الصلاة في الاستحباب تعجيلا وتاخيرا صيفا وشتاء كما سنذكره في بابه ان شاء الله تعالى (قوله والعشاء الى الثلث) أي ندب تاخيرها الى ثلث الليل لما رواه الترمذي وصححه لولا ان أشق على أمتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل أو نصفه وفي مختصر القدوري الى ماقبل الثلث لرواية البخاري كانوا يصلون العتمة فيما بين أن يغيب الشفق الى ثلث الليل ومقتضاه انه لا يستحب تاخيرها الى الثلث بخلاف الاول ووفق بينهما في شرح المجمع لابن الملك بحمل الاول على الشتاء والثاني على الصيف لغلبة النوم اه وأطلقه فشمل الصيف والشتاء وقيل يستحب تعجيل العشاء في الصيف لئلا تتقلل الجماعة وأفاد أن التاخير الى نصف الليل ليس بمستحب وقالوا انه مباح والى ما بعده مكروه وقيل الى ما بعد الثلث مكروه وروى الامام أحمد وغيره انه عليه الصلاة والسلام كان يستحب ان يؤخر العشاء وكان يكره النوم

وندب تأخير الفجر وظهر الصيف والعصر مالم تتغير والعشاء الى الثلث

(قوله أطلقه فافاد الخ) قال في النهر في عبارته في البدائع المستحب هو آخر الوقت في الصيف وشرط الشافعي له شدة الحر وحرارة البلد والصلاة في جماعة وقصد الناس لها من بعد وبه جزم في السراج على انه مذهب أصحابنا الا ان قوله في المجمع ونفضل الابراد مطلقا واطلاق الكتاب يأباه (قوله فان تاخيرها اليه مكروه لا الفعل) أي ان الكراهة في نفس التاخير لا في نفس الفعل وسياتي في الشرح الكلام على ذلك وترجيح كون الكراهة في كل من التاخير والاداء (قوله ووفق بينهما في شرح المجمع الخ) قال في النهر بعد نقله عن الخانية والتحفة ومحيط رضي الدين والبدائع تقييد التاخير الى الثلث بالشتاء أما الصيف فيندب فيه التعجيل فيه نظر لما علمت من انه يندب التعجيل في الصيف وكلام القدوري في التاخير ومن ثم قيده في السراج بالشتاء ثم رأيت بعض المحققين قال ينبغي أن تكون الغاية داخلة تحت المغيا في كلام القدوري وغير داخلة في قوله عليه الصلاة والسلام لولا ان أشق على أمتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل لينطبق الدليل على المدعى اه وهذا أحسن ما به يحصل التوفيق وبالله تعالى التوفيق اه ولا يخفى عليك أنه لا فرق بين دخول الغاية وعدمه في كلام القدوري لانه على كل لا يدخل الثلث لوجود لفظة قبل على انه تبقى المنافاة في قوله في الحديث أو نصفه كما مر فتدبر و وفق في الدرر بان يكون ابتداؤها قبل آخر الثلث وانتهاؤها في آخره ولو بالتخمين وقال في الشرنبلالية وقد ظفرت بان في المسئلة روايتين يستحب تاخير العشاء الى ماقبل ثلث الليل في رواية وفي رواية اليه ووجه كل في البرهان وهذا أحسن ما يوفق به لفك التعارض اه أي التعارض بين عبارتي القدوري والكنز كما هو منشأ كلام صاحب الدرر

(قوله ولم أر من تكلم على حكم صلاة الظهر الخ) قال الشرنبلالي في شرحه الكبير لنور الايضاح نقلا عن مجمع الروايات وكذلك في الربيع والخريف يعجل بها اذا زالت الشمس اه وبه يعلم الجواب عن قول صاحب البحر ولم أر الخ اه (قوله وفيه بحث) أقول لا يخفى ما فيه من البحث على المتأمل (قوله يقتضي ان ذلك القليل الخ) قال في النهر وفي الاذان من الفتح قولهم بكراهة الركعتين قبل المغرب يشير الى ان تأخير المغرب قدرهما مكروه وقدمنا عن القنية استثناء القليل فيجب حمله على ما هو أقل من قدرهما اذا توسط فيهما ليتفق كلام الاصحاب اه وهذا هو الحق اه وأشار بقوله وهذا هو الحق الى الرد على صاحب الفتح وعلى صاحب البحر حيث اختارا عدم كراهة الركعتين قبل المغرب وسيأتي له زيادة (قوله وليس فيه وهم الوقوع قبل الوقت الخ) قال الرملي لان الظهر قد أخر في تأخيره اذا كان يوم غيم فاذا أداه في الوقت علم به دخول وقت العصر فانتفى الوهم بتأخير الظهر وكذلك المغرب يندب تعجيله الا في يوم الغيم فانه يندب تأخيره حتى يتيقن الغروب بغالب الظن فاذا أخره الى هذا الحد فقد حفظ وقته وبه يعلم دخول وقت العشاء فينتفي وهم الوقوع قبل الوقت اذا التعجيل في العصر والعشاء يكون بعد

والوتر الى آخر الليل لمن يثق بالانتباه وتعجيل ظهر الشتاء والمغرب وما فيها عين يوم غين ويؤخر غيره فيه

النوم قبلها والحديث بعدها وقيد الطحاوي كراهة النوم قبلها بمن خشي عليه فوت وقتها أو فوت الجماعة فيها والا فلا وقيد الشارح كراهة الحديث بعدها بغير الحاجة اما لها فلا وكذا قراءة القرآن والذكر وحكايات الصالحين ومذاكرة الفقه والحديث مع الضيف وفي الظهيرية ويكره الكلام بعد انفجار الصبح واذا صلى الفجر جاز له الكلام وفي القنية تاخير العشاء الى ما زاد على نصف الليل والعصر الى وقت اصفرار الشمس والمغرب الى اشتباك النجوم يكره كراهة تحريم (قوله والوتر الى آخر الليل لمن يثق بالانتباه) أي وندب تاخيره لرواية الصحيحين اجعلوا آخر صلاتكم وترا والامر للندب لرواية الترمذي من خشي منكم ان لا يستيقظ من آخر الليل فليوتر أوله ومن طمع منكم ان يوتر في آخر الليل فليوتر من آخر الليل فان قراءة القرآن في آخر الليل محضورة وهي أفضل وهو دليل مفهوم قوله لمن يثق به واذا أوتر قبل النوم ثم استيقظ وصلى ما كتب له لا كراهة فيه ولا يعيد الوتر ولزمه ترك الافضل المفاد بحديث الصحيحين (قوله وتعجيل ظهر الشتاء) أي وندب تعجيل ظهر الشتاء لما رويناه في ظهر الصيف وفي الخلاصة من آخر الايمان ان كان عندهم حساب يعرفون به الشتاء والصيف فهو على حسابهم وان لم يكن فالشتاء ما اشتد فيه البرد على الدوام والصيف ما يشتد فيه الحر على الدوام فعلى قياس هذا الربيع ما ينكسر فيه البرد على الدوام والخريف ما ينكسر فيه الحر على الدوام ومن مشايخنا من قال الشتاء ما يحتاج الناس فيه الى شيئين الى الوقود ولبس الحشو والصيف ما يستغنى فيه عنهما والربيع والخريف ما يستغنى عن أحدهما اه ولم أر من تكلم على حكم صلاة الظهر في الربيع والخريف والذي يظهر ان الربيع ملحق بالشتاء في هذا الحكم والخريف ملحق بالصيف فيه (قوله والمغرب) أي وندب تعجيلها لحديث الصحيحين كان يصلي المغرب اذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب ويكره تاخيرها الى اشتباك النجوم لرواية أحمد لا تزال أمتي بخير ما لم يؤخروا المغرب حتى تشتبك النجوم ذكره الشارح وفيه بحث اذ مقتضاه الندب لا الكراهة لجواز الاباحة وفي المبتغى بالمعجمة ويكره تاخير المغرب في رواية وفي أخرى لا ما لم يغب الشفق الاصح هو الاول الا من عذر كالسفر ونحوه أو يكون قليلا وفي الكراهة بتطويل القراءة خلاف اه وفي الاسرار تعجيل الصلاة أداؤها في النصف الاول من وقتها وفي فتح القدير تعجيلها هو أن لا يفصل بين الاذان والاقامة الا بجلسة خفيفة أو سكتة على الخلاف الذي سيأتي وتاخيرها لصلاة ركعتين مكروهة وما روى الاصحاب عن ابن عمر انه أخرها حتى بدا نجم فاعتق رقبة يقتضي ان ذلك القليل الذي لا يتعلق به كراهة هو ما قبل ظهور النجم وفي المنية لا يكره للسفر وللمائدة أو كان يوم غيم وذكر الاسبيجابي اذا جيء بجنازة بعد الغروب بدؤا بالمغرب ثم بها ثم بسنة المغرب اه وقد تقدم ان كراهة تاخيرها تحريمية (قوله وما فيها عين يوم غين) أي وندب تعجيل كل صلاة في أولها عين يوم الغيم وهي العصر والعشاء لان في تاخير العصر احتمال وقوعها في الوقت المكروه وفي تاخير العشاء تقليل الجماعة على احتمال المطر والطين الغين لغة في الغيم وهو السحاب كذا في الصحاح وليس فيه وهم الوقوع قبل الوقت لان الظهر قد أخر في هذا اليوم وكذا المغرب وبهذا اندفع ما رجح به في غاية البيان رواية الحسن ان التأخير أفضل في سائر الصلوات يوم الغيم بانه أقرب الى الاحتياط لجواز الاداء بعد الوقت لا قبله (قوله ويؤخر غيره فيه) أي يؤخر غير ما في أوله عين يوم غين وهي

الفجر والظهر والمغرب لان الفجر والظهر لا كراهة في وقتهما فلا يضر التاخير والمغرب يخاف وقوعها قبل الغروب لشدة الالتباس (قوله ومنع عن الصلاة وسجدة التلاوة وصلاة الجنازة عند الطلوع والاستواء والغروب الاعصر يومه) لما روى الجماعة الا البخاري من حديث عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه قال ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل وحين تضيف للغروب حتى تغرب ومعنى تضيف تميل وهو بالمثناة الفوقية المفتوحة فالضاد المعجمة المفتوحة فالمثناة التحتية المشددة وأصله تتضيف حذف منه احدى التاءين والمراد بقوله وان نقبر صلاة الجنازة كناية لانه ذكر الرديف وارادة المردوف اذ الدفن غير مكروه خلافا لابي داود لما رواه ابن دقيق العيد في الامام عن عقبة قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي على موتانا عند طلوع الشمس أطلق الصلاة فشمل فرضها ونفلها لان الكل ممنوع فان المكروه من قبيل الممنوع لانها تحريمية لما عرف من ان النهي الظني الثبوت غير المصروف عن مقتضاه يفيد كراهة التحريم وان كان قطعيه أفاد التحريم فالتحريم في مقابلة الفرض في الرتبة وكراهة التحريم في رتبة الواجب والتنزيه في رتبة المندوب والنهي في حديث عقبة من الاول فكان الثابت به كراهة التحريم فان كانت الصلاة فرضا أو واجبة فهي غير صحيحة لانها النقصان في الوقت بسبب الاداء فيه تشبها بعبادة الكفار المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم ان الشمس تطلع بين قرني شيطان اذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها واذا غربت فارقها ونهى عن الصلاة في تلك الساعات رواه مالك في الموطا وهذا هو المراد بنقصان الوقت والا فالوقت لا نقص فيه نفسه بل هو وقت كسائر الاوقات انما النقص في الاركان فلا يتادى بها ما وجب كاملا فخرج الجواب عما قيل لو ترك بعض الواجبات صحت الصلاة مع انها ناقصة يتادى بها الكامل لان ترك الواجب لا يدخل النقص في الاركان التي هي المقومة للحقيقة بخلاف فعل الاركان في هذه الاوقات وانما جاز القضاء في أرض الغير وان كان النهي ثم لمعنى في غيره أيضا لان النهي ثم ورد للمكان وهنا للزمان واتصال الفعل بالزمان أكثر لانه داخل في ماهيته ولهذا افسد صوم يوم النحر وان ورد النهي فيه لمعنى في غيره لان النهي فيه باعتبار الوقت والصوم يقوم به ويطول بطوله ويقصر بقصره لانه معياره فازداد الاثر فصار فاسدا وان كانت الصلاة نفلا فهي صحيحة مكروهة حتى وجب قضاؤه اذا قطعه ويجب قطعه وقضاؤه في غير مكروه في ظاهر الرواية ولو أتمه خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع وفي المبسوط القطع أفضل والاول هو مقتضى الدليل والوتر داخل في الفرض لانه فرض عملي أو في الواجب فلا يصح في هذه الاوقات كما في الكافي والمنذور المطلق الذي لم يقيد بوقت الكراهة داخل فيه أيضا كما صرح به الاسبيجابي والنفل اذا شرع فيه في وقت مستحب ثم أفسده داخل فيه أيضا فلا يصح في هذه الاوقات كما في المحيط بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرجه عن العهدة وان كان آثما لان وجوبه ضرورة صيانة المؤدى عن البطلان ليس غير والصون عن البطلان يحصل مع النقصان كما لو نذر ان يصلي في الوقت المكروه فادى فيه يصح ويأثم ويجب ان يصلي في غيره وقول الشارح فيهما والافضل ان يصلي في غيره ضعيف كما قدمناه ويدخل في الواجب ركعتا الطواف فلا تصح في هذه الاوقات الثلاثة اعتبرت واجبة في حق هذا الحكم ونفلا في كراهتها بعد صلاة الفجر والعصر احتياطا

فيهما

التاخير في الظهر والمغرب تامل اه

ومنع عن الصلاة وسجدة التلاوة وصلاة الجنازة عند الطلوع والاستواء والغروب الاعصر يومه

فيهما وعبارة الكتاب أولى من عبارة أصله الوافى حيث قال لا تصح صلاة الى آخره لما علمت ان عدم الصحة انما هن فى الفرائض والواجبات لا فى النوافل بخلاف المنع فانه يعم الكل وأراد بسجدة التلاوة وصلاة الجنازة ما وجبت قبل هذه الاوقات أما اذا تلاها فيها أو حضرت الجنازة فيها فاداها فانه يصح من غير كراهة اذ الوجوب بالتلاوة والحضور لكن الافضل التأخير فيهما وفى التحفة الافضل ان يصلى على الجنازة اذا حضرت فى الاوقات الثلاثة ولا يؤخرها بخلاف الفرائض وظاهر التسوية بين صلاة الجنازة وسجدة التلاوة انه لو حضرت الجنازة فى غير مكروه فأخرها حتى صلى فى الوقت المكروه فانها لا تصح وتجب اعادتها كسجود التلاوة وذكر الاسبيجابى لو صلى صلاة الجنازة فانه يجوز مع الكراهة ولا يعيد ولو سجد سجدة التلاوة ينظر ان قرأها فى هذا الوقت تجوز مع الكراهة وتسقط عن ذمته وان قرأها قبل ذلك ثم سجدها فى هذا الوقت لا يجوز ويعيد اه وسجدة السهو كسجدة التلاوة كذا فى المحيط حتى لو دخل وقت الكراهة بعد السلام وعليه سهو فانه لا يسجد لسهوه وسقط عنه لانه لجبر النقصان المتمكن فى الصلاة فجرى ذلك مجرى القضاء وقد وجب ذلك كاملا فلا يتادى بالناقص كذا فى شرح المنية وذكر فى الاصل ما لم ترتفع الشمس قدر رمح فهى فى حكم الطلوع واختار الفضلى ان الانسان ما دام يقدر على النظر الى قرص الشمس فى الطلوع فلا تحل الصلاة فاذا عجز عن النظر حلت وهو مناسب لتفسير التغير المصحح كما قدمناه وأراد بالغروب التغير كما صرح به قاضيخان فى فتاواه حيث قال وعند احمرار الشمس الى ان تغيب والشافعى رحمه الله أخرج من النهى فى حديث عقبة الفوائت عملا بقوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها متفق عليه والجواب عنه ان كونه مخصصا لعموم النهى متوقف على المقارنة فلما لم تثبت فهو معارض فى بعض الافراد فيقدم حديث عقبة لانه محرم ولو تنزلنا الى طريقهم فى كون الخاص مخصصا كيفما كان فهو خاص فى الصلاة عام فى الاوقات فان وجب تخصيص عموم الصلاة فى حديث عقبة وجب تخصيص حديث عقبة عموم الوقت لانه خاص فى الوقت وتخصيص عموم الوقت هو اخراجه الاوقات الثلاثة من عموم وقت التذكر فى حق الصلاة الفائتة كما ان تخصيص الآخر هو اخراج الفوائت عن عموم منع الصلاة فى الاوقات الثلاثة وحينئذ فيتعارضان فى الفائتة فى الاوقات المكر وهة اذ تخصيص حديث عقبة يقتضى اخراجها عن الحل فى الثلاثة وتخصيص حديث التذكر للفائتة من عموم الصلاة يقتضى حلها فيها ويكون اخراج حديث عقبة أولى لانه محرم وأخرج أيضا النوافل بمكة لعموم قوله صلى الله عليه وسلم يا بنى عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار وجوابه انه عام فى الصلاة والوقت فيتعارض عمومهما فى الصلاة ويقدم حديث عقبة لما قلنا وكذا يتعارضان فى الوقت اذ الخاص يعارض العام عندنا وعلى أصولهم يجب ان يخص منه حديث عقبة فى الاوقات الثلاثة لانه خاص فيها وأخرج أبو يوسف منه النفل يوم الجمعة وقت الزوال لما رواه الشافعى فى مسنده نهى عن الصلاة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وجوابه ان الاستثناء عندنا تكلم بالباقى فيكون حاصله نهيا مقيدا بكونه بغير يوم الجمعة فيتقدم عليه حديث عقبة المعارض له فيه لانه محرم وبحث فيه المحقق ابن الهمام بانه يحمل المطلق على المقيد لاتحادهما حكما وحادثة ولم يجب عنه فظاهره ترجيح قول أبى يوسف فلذا قال فى الحاوى وعليه الفتوى كما عزاه له ابن أمير حاج فى شرح المنية وفى العناية ان حديث أبى يوسف منقطع أو معناه ولا يوم الجمعة واستثنى المصنف من المنع

(قوله فان وجب تخصيص عموم الصلاة) تخصيص الاول مصدر مضاف لمفعوله والاصل تخصيصه كما هو عبارة الفتح والضمير لحديث التذكر وتخصيص الثانى مضاف لفاعله والحاصل ان فى كل من الحديثين خصوصا وعموما فان وجب تخصيص أحدهما لعموم الآخر وجب فى الثانى كذلك بقى ان كون حديث التذكر عاما فيه خفاء بل الظاهر انه مطلق كما صرح به فى العناية ويمكن استفادة العموم من اضافة الظرف الى ما بعده فان الاضافة تاتى لما تاتى له الالف واللام (قوله وأخرج أيضا الخ) أى الشافعى رحمه الله تعالى (قوله وفى العناية الخ) عبارته والجواب عن الثانى ان هذه الزيادة لم تثبت لانها شاذة أو ان معناه ولا بمكة كما فى قوله تعالى الا خطأ أى ولا خطأ اه زاد فى معراج الدراية أو يحمل ذلك على انه قبل النهى اه

(قوله لانه مامور به) أقول عبارة المصنف فى كافيه مع الامر به (قوله فيثبت فى ذمته كذلك الخ) قال فى النهر وبهذا التقرير
علمت انه لو صلى العصر ثم استمر حتى غربت انها تفسد كما بحثه بعض الطلبة وهو متجه وذلك لانها وان فاتت الا انها تقررت فى ذمته
كاملة فلا تؤدى بالناقص اه أقول هذا البحث مشهور وقد ذكره صاحب البحر فى شرحه على المنار وذكر
جوابه وعبارته فى الجواب وأجيب بان الشرع جعل الوقت متسعا وجعل له شغل كل الوقت فالفساد الذى يعترض حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه فى الاقبال على الصلاة متعذر اه وقال أيضا لكن قال فى التنقيح هذا يشكل بالفجر وأجاب عنه فى

وعن التنفل بعد صلاة الفجر والعصر لا عن قضاء فائتة وسجدة تلاوة وصلاة جنازة

التلويح بان العصر يخرج الى ماهو وقت لصلاة فى الجملة بخلاف الفجر أو بان فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب خروجا عنهما اه (قوله أجيب الخ) وفى امداد الفتاح بعد نقله ذلك وروى ابن عمر انه عليه الصلاة والسلام قال اذا طلعت الشمس فامسك عن الصلاة فانها تطلع بين قرنى شيطان رواه مسلم وروى أيضا ووقت صلاة الصبح من طلوع الفجر
مالم تطلع الشمس فاذا طلعت الشمس فامسك عن الصلاة على انه ذكر فى الاسرار ان النهى عنها متأخر وهو
لانه أبدا يطرأ على الاصل الثابت ولان الصحابة عملت به فعلم انه لاحق بل قال الطحاوى انها كلها منسوخة بالنصوص الناهية والا
يلزم العمل ببعض الحديث وترك بعضه بمجرد قولنا طرأ ناقص على كامل فى الفجر بخلاف عصر يومه مع ان النقص قارن العصر
ابتداء والفجر بقاء فيبطل فى العصر كالفجر

عصر يومه فافاد انه لا يكره أداؤه وقت التغير وقد قدمنا ان المكروه انما هو تأخيره لا أداؤه لانه
أداه كما وجب لان سبب الوجوب آخر الوقت ان لم يؤد قبله والا فالجزء المتصل بالاداء والا فجميع
الوقت وعلل المصنف فى كافيه بانه لا يستقيم اثبات الكراهة للشئ لانه مأمور به وقيل الاداء مكروه
أيضا اه وعلى هذا مشى فى شرح الطحاوى والتحفة والبدائع والحاوى وغيرها على انه المذهب
من غير حكاية خلاف وهو الاوجه للحديث السابق الثابت فى صحيح مسلم وغيره وقيد بعصر يومه لان
عصر أمسه لا يجوز وقت التغير لان الاجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر
الصحيح على الاقل الفاسد وأورد عليه ان من بلغ أو أسلم فى الجزء الناقص لا يصح منه فى ناقص غيره
مع تعذر الاضافة فى حقه الى الكل لعدم الاهلية وأجيب بان لا رواية فيها فنلتزم الصحة والصحيح ان
النقص لازم الاداء فى ذلك الجزء وأما الجزء فلا نقص فيه غير ان تحمل ذلك النقص لو ادى فيه العصر
ضرورى لانه مامور بالاداء فيه فاذا لم يؤد لم يوجد النقص الضرورى وهو فى نفسه كامل فيثبت فى
ذمته كذلك فلا يخرج عن عهدته الا بكامل وبهذا اندفع ماذكره السراج الهندى فى شرح المغنى
من أن السبب لما كان ناقصا فى الاصل كان ماثبت فى الذمة ناقصا أيضا فعند مضى الوقت
لا يتصف بالكمال لما علمت انه لا نقص فى الوقت أصلا وأشار الى ان فجر يومه يبطل بالطلوع والفرق
بينهما ان السبب فى العصر آخر الوقت وهو وقت التغير وهو ناقص فاذا أداها فيه أداها كما وجبت
ووقت الفجر كله كامل فوجبت كاملة فتبطل بطرو الطلوع الذى هو وقت فساد لعدم الملاءمة
بينهما فان قيل روى الجماعة عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة
من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدركها ومن أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد
أدرك الصبح أجيب بان التعارض لما وقع بين هذا الحديث وبين النهى عن الصلاة فى الاوقات
الثلاثة فى الفجر رجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض فرجحنا حكم هذا الحديث فى صلاة العصر
وحكم النهى فى صلاة الفجر كذا فى شرح النقاية وظاهره ان ترجيح المحرم على المبيح انما هو عند
عدم القياس أما عنده فالترجيح له وفى القنية كسالى العوام اذا صلوا الفجر وقت الطلوع لا ينكر
عليهم لانهم لو منعوا يتركونها أصلا ظاهرا ولو صلوها تجوز عند أصحاب الحديث والاداء الجائز عند
البعض أولى من الترك أصلا وفى البغية الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فى الاوقات التى تكره
فيها الصلاة والدعاء والتسبيح أفضل من قراءة القرآن اه ولعله لان القراءة ركن الصلاة
وهى مكروهة فالاولى ترك ما كان ركنا لها والتعبير بالاستواء أولى من التعبير بوقت الزوال
لان وقت الزوال لا تكره فيه الصلاة اجماعا كذا فى شرح منية المصلى (قوله وعن التنفل
بعد صلاة الفجر والعصر لا عن قضاء فائتة وسجدة تلاوة وصلاة جنازة) أى منع عن التنفل فى
هذين الوقتين قصدا لا عن غيره لرواية الصحيحين لا صلاة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس
ولا صلاة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس وهو بعمومه متناول للفرائض فاخرجوها منه بالمعنى

(قوله واقتصر على الثلاثة الخ) قال فى النهر أقول التحقيق أن يقال لما كان التقييد بالنفل يفهم الجواز فيما عداه وليس بالواقع نص على ما هو الجائز ليعلم عدم الجواز فيما عداه من غير النفل ولولا هذه

النكتة لما احتيج الى ما ذكر اذ التقييد بالتنفل يغنى عنه وهذا دقيق جدا فتدبره اذ به يستغنى عن اخراج النفل عن معناه الشرعى لانهم قد عرفوه بانه فعل ليس بفرض ولا واجب ولا مسنون (قوله وأشار الخ) الاشارة غير ظاهرة تامل (قوله ولم أقف على التصريح به لاحد الخ) قال فى النهر هذا عجيب ففى فتح القدير ما لفظه وذكر بعضهم لا يتنفل بعد صلاة الجمع بعرفة والمزدلفة وعزاه فى المعراج الى المجتبى وفى القنية لمجد الأئمة الترجمانى وظهير الدين المرغينانى (قوله واعلم ان قضاء الفائتة الخ) يخالفه ما فى التبيين حيث قال والمراد بما بعد العصر قبل تغير الشمس وأما بعده فلا يجوز فيه القضاء أيضا وان كان قبل أن يصلى العصر اه على انه يخالف كلام المصنف أولا حيث قال ومنع عن الصلاة وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة عند الطلوع والاستواء والغروب وقد قدم ان المراد بالغروب التغير وفى الشرنبلالية عند قول الدرر الا فى وقت الاحمرار فان القضاء فيه مكروه أقول ظاهره الصحة مع الكراهة فيناقض ما قدمه من قوله لا تصح صلاة الخ ويخالفه ما قاله الزيلعى الخ ثم قال قلت ولا يقال انه لا مخالفة لحمل نفى الجواز

و بعد طلوع الفجر باكثر من سنة الفجر

وهو ان الكراهة كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به لا بمعنى فى الوقت فلم يظهر فى حق الفرائض وقد بحث فيه المحقق ابن الهمام بان هذا الاعتبار لا دليل عليه ثم النظر اليه يستلزم نقض قولهم العبرة فى المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لانه يستلزم معارضة النص بالمعنى والنظر الى النصوص يفيد منع القضاء تقديما للنهى العام على حديث التذكر نعم يمكن اخراج صلاة الجنازة وسجدة التلاوة بانهما ليسا بصلاة مطلقة ويكفى فى اخراج القضاء من الفساد العلم بان النهى ليس بمعنى فى الوقت وذلك هو الموجب للفساد واما من الكراهة ففيه ما سبق اه والحاصل ان الدليل يقتضى ثبوت الكراهة فى كل صلاة وتخصيصه بلا مخصص شرعى لا يجوز أطلق فى الفائتة فشملت الوتر لانه واجب على قوله واما على قولهما فهو سنة فينبغى أن لا يقضى بعد طلوع الفجر لكراهة التنفل فيه لكن فى القنية الوتر يقضى بعد طلوع الفجر بالاجماع بخلاف سائر السنن اه ولا يخفى ما فيه واقتصر على الثلاثة ليفيد أن بقية الواجبات من الصلاة داخل فى النفل فيكره فيهما كالمنذور خلافا لابى يوسف وما شرع فيه من النفل ثم أفسده وركعتى الطواف لان ما التزمه بالنذر نفل لان النذر سبب موضوع لالتزامه بخلاف سجود التلاوة لانها ليست بنفل لان التنفل بالسجدة غير مشروع فيكون واجبا بايجاب الله تعالى ولانه تعلق وجوب النذر بسبب من جهته وسجدة التلاوة بايجابه تعالى وان كانت التلاوة فعله كجمع المال فعله ووجوب الزكاة بايجاب الشرع وفى فتح القدير وقد يقال وجوب السجدة فى التحقيق متعلق بالسماع لا بالاستماع ولا التلاوة وذلك ليس فعلا من المكلف بل وصف خلقى فيه بخلاف النذر والطواف والشروع فعله ولولاه لكانت الصلاة نفلا اه وهو قاصر على السامع للتلاوة لان السبب فى حقه السماع على خلاف فيه واما التالى فاتفقوا على ان السبب فى حقه انما هو التلاوة لا السماع وأطلق فى التنفل فشمل ماله سبب وما ليس له فتكره تحية المسجد فيهما للعموم وهو مقدم على عموم قوله صلى الله عليه وسلم من دخل المسجد فليركع ركعتين لانه مبيح وذلك حاظر وأشار الى انه لو شرع فى النفل فى وقت مستحب ثم أفسده ثم قضاه فيهما فانه لا يسقط عن ذمته كما فى المحيط والى انه لو أفسد سنة الفجر ثم قضاها بعد صلاة الفجر فانه لا يجوز على الاصح وقيل يجوز والاحسن ان يشرع فى السنة ثم يكبر بالفريضة فلا يكون مفسدا للعمل ويكون منتقلا من عمل الى عمل كذا فى الظهيرية وفيه نظر لانه اذا كبر للفريضة فقد أفسد السنة كما صرحوا به فى باب ما يفسد الصلاة وفى شرح المجمع لابن الملك ما قاله بعض الفقهاء من انه اذا أقيم للفجر وخاف رجل فوت الفرض يشرع فى السنة فيقطعها فيقضيها قبل الطلوع مردود لكراهة قضاء التنفل الذى أفسده فيه على ان الامر بالشروع للقطع قبيح شرعا والى انه لا يكره التنفل قبل صلاة العصر فى وقته والى ان لصلاة العصر مدخلا فى كراهة النوافل فينشأ عنه كراهة التطوع بعد العصر المجموعة الى الظهر فى وقت الظهر بعرفات فيما يظهر ولم أقف على التصريح به لاحد من أهل المذهب كذا فى شرح منية المصلى واعلم ان قضاء الفائتة وما معها لا تكره بعد صلاة العصر الى غاية التغير لا الى الغروب كما هو ظاهر كلامه (قوله وبعد طلوع الفجر باكثر من سنة الفجر) أى ومنع عن التنفل بعد طلوع الفجر قبل صلاة الفجر باكثر من سنته

على المحل لان المراد به عدم الصحة كما تقرر في مسئلة الكافر اذا أسلم والصبي اذا بلغ في الوقت المكروه فلم يؤد حتى خرج الوقت
فانه لا يصح قضاء ما فات في وقت مكروه مثله لان ما ثبت كاملا لعدم نقص في الوقت نفسه فلا يخرج عن عهدته الا بكامل كما في فتح
القدير فمن خوطب بالصلاة من أول وقتها فلم يؤدها حتى خرج الوقت حكمه كذلك بالاولى وما وقع في الهداية من قوله ويكره أن
يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب ولا بأس بان يصلي في هذين الوقتين الفوائت ليس على ظاهره لما قال
في شرح المجمع ولا بأس بالقضاء فيهما الى طلوع الشمس في الفجر وتغيرها في العصر وهذه العبارة أولى من عبارة القدوري حتى
تغرب لان الغروب فيها

مؤول بالتغير اه وفي شرح الدرر للشيخ اسمعيل قال وقد أفصح به في الخبازية
حاشية الهداية أيضا حيث قال المراد حتى تتغير بدليل قوله بعد ذلك لا بأس أن يصلي في هذين الوقتين الفوائت ومعلوم ان الفائتة لا يجوز قضاؤها بعد التغير الى الغروب اه وحينئذ فيتعين تاويل كلام

وقبل المغرب ووقت الخطبة

المؤلف هنا بحمل قوله الى غاية التغير على الاضافة البيانية أي غاية هي التغير وبه يصح كلامه (قوله وهو يقتضي نفي المندوبية الخ) ذكره في فتح القدير من النوافل واعترضه في النهر فقال هذا الاجماع ما قدمه من وجوب حمل استثناء القليل على ما هو أقل من قدرهما أي مما لا يعد تاخيرا وقوله في البحر الذي ينبغي اعتقاده الندب لرواية البخاري صلى
قبل المغرب ركعتين وما ذكر من الجواب لا يدفعه ممنوع اذ عدم ظهور الدليل لا يوجب ابطال المدلول على ان
ما مر عن ابن عمر ظاهر في النسخ لاستبعاد بقائه مع عدم فعل الصحابة له اه (قوله فقد قدمنا عن القنية الخ) قال الرملي الذي
قدمه في شرح قوله والمغرب انما هو المبتغى بالمعجمة اه أقول والعبارة في فتح القدير كذلك وهو قد قدم الاستثناء عن القنية
(قوله وقد قدمنا الى قوله الافضل) قال الرملي ان كان ضمير لعله راجعا لتقديم الجنازة على السنة فمسلم وان كان راجعا لتقديم
صلاة المغرب على الجنازة فغير مسلم اذ الظاهر ان ذلك على سبيل الوجوب لتعليلهم بان المغرب فرض عين والجنازة فرض كفاية
ولان الغالب في كلامهم في مثله ارادة الوجوب تامل اه

قصدا لما رواه أحمد وأبو داود لا صلاة بعد الصبح الا ركعتين وفي رواية الطبراني اذا طلع الفجر فلا
تصلوا الا ركعتين قيدنا بكونه قصدا لما في الظهيرية ولو شرع في التطوع قبل طلوع الفجر فلما
صلى ركعة طلع الفجر قيل يقطع الصلاة وقيل يتمها والاصح انه يتمها ولا تنوب عن سنة الفجر على
الاصح ولو اقتصر المصنف وقال وعن التنفل بعد طلوع الفجر باكثر من سنته وبعد صلاة العصر
لاغناه عن التطويل كما لا يخفى وانما أتى بالفجر ثانيا ظاهرا ولم يقل بسنته مضمرا لانها ليست سنة
الفجر بمعنى الزمن وانما هي سنة صلاة الفجر فهو على حذف مضاف أي باكثر من سنة صلاة الفجر
وفي المجتبى تخفف القراءة في ركعتي الفجر قيد بالتنفل لان قضاء الفائتة بعد طلوع الفجر ليس
بمكروه لان النهي عن التنفل فيه لحق ركعتي الفجر حتى يكون كالمشغول بها لان الوقت متعين لها
حتى لو نوى تطوعا كان عن سنة الفجر من غير تعيين منه فلا يظهر في حق الفرض لانه فوقها والبحث
المتقدم لابن الهمام يجري هنا للنهي الذي ذكرناه في المسئلة السابقة وفي العناية والحاصل ان
ما كان النهي فيه لمعنى في الوقت أثر في الفرائض والنوافل جميعا وما كان لمعنى في غيره أثر في
النوافل دون الفرائض وما هو في معناه اه (قوله وقبل المغرب) أي ومنع عن التنفل بعد غروب
الشمس قبل صلاة المغرب لما رواه أبو داود سئل ابن عمر رضي الله عنهما عن الركعتين قبل المغرب فقال
ما رأيت أحدا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما وهو يقتضي نفي المندوبية اما ثبوت
الكراهة فلا الا أن يدل دليل آخر وما ذكر من استلزام تاخير المغرب فقد قدمنا عن القنية استثناء
القليل والركعتان لا تزيد على القليل اذا تجوز فيهما وفي صحيح البخاري انه صلى الله عليه وسلم قال
صلوا قبل المغرب ركعتين وهو أمر ندب وهو الذي ينبغي اعتقاده في هذه المسئلة والله الموفق
وما ذكر في الجواب لا يدفعه قيدنا بالتنفل لانه يجوز قضاء الفائتة وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة في
هذا الوقت كما صرح به غير واحد كقاضيخان وصاحب الخلاصة يعني من غير كراهة وقد قدمنا انه
يبدأ بصلاة المغرب ثم يصلون على الجنازة ثم يأتون بالسنة ولعله بيان الافضل وفي شرح المنية معزيا
الى حجة الدين البلخي ان الفتوى على تاخير صلاة الجنازة عن سنة الجمعة وهي سنة فعلى هذا تؤخر عن
سنة المغرب لانها آكد (قوله ووقت الخطبة) أي ومنع عن التنفل وقت الخطبة لان الاستماع فرض
والامر بالمعروف حرام وقتها لرواية الصحيحين اذا قلت لصاحبك انصت والامام يخطب فقد لغوت
فكيف بالتنفل واما ما رواه الجماعة عن جابر ان رجلا جاء الى الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم
يخطب

يخطب فقال أصليت يا فلان قال لا قال صل ركعتين وتجوز فيهما وسماه النسائي سليكا الغطفاني فالجواب انه صلى الله عليه وسلم أمسك له حتى فرغ من صلاته كما صرح به الدارقطني من رواية أنس أو كان ذلك قبل الشروع في الخطبة كما ذكره النسائي كذا في شرح النقاية واقتصر الشارح على الاول وفي كل منهما نظر اذ النفل مكروه بعد خروج الامام للخطبة قبل الخطبة ووقتها سواء أمسك الخطيب عنها أو لا أطلق الخطبة فشملت كل خطبة سواء كانت خطبة جمعة أو عيد أو كسوف أو استسقاء كما في الخانية أو حج وهي ثلاث أو ختم أي ختم القرآن كما في المجتبى أو خطبة نكاح وهي مندوبة كما في شرح منية المصلي والى هنا صارت الاوقات التي تكره الصلاة فيها ثمانية على ما ذكره المصنف وسيأتي انه اذا خرج الامام الى الخطبة فلا صلاة ولا كلام فلذا لم يذكره هنا ومنها اذا أقيمت الصلاة فان التطوع مكروه الا سنة الفجر ان لم يخف فوت الجماعة ومنها التنفل قبل صلاة العيدين مطلقا وبعدها في المسجد لا في البيت ومنها التنفل بين صلاتي الجمع بعرفة ومزدلفة ومنها وقت المكتوبة اذا ضاق يكره اداء غير المكتوبة فيه ومنها وقت مدافعة الاخبثين ومنها وقت حضور الطعام اذا كانت النفس تائقة اليه والوقت الذي يوجد فيه ما يشغل البال من أفعال الصلاة ويخل بالخشوع كائنا ما كان ذلك الشاغل كذا في شرح منية المصلي وذكر في غاية البيان من الاوقات المكروهة ما بعد نصف الليل لاداء العشاء لا غير وفيه نظر اذ ليس هو وقت كراهة وانما الكراهة في التاخير فقط (قوله وعن الجمع بين الصلاتين في وقت بعذر) أي منع عن الجمع بينهما في وقت واحد بسبب العذر للنصوص القطعية بتعيين الاوقات فلا يجوز تركه الا بدليل مثله ولرواية الصحيحين قال عبد الله بن مسعود والذي لا اله غيره ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة قط الا لوقتها الا صلاتين جمع بين الظهر والعصر بعرفة وبين المغرب والعشاء بجمع واما ما روى من الجمع بينهما فمحمول على الجمع فعلا بان صلى الاولى في آخر وقتها والثانية في أول وقتها ويحمل تصريح الراوي بالوقت على المجاز لقربه منه والمنع عن الجمع المذكور وعندنا مقتض للفساد ان كان جمع تقديم وللحرمة ان كان جمع تاخير مع الصحة كما لا يخفى وذهب الشافعي وغيره من الائمة الى جواز الجمع للمسافر بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء وقد شاهدت كثيرا من الناس في الاسفار خصوصا في سفر الحج ماشين على هذا تقليدا للامام الشافعي في ذلك الا انهم يخلون بما ذكرت الشافعية في كتبهم من الشروط له فاحببت ايرادها ابانة لفعله على وجهه لمريده اعلم انهم بعد ان اتفقوا على ان فعل كل صلاة في وقتها أفضل الا للحاج في الظهر والعصر بعرفة وفي حق المغرب والعشاء بمزدلفة قالوا شروط التقديم ثلاثة البداءة بالاولى ونية الجمع بينهما ومحل هذه النية عند التحريم أعني في الاولى ويجوز في أثنائها في الاظهر ولو نوى مع السلام منها جاز على الاصح والموالاة بان لا يطول بينهما فصل فان طال وجب تاخير الثانية الى وقتها ولا يضر فصل يسير وما عده العرف فصلا طويلا فهو طويل يضر ومالا فلا وللمتيمم الجمع على الصحيح ولا يشترط على الصحيح في جواز تاخير الاولى الى الثانية سوى تاخيرها بنية الجمع بينهما والاصح انه ان نوى وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة كفى على ما في الرافعي والروضة واعتبر في شرح المهذب قدر الصلاة فان لم ينو كما ذكرنا وأخر عصى في التاخير وكانت صلاته قضاء قالوا واذا كان سائرا وقت الاولى فتاخيرها الى وقت الثانية أفضل وان كان نازلا فتقديم الثانية الى وقت الاولى أفضل ذكره ابن امير حاج في مناسكه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿باب الاذان﴾

وعن الجمع بين الصلاتين في وقت بعذر

﴿باب الاذان﴾

(قوله أو كسوف) فيه ان خطبة الكسوف مذهب الشافعي رحمه الله لا مذهبنا تامل وأما خطبة الاستسقاء فهي على قول الصاحبين

﴿باب الاذان﴾

هو لغة الاعلام ومنه قوله تعالى وأذان من الله ورسوله وشرعا اعلام مخصوص فى وقت مخصوص وسببه الابتدائى أذان جبريل عليه السلام ليلة الاسراء واقامته حين صلى النبى صلى الله عليه وسلم اماما بالملائكة وأرواح الانبياء ثم رؤيا عبد الله بن زيد الملك النازل من السماء فى المنام وهو مشهور وصححه الاسبيجابى واختلف فى هذا الملك فقيل جبريل وقيل غيره كذا فى العناية والبقائى دخول الوقت ودليله الكتاب اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة والسنة والاجماع وصفته ستأتى وركنه الالفاظ المخصوصة وكيفيته معلومة وأما سننه فنوعان سنن فى نفس الأذان وسنن فى صفات المؤذن اما الاول فسيأتى وأما الثانى فان يكون رجلا عاقلا ثقة عالما بالسنة واوقات الصلاة فاذان الصبى العاقل ليس بمستحب ولا مكروه فى ظاهر الرواية فلا يعاد ويشهد له الحديث وليؤذن لكم خياركم وصرحوا بكراهة أذان الفاسق من غير تقييد بكونه عالما أو غيره ثم يدخل فى كونه خيارا أن لا يأخذ على الاذان أجرا فانه لا يحل للمؤذن ولا للامام لحديث أبى داود واتخذ مؤذنا لا يأخذ على الاذان أجرا قالوا فان لم يشارطهم على شئ لكن عرفوا حاجته فجمعوا له فى وقت شيأ كان حسنا ويطيب له وعلى هذا المفتى لا يحل له أخذ شئ على ذلك لكن ينبغى للقوم أن يهدوا اليه كذا فى فتح القدير وهو على قول المتقدمين أما على المختار للفتوى فى زماننا فيجوز أخذ الاجر للامام والمؤذن والمعلم والمفتى كما صرحوا به فى كتاب الاجارات وفى فتاوى قاضيخان المؤذن اذا لم يكن عالما باوقات الصلاة لا يستحق ثواب المؤذنين قال فى فتح القدير ففى أخذ الاجر أولى اه وقد يمنع لما انه فى الاول للجهالة الموقعة فى الغرر لغيره بخلافه فى الثانى وهل يستحق المعلوم المقدر فى الوقف للمؤذن لم أره فى كلام أئمتنا وصرح النووى فى شرح المهذب بانه لم يصح أذانه فيمن ولى ورتب للاذان واختلف هل الاذان أفضل أم الامامة قيل بالاول للآية ومن أحسن قولا ممن دعا الى الله فسرته عائشة بالمؤذنين وللحديث المؤذنون أطول أعناقا يوم القيامة واختلف فى معناه على أقوال قيل أطول الناس رجاء يقال طال عنقى الى وعدك أى رجائى وقيل أكثر الناس اتباعا يوم القيامة لانه يتبعهم كل من يصلى باذانهم يقال جاء فى عنق من الناس أى جماعة وقيل أعناقهم تطول حتى لا يلجمهم العرق يوم القيامة وقيل اعناقا بكسر الهمزة أى هم أشد الناس اسراعا فى السير وقيل الامامة أفضل لان النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده كانوا أئمة ولم يكونوا مؤذنين وهم لا يختارون من الامور الا أفضلها وقيل هما سواء وذكر الفخر الرازى فى تفسير سورة المؤمنون ان بعض العلماء اختار الامامة فقيل له فى ذلك فقال أخاف ان تركت الفاتحة أن يعاتبنى الشافعى وان قرأتها مع الامام أن يعاتبنى أبو حنيفة فاخترت الامامة طلبا للخلاص من هذا الاختلاف اه وقد كنت أختارها لهذا المعنى بعينه قبل الاطلاع على هذا النقل والله الموفق واختار المحقق ابن الهمام انها أفضل لما ذكرناه وقول عمر لولا الخليفى لأذنت لا يستلزم تفضيله عليها بل مراده لأذنت مع الامامة لا مع تركها فيفيد ان الافضل كون الامام هو المؤذن وهذا مذهبنا وعليه كان أبو حنيفة كما علم من اخباره اه وفى القنية وينبغى أن يكون المؤذن مهيبا ويتفقد أحوال الناس ويزجر المتخلفين عن الجماعات ولا يؤذن لقوم آخرين اذا صلى فى مكانه ويسن الاذان فى موضع عال والاقامة على الأرض وفى أذان المغرب اختلاف المشايخ اه والظاهر انه يسن المكان العالى فى أذان المغرب أيضا كما سيأتى وفى السراج الوهاج وينبغى للمؤذن أن يؤذن فى موضع يكون أسمع للجيران ويرفع صوته ولا يجهد نفسه لانه يتضرر بذلك وفى الخلاصة ولا يؤذن فى المسجد وفى الظهيرية وولاية الاذان والاقامة لمن بنى المسجد وان كان فاسقا

والقوم كارهون له وكذا الامامة الان ههنا استثنى الفاسق اهـ يعني في الامامة (قوله سن للفرائض) أي سن الاذان للصلوات الخمس والجمعة سنة مؤكدة قوية قريبة من الواجب حتى أطلق بعضهم عليه الوجوب ولهذا قال محمد لو اجتمع أهل بلد على تركه قاتلناهم عليه وعند أبي يوسف يحبسون ويضربون وهو يدل على تاكده لا على وجوبه لان المقاتلة لما يلزم من الاجتماع على تركه من استخفافهم بالدين بخفض أعلامه لان الاذان من أعلام الدين كذلك واختار في فتح القدير وجوبه لان عدم الترك مرة دليل الوجوب ولا يظهر كونه على الكفاية والا لم يأثم أهل بلدة بالاجتماع على تركه اذا قام به غيرهم ولم يضربوا ولم يحبسوا واستشهد على ذلك بما في معراج الدراية عن أبي حنيفة وأبي يوسف صلوا في الحضر الظهر أو العصر بلا أذان ولا اقامة أخطؤا السنة وأثموا اهـ والجواب ان المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله كانت دليل السنة لا الوجوب كما صرح به في فتح القدير في باب الاعتكاف والظاهر كونه على الكفاية بمعنى انه اذا فعل في بلد سقطت المقاتلة عن أهلها لا بمعنى انه اذا أذن واحد في بلد سقط عن سائر الناس من غير أهل تلك البلدة اذ لم يحصل به اظهار أعلام الدين ولو لم يكن على الكفاية بهذا المعنى لكان سنة في حق كل أحد وليس كذلك اذ أذان الحي يكفينا كما سياتي والاستشهاد بالاثم على تركه لا يدل على الوجوب عندنا لانه مشترك بين الواجب والسنة المؤكدة ولهذا كان الصحيح انه يأثم اذا ترك سنن الصلوات المؤكدة كما سياتي في باب النوافل ان شاء الله تعالى ولعل الاثم مقول بالتشكيك بعضه أقوى من بعض ولهذا صرح في الرواية بالسنية حيث قال أخطؤا السنة وفي غاية البيان والمحيط والقولان متقاربان لان السنة المؤكدة في معنى الواجب في حق لحوق الاثم لتاركهما اهـ وخرج بالفرائض ما عداها فلا أذان للوتر ولا للعيد ولا للجنائز ولا للكسوف والاستسقاء والتراويح والسنن الرواتب لانها اتباع للفرائض والوتر وان كان واجبا عنده لكنه يؤدى في وقت العشاء فاكتفي باذانه لا لان الاذان لهما على الصحيح كما ذكره الشارح (قوله بلا ترجيع) أي ليس فيه ترجيع وهو أن يخفض بالشهادتين صوته ثم يرجع فيرفع بهما صوته لان بلالا كان لا يرجع وأبو محذورة رجع بامره صلى الله عليه وسلم للتعليم كما كان عادته في تعليم أصحابه لا لانه سنة ولان المقصود منه الاعلام ولا يحصل بالاخفاء فصار كسائر كلماته والظاهر من عباراتهم ان الترجيع عندنا مباح

(قوله وعند أبي يوسف يحبسون ويضربون) قال في فتح القدير كذا نقله بعضهم بصورة نقل الخلاف ولا يخفى ان لا تنافي بين الكلامين بوجه فان المقاتلة انما تكون عند الامتناع وعدم القهر لهم والضرب والحبس انما يكون عند قهرهم فجاز ان يقاتلوا اذا امتنعوا عن قبول الامر بالاذان ولم يسلموا أنفسهم فاذا قوتلوا فظهر عليهم ضربوا وحبسوا اهـ (قوله والجواب الخ) أقول المفهوم من كلام الفتح السابق انه واجب على أهل كل بلدة بحيث لو تركوه أثموا الا انه واجب على كل واحد منهم وحينئذ فالجواب المذكور انما يصح لو ثبت عدم الانكار على أهل بلدة تركوه لا على واحد بعينه اذ لا يلزم من جواز تركه لواحد من أهل بلدة جواز تركه لجميع أهل البلدة تامل (قوله وليس كذلك) قال في النهر ولم أر حكم البلدة الواحدة اذا اتسعت أطرافها كمصر والظاهر ان أهل كل محلة سمعوا الاذان ولو من محلة أخرى يسقط عنهم لا ان لم يسمعوا (قوله والاستشهاد بالاثم

سن للفرائض بلا ترجيع

الخ) قال في النهر المذكور في الولوالجية عن محمد وكذلك في سائر السنن وبهذا يبطل الاستدلال على الوجوب (قوله ولعل الاثم الخ) لم يجزم بذلك هنا لكن سيجزم به في سنن الصلاة مستندا الى شرح المنية (قوله وخرج بالفرائض الخ) قال الرملي أي الصلوات الخمس فلا يسن للمنذورة ورأيت في كتب الشافعية انه قد يسن الاذان لغير الصلاة كما في اذن المولود والمهموم والمفزوع والغضبان ومن ساء خلقه من انسان أو بهيمة وعند مزدحم الجيش وعند الحريق قيل وعند انزال الميت القبر قياسا على أول خروجه للدنيا لكن رده ابن حجر في شرح العباب وعند تغول الغيلان أي عند تمرد الجن لخبر صحيح فيه أقول ولا بعد فيه عندنا (قوله وأبو محذورة رجع بامره الخ) جواب عما استدل به الشافعي رحمه الله كما في الهداية وفي العناية ذكر في الاسرار ان النبي صلى الله عليه وسلم أمره بذلك لحكمة رويت في قصته وهي ان أبا محذورة كان يبغض رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الاسلام بغضا شديدا فلما أسلم أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاذان فلما بلغ كلمات الشهادة خفض صوته حياء من قومه فدعاه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعرك أذنه فقال له ارجع وامدد بها صوتك اما ليعلمه انه لا حياء من الحق أو ليزيده محبة للرسول صلى الله عليه وسلم بتكرير كلمات الشهادة (قوله والظاهر من عباراتهم الخ) قال في النهر ويظهر انه خلاف الاولى أما الترجيع بمعنى التغني

ولحن ويزيد بعد فلاح أذان الفجر الصلاة خير من النوم مرتين والاقامة مثله

فيه ليس بسنة ولا مكروه لكن ذكر الشارح وغيره أنه لا يحل الترجيع بقراءة القرآن ولا التطريب فيه والظاهر ان الترجيع هنا ليس هو الترجيع فى الاذان بل هو التغنى وفى غاية البيان معزيا الى ابن سعد فى الطبقات كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة مؤذنين بلال وأبو محذورة وعمرو بن أم مكتوم فاذا غاب بلال أذن أبو محذورة واذا غاب أبو محذورة أذن عمرو وقال الترمذى أبو محذورة اسمه سمرة بن معير (قوله ولحن) أى ليس فيه لحن أى تلحين وهو كما فى المغرب التطريب والترنم يقال لحن فى قراءته تلحينا طرب فيها وترنم وأما اللحن فهو الفطنة والفهم لما لا يفطن له غيره ومنه الحديث لعل بعضكم ألحن بحجته من بعض وفى الصحاح اللحن الخطأ فى الاعراب والتلحين التخطئة والمناسب هنا المعنى الاول والثالث ولهذا فسره ابن الملك بالتغنى بحيث يؤدى الى تغيير كلماته وقد صرحوا بأنه لا يحل فيه وتحسين الصوت لا بأس به من غير تغن كذا فى الخلاصة وظاهره ان تركه أولى لكن فى فتح القدير وتحسين الصوت مطلوب ولا تلازم بينهما وقيده الحلوانى بما هو ذكر فلا بأس بادخال المد فى الحيعلتين فظهر من هذا ان التلحين هو اخراج الحرف عما يجوز له فى الاداء من نقص من الحروف أو من كيفياتها وهى الحركات والسكنات أو زيادة شئ فيها وأشار الى انه لا يحل سماع المؤذن اذا لحن كما صرحوا به ودل كلامه انه لا يحل فى القراءة أيضا بل أولى قراءة وسماعا وقيده بالتلحين لان التفخيم لا بأس به لانه احد اللغتين كذا فى المبسوط وفى المغرب انه تغليظ اللام فى اسم الله تعالى وهو لغة أهل الحجاز ومن يليهم من العرب وذكر فى الكافى خلافا فيه بين القراء وصرح الشارح بكراهة الخطا فى اعراب كلماته (قوله ويزيد بعد فلاح أذان الفجر الصلاة خير من النوم مرتين) لحديث بلال حيث ذكرها حين وجد النبى صلى الله عليه وسلم نائما فلما انتبه أخبره به فاستحسنه وقال اجعله فى أذانك وهو للندب بقرينة قوله ما أحسن هذا وانما خص الفجر به لانه وقت نوم وغفلة فخص بزيادة الاعلام دون العشاء لان النوم قبلها مكروه أو نادر وانما كان النوم مشاركا للصلاة فى أصل الخيرية لانه قد يكون عبادة كما اذا كان وسيلة الى تحصيل طاعة أو ترك معصية أو لان النوم راحة فى الدنيا والصلاة راحة فى الآخرة فتكون الراحة فى الآخرة أفضل وفى قوله بعد فلاح أذان الفجر رد على من يقول ان محلها بعد الاذان بتمامه وهو اختيار الفضلى هكذا فى المستصفى (قوله والاقامة مثله) أى مثل الاذان فى كونه سنة الفرائض فقط وفى عدد كلماته وفى ترتيبها لحديث الملك النازل من السماء فانه أذن مثنى مثنى وأقام مثنى مثنى ولحديث الترمذى عن أبى محذورة علمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان تسع عشرة كلمة والاقامة سبع عشرة كلمة وانما قال تسع عشرة كلمة لاجل الترجيع والا فالاذان عندنا خمس عشرة كلمة وهذا الحديث لم يعمل بمجموعه الفريقان فان الشافعية لا يقولون بتثنية الاقامة والحنفية لا يقولون بالترجيع وأما ما رواه البخارى أمر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة فمحمول على ايتار صوتها بان يحدر فيها كما هو المتوارث ليوافق ما رويناه من النص الغير المحتمل لا ايتار ألفاظها ويدل عليه ان الشافعية لا يقولون بايتار التكبير بل هو مثنى فى الاقامة عندهم وقد قال الطحاوى تواترت الآثار عن بلال انه كان يثنى الاقامة حتى مات وفى الخلاصة وان أذن رجل وأقام آخر باذنه لا بأس به وان لم يرض به الاول يكره وهذا اختيار الامام خواهر زاده وجواب الرواية انه لا بأس به مطلقا ويدل عليه اطلاق ما فى المجمع حيث قال ولا نكرههما من غيره فما ذكره ابن الملك فى شرحه من انه لو حضر ولم يرض باقامة غيره يكره اتفاقا فيه نظر وفى الفتاوى الظهيرية والافضل

فلا يحل فيه ففى القرآن أولى اه وفى حاشية الخير الرملى قال فى منح الغفار قلت وفى المنبع قال فان قلت ثبت عندنا انه لا ترجيع فى الاذان لكن لو رجع هل يكون الاذان مكروها قلت ما رأيت اطلاق الكراهة عليه غير ان فى المبسوط ذكر فى وجه الاستدلال على مسئلة كراهة التلحين فقال ولهذا يكره الترجيع فى الاذان اه (قوله والمناسب هنا المعنى الاول والثالث) مراده بالاول التطريب والترنم وبالثالث الخطا فى الاعراب (قوله فلما انتبه أخبره به) ظاهره ان المخبر بلال رضى الله عنه والذى فى العناية ومعراج الدراية وغيرهما انه عائشة رضى الله تعالى عنها

ان يكون المقيم هو المؤذن ولو أقام غيره جاز والظاهر ان الاقامة آكد فى السنية من الاذان كما صرح به فى فتح القدير ولهذا قالوا يكره تركها للمسافر دون الاذان وقالوا ان المرأة تقيم ولا تؤذن وفى الخلاصة والاقامة أفضل من الاذان وفى القنية ذكر فى الصلاة انه كان محدثا فقدم رجلا جاء ساعتئذ لا تسن اعادة الاقامة ويدخل فى المثلية تحويل وجهه بالصلاة والفلاح فيها كالاذان ورفع الصوت بها كهو وكما صرح به فى القنية الا ان الاقامة أخفض منه كما فى غاية البيان فقول الشارح فى عدد الكلمات فيه نظر (قوله ويزيد بعد فلاحها قد قامت الصلاة مرتين) لحديث أبى محذورة وفى روضة الناطفى أكره للمؤذن ان يمشى فى اقامته وفى الخلاصة اذا انتهى المؤذن الى قد قامت الصلاة ان شاء أتمها فى مكانه وان شاء مشى الى مكان الصلاة اماما كان المؤذن أو غيره وفى السراج الوهاج ان كان المؤذن غير الامام أتمها فى موضع البداية من غير خلاف وفى الظهيرية ولو أخذ المؤذن فى الاقامة ودخل رجل فى المسجد فانه يقعد الى ان يقوم الامام فى مصلاه وفى القنية ولا ينتظر المؤذن ولا الامام لواحد بعينه بعد اجتماع أهل المحلة الا ان يكون شريرا وفى الوقت سعة فيعذر وقيل يؤخر (قوله ويترسل فيه ويحدر فيها) أى يتمهل فى الاذان ويسرع فى الاقامة وحده ان يفصل بين كلمتى الاذان بسكتة بخلاف الاقامة للتوارث ولحديث الترمذى انه صلى الله عليه وسلم قال لبلال اذا أذنت فترسل فى أذانك واذا أقمت فاحدر فكان سنة فيكره تركه ولان المقصود من الاذان الاعلام والترسل بحاله أليق ومن الاقامة الشروع فى الصلاة والحدر بحاله أليق وفسر الترسل فى الفوائد باطالة كلمات الاذان والحدر قصرها وايجازها وفى الظهيرية ولو جعل الاذان اقامة يعيد الاذان ولو جعل الاقامة أذانا لا يعيد لان تكرار الاذان مشروع دون الاقامة فاذكره المصنف فى الكافى من انه لو ترسل فيهما أو حدر فيهما أو ترسل فى الاقامة وحدر فى الاذان جاز لحصول المقصود وهو الاعلام وترك ماهو زينة لا يضر يدل على عدم الكراهة والاعادة وفى فتاوى قاضيخان أذن ومكث ساعة ثم أخذ فى الاقامة فظنها أذانا فصنع كالاذان فعرف يستقبل الاقامة لان السنة فى الاقامة الحدر فاذا ترسل ترك سنة الاقامة وصار كانه أذن مرتين اه لكن قال فى المحيط ولو جعل الاذان اقامة لا يستقبل ولو جعل الاقامة أذانا يستقبل لان فى الاقامة التغير وقع من أولها الى آخرها لانه لم يأت بسنتها وهو الحدر وفى الاذان التغير من آخره لانه أتى بسنته فى أوله وهو الترسل فلهذا لا يعيد اه وهو مخالف لما فى الظهيرية لكن تعليله يفيد ان المراد بجعل الاذان اقامة انه أتى فيه بقوله قد قامت الصلاة مرتين فليكن هو المراد مما فى الظهيرية وتصير مسئلة أخرى غير ما فى الخانية والكافى وهو الظاهر ويسكن كلمات الاذان والاقامة لكن فى الاذان ينوى الحقيقة وفى الاقامة ينوى الوقف

ويزيد بعد فلاحها قد قامت الصلاة مرتين ويترسل فيه ويحدر فيها

(قوله فقول الشارح فى عدد الكلمات فيه نظر) لان المثلية غير مقصورة على ذلك بل هى فى غيره أيضا والذى تحصل من كلامه انها مثله فى خمسة السنية للفرائض والعدد والترتيب وتحويل الوجه ورفع الصوت لكن فى النهر الاولى أن تكون المماثلة فى السنية وعدم الترجيع واللحن لانه المذكور فى الكتاب أولا قال وبه يندفع ما قيل انه لا يجعل أصبعيه فى أذنيه فكان ينبغى استثناؤه كما فعل بعضهم اه وظاهره انه وارد على ما قرره فى البحر وقد يقال ان قول المصنف بعد ويستدير فى صومعته شروع فيما اختص به الاذان فكذا ما عطفه عليه بقوله ويجعل أصبعيه فى أذنيه وذلك ينفى المماثلة بينهما فى ذلك فلا يرد ما ذكر فافهم (قوله مرتين) أى مع الاتيان بالترسل أيضا (قوله فليكن هو المراد مما فى الظهيرية الخ) قال فى النهر أقول كيف يكون هو المراد مما فى الظهيرية مع انه يعاد على ما فيها لا على ما فى المحيط والحق ان اختلاف الجواب لاختلاف الموضوع وذلك ان معنى جعل الاذان اقامة على ما فى الظهيرية انه ترك الترسل فيه فيعيد لفوات تمام المقصود منه وعلى ما فى المحيط انه زاد فيه لفظ الاقامة فلا يعيد لوجود الترسل فيه كما صرح به نعم لو جعل الاقامة أذانا لا يعيده على ما فى الظهيرية ويعيده على ما فى الخانية وكان الاعادة انما جاءت على القول المقابل للراجح السابق وبهذا تتفق النقول ثم الاعادة انما هى أفضل فقط كما فى البدائع (قوله لكن فى الاذان ينوى الحقيقة) لا دخل لذكر ينوى هنا وليس فى عبارة الشارح ونصها ويسكن كلماتها لما روى عن ابراهيم النخعى انه قال شيآن يجزمان كانوا لا يعربونهما الاذان والاقامة يعنى على الوقف لكن فى الاذان حقيقة وفى الاقامة ينوى الوقف اه وفى شرح الدرر والغرر للشيخ اسمعيل وما فى البحر من ان فى المبتغى والتكبير جزم ففيه نظر لان سياق كلام المبتغى يقتضى ان المراد منه تكبير الصلاة ولفظه ولو قال الله أكبر بالرفع يجوز والاصل فيه الجزم لقوله عليه الصلاة والسلام التكبير جزم والتسميع جزم اه بقرينة المقابلة ثم فى اللفظ مجاز والمراد ان كلا منهما يكون مسكنا لو وقف عليه

ويستقبل بهما القبلة ولا يتكلم فيهما ويلتفت يمينا وشمالا بالصلاة والفلاح ويستدير في صومعته

ذكره الشارح وفي المبتغي والتكبير جزم وفي المضمرات انه بالخيار في التكبيرات ان شاء ذكره بالرفع وان شاء ذكره بالجزم وان كرر التكبير مرارا فالاسم الكريم مرفوع في كل مرة وذكرا كبر فيما عدا المرة الاخيرة بالرفع وفي المرة الاخيرة هو بالخيار ان شاء ذكره بالرفع وان شاء ذكره بالجزم (قوله ويستقبل بهما القبلة) أي بالاذان والاقامة لفعل الملك النازل من السماء وللتوارث عن بلال ولو ترك الاستقبال جاز لحصول المقصود ويكره لمخالفة السنة كذا في الهداية والظاهر انها كراهة تنزيه لما في المحيط واذا انتهى الى الصلاة والفلاح حول وجهه يمنة ويسرة ولا يحول قدميه لانه في حالة الذكر والثناء على الله تعالى والشهادة له بالوحدانية ولنبيه بالرسالة فالاحسن ان يكون مستقبلا فاما الصلاة والفلاح دعاء الى الصلاة وأحسن أحوال الداعي ان يكون مقبلا على المدعوين ويستثنى من سنية الاستقبال ما اذا أذن راكبا فانه لا يسن الاستقبال بخلاف ما اذا كان ماشيا ذكره في الظهيرية عن محمد (قوله ولا يتكلم فيهما) أي في الاذان والاقامة لما فيه من ترك الموالاة ولانه ذكر معظم كالخطبة أطلقه فشمل كل كلام فلا يحمد لو عطس هو ولا يشمت عاطسا ولا يسلم ولا يرد السلام وفيه خلاف والصحيح ما عن أبي يوسف انه لا يلزمه الرد لا بعده ولا قبله في نفسه وكذا لو سلم على المصلي أو القارئ أو الخطيب وأجمعوا ان المتغوط لا يلزمه الرد في الحال ولا بعده لان السلام عليه حرام بخلاف من في الحمام اذا كان بمئزر وفي فتاوى قاضيخان اذا سلم على القاضي والمدرس قالوا لا يجب عليه الرد اهـ ومثله ذكر في سلام المكدي ولو تكلم المؤذن في أذانه استأنفه كذا في فتح القدير وفي الخلاصة وان تكلم بكلام يسير لا يلزمه الاستقبال وفي الظهيرية والتنحنح في الاذان مكروه اذا لم يكن لتحصيل الصوت وفي الخلاصة وكذا في الاقامة وان قدم في أذانه واقامته شيأ بان قال أولا أشهد ان محمدا رسول الله ثم قال أشهد أن لا اله الا الله فعليه ان يعيد الاول (قوله ويلتفت يمينا وشمالا بالصلاة والفلاح) لما قدمناه ولفعل بلال رضي الله عنه على ما رواه الجماعة ثم أطلقه فشمل ما اذا كان وحده على الصحيح لكونه سنة الاذان فلا يتركه خلافا للحلواني لعدم الحاجة اليه وفي السراج الوهاج انه من سنن الاذان فلا يخل المنفرد بشئ منها حتى قالوا في الذي يؤذن للمولود ينبغي ان يحول اهـ وقيد باليمين والشمال لانه لا يحول وراءه لما فيه من استدبار القبلة ولا أمامه لحصول الاعلام في الجملة بغيرهما من كلمات الاذان وقوله بالصلاة والفلاح لف ونشر مرتب يعني انه يلتفت يمينا بالصلاة وشمالا بالفلاح وهو الصحيح خلافا لمن قال ان الصلاة باليمين والشمال والفلاح كذلك وفي فتح القدير انه الاوجه ولم يبين وجهه وقيد بالالتفات لانه لا يحول قدميه لما رواه الدارقطني عن بلال قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أذنا أو أقمنا أن لا نزيل أقدامنا عن مواضعها وأطلق في الالتفات ولم يقيده بالاذان وقدمنا عن الغنية انه يحول في الاقامة أيضا وفي السراج الوهاج لا يحول فيها لانها اعلام الحاضرين بخلاف الاذان فانه اعلام للغائبين وقيل يحول اذا كان الموضع متسعا (قوله ويستدير في صومعته) يعني ان لم يتم الاعلام بتحويل وجهه مع ثبات قدميه فانه يستدير في المئذنة لتحصيل التمام والصومعة المنارة وهي في الاصل متعبد الراهب ذكره العيني ولم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم مئذنة لكن روى أبو داود من حديث عروة ابن الزبير عن امرأة من بني النجار قالت كان بيتي من أطول بيت حول المسجد فكان بلال يأتي بسحر فيجلس عليه ينظر الى الفجر فاذا رآه أذن وفي القنية يؤذن المؤذن فتعوى الكلاب فله ضربها ان ظن انها تمتنع بضربه والا فلا وفي الخلاصة ومن سمع الاذان فعليه ان يجيب وان كان جنبا لان

(قوله ولم يبين وجهه) قال في النهر لعل وجهه ان كونه خطابا للقوم فيواجههم به لا يخص أهل اليمين واليسار بل يعم الجميع وحينئذ فاختصاص اليمين بالصلاة والشمال بالفلاح تحكم قال الرملي لكن الصحيح هو الاول لانه المنقول عن السلف كذا في الغاية (قوله وفي السراج الوهاج لا يحول الخ) قال في النهر الثاني أعدل الاقوال (قوله ولم يكن في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم مئذنة) قال في شرح الدرر والغرر وفي أوائل السيوطي ان أول من رقي منارة مصر للاذان شرحبيل بن عامر المرادي وفي عرافته بنى سلمة المنائر للاذان بامر معاوية ولم تكن قبل ذلك وقال ابن سعد بالسند الى أم زيد بن ثابت كان بيتي أطول بيت حول المسجد فكان بلال يؤذن فوقه من أول ما أذن الى ان بنى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مسجده فكان يؤذن بعد على ظهر المسجد وقد رفع له شئ فوق ظهره

(قوله وقال الحلوانى الخ) قال فى النهر اقول ينبغى ان لا تجب باللسان اتفاقا على قول الامام فى الاذان بين يدى الخطيب وان تجب بالقدم اتفاقا فى الاذان الاول من الجمعة حيث لم يكن فى المسجد وباللسان أيضا على الاول الا ان يقال الواجب اعا هو السعى لا الاجابة المؤذن وأثر الخلاف يظهر فيما لو سمع الاذان وهو يقرأ يقطع القراءة على الاول للاجابة لا على الثانى وصرح فى المحيط والتحفة بانه على الاول لا يسلم ولا يشتغل بما سوى الاجابة وهو صريح فى كراهة الكلام عند الاذان فما فى التجنيس من انه لا يكره اجماعا استدلالا باختلافهم فى كراهته عند أذان الخطبة فان الامام انما كرهه لالحاق هذه الحالة بحالة الخطبة فكان هذا اتفاقا على انه لا يكره فى غير هذه الحالة ممنوع واعلم ان قول الحلوانى بوجوب الاجابة بالقدم مشكل لانه يلزم عليه وجوب الاداء فى أول الوقت وفى المسجد اذ لا معنى لايجاب الذهاب دون الصلاة وما فى شهادات المجتبى سمع الاذان وانتظر الاقامة فى بيته لا تقبل شهادته يخرج على قوله كما لا يخفى وقد سألت شيخنا الاخ عن هذا فلم يبد جوابا اه وقد يجاب بان ذلك مبنى على ما كان فى زمن السلف من صلاة الجماعة مرة واحدة وعدم تكررها كما هو فى زمنه صلى الله عليه وسلم فانه هو الذى كان يصلى باصحابه فاذا فرغ فمن تخلف تفوته الجماعة وسيأتى ان الراجح عند أهل المذهب وجوب الجماعة فيجب السعى اليها عند وقتها وذلك بالاذان كما فى السعى يوم الجمعة يجب بالاذان لاجل الصلاة لا لذاته فتأمل ذلك فلعله يحصل به التوفيق بين كل من القولين ويؤيد هذا ما سيأتى من ان تكرار الجماعة فى مسجد واحد مكروه قال فى شرح الدرر والغرر وفى الكافى ولا تكرر جماعة وقال الشافعى رحمه الله يجوز كما فى المسجد الذى على قارعة الطريق لنا أنا أمرنا بتكثير الجماعة وفى تكرار الجماعة فى مسجد واحد تقليلها لانهم اذا عرفوا انهم تفوتهم الجماعة يتعجلون للحضور فتكثر الجماعة وفى المفتاح اذا دخل القوم مسجدا قد صلى فيه أهله كره جماعة باذان واقامة ولكنهم يصلون وحدانا بغير أذان ولا اقامة لان النبى صلى الله عليه وسلم خرج ليصلح بين الانصار فاستخلف عبد الرحمن بن عوف رضى الله تعالى عنه فرجع بعدما صلى فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بيته وجمع أهله فصلى بهم باذان واقامة فلو كان يجوز اعادة الجماعة فى المسجد لما ترك الصلاة فيه والصلاة فيه أفضل اه فقد ظهر لك ان القول بوجوب السعى بالقدم ظاهر لان التخلف يلزمه أحد أمرين تفويت الجماعة أو اعادتها وكل منهما غير جائز فان قلت مقتضى ما قلته أن يكون الظاهر قول الحلوانى خلافا لما استظهره الشارح هنا وغيره قلت لا لانه لو جمع باهله فقد أتى بفضيلة الجماعة كما سيذكره هناك وسنذكر عن القنية انه الاصح فان قلت فعلى هذا لا يلزم أحد المحذورين اللذين ذكرتهما قلت لا بل يلزم لان الكلام مبنى على قول الحلوانى وسيأتى فى باب الامامة انه سئل عمن يجمع باهله احيانا هل ينال ثواب الجماعة قال لا ويكون بدعة ومكروها بلا عذر وسنذكر هناك ان الظاهر ان ذلك مبنى على قوله بوجوب الاجابة بالقدم والله تعالى أعلم فقد اتضح الحال وطاح الاشكال (قوله فقولوا مثل ما يقول الخ) الظاهر أن المراد بالمماثلة هنا المشابهة فى مجرد القول لا فى صفته كرفع الصوت اه سيدزاده

اجابة المؤذن ليست باذان وفى فتاوى قاضيخان اجابة المؤذن فضيلة وان تركها لا يأثم وأما قوله عليه الصلاة والسلام من لم يجب الاذان فلا صلاة له فمعناه الاجابة بالقدم لا باللسان فقط وفى المحيط يجب على السامع للاذان الاجابة ويقول مكان حى على الصلاة لا حول ولا قوة الا بالله ومكان حى على الفلاح ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لان اعادة ذلك يشبه الاستهزاء لانه ليس بتسبيح ولا تهليل وكذا اذا قال الصلاة خير من النوم فانه يقول صدقت وبررت ولا يقرأ السامع ولا يسلم ولا يرد السلام ولا يشتغل بشئ سوى الاجابة ولو كان السامع يقرأ يقطع القراءة ويجيب وقال الحلوانى الاجابة بالقدم لا باللسان حتى لو أجاب باللسان ولم يمش الى المسجد لا يكون مجيبا ولو كان فى المسجد حين سمع الاذان ليس عليه الاجابة وفى الظهيرية ولو كان الرجل فى المسجد يقرأ القرآن فسمع الاذان لا يترك القراءة لانه اجابه بالحضور ولو كان فى منزله يترك القراءة ويجيب ولعله متفرع على قول الحلوانى والظاهر ان الاجابة باللسان واجبة لظاهر الامر فى قوله صلى الله عليه وسلم اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول اذ لا تظهر قرينة تصرف عنه بل ربما يظهر استنكار تركه لانه يشبه عدم الالتفات اليه والتشاغل عنه وفى شرح النقاية ومن سمع الاقامة لا يجيب ولا بأس بان يشتغل بالدعاء عندهما وفى فتح القدير ان اجابة الاقامة مستحبة وفى غيره انه يقول اذا سمع قد قامت الصلاة أقامها الله وأدامها وفى التفاريق اذا كان فى المسجد أكثر من مؤذن أذنوا واحدا بعد واحد فالحرمة للاول وسئل ظهير الدين عمن سمع فى وقت من جهات ماذا عليه قال اجابة أذان مسجده بالفعل وفى فتح القدير وهذا ليس مما نحن فيه اذ مقصود السائل أى مؤذن يجيب باللسان استحبابا أو وجوبا والذى

ويجلس بينهما الا في المغرب

أحدثه علماء الكوفة بين الاذان والاقامة حي على الصلاة مرتين حي على الفلاح مرتين وأطلق في التثويب فأفاد انه ليس له لفظ يخصه بل تثويب كل بلد على ما تعارفوه اما بالتنحنح أو بقوله الصلاة الصلاة أو قامت قامت لانه للمبالغة في الاعلام وانما يحصل بما تعارفوه فعلى هذا اذا أحدث الناس اعلاما مخالفا لما ذكر جاز كذا في المجتبى وأفاد انه لا يخص صلاة بل هو في سائر الصلوات وهو اختيار المتأخرين لزيادة غفلة الناس وقلما يقومون عند سماع الاذان وعند المتقدمين هو مكروه في غير الفجر وهو قول الجمهور كما حكاه النووي في شرح المهذب لما روي ان عليا رأى مؤذنا يثوب في العشاء فقال أخرجوا هذا المبتدع من المسجد وعن ابن عمر مثله ولحديث الصحيحين من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد وأفاد انه لا يخص شخصا دون آخر فالامير وغيره سواء وهو قول محمد لان الناس سواسية في أمر الجماعة وخص أبو يوسف الامير وكل من كان مشتغلا بمصالح المسلمين كالمفتي والقاضي والمدرس بنوع اعلام بان يقول السلام عليك أيها الامير حي على الصلاة حي على الفلاح الصلاة يرحمك الله واختاره قاضيخان وغيره لكن ذكر ابن الملك ان أبا حنيفة مع محمد وعاب عليه محمد فقال أف لابي يوسف حيث خص الامراء بالذكر والتثويب ومال اليهم ولكن أبو يوسف رحمه الله انما خص أمراء زمانه لانهم كانوا مشغولين بأمور الرعية اما اذا كان مشغولا بالظلم والفسق فلا يجوز للمؤذن المرور على بابه ولا التثويب لهم الا على وجه الامر بالمعروف والنصيحة كما في السراج الوهاج وغيره وقيد بكون المثوب هو المؤذن لما في القنية معزيا الى الملتقط لا ينبغي لاحد ان يقول لمن فوقه في العلم والجاه حان وقت الصلاة سوى المؤذن لانه استفضال لنفسه ﴿فرع﴾ في شرح المهذب للشافعية يكره ان يقال في الاذان حي على خير العمل لانه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم والزيادة في الاذان مكروهة اه وقد سمعناه الآن عن الزيدية ببعض البلاد (قوله ويجلس بينهما الا في المغرب) أي ويجلس المؤذن بين الاذان والاقامة على وجه السنة الا في المغرب فلا يسن الجلوس بل السكوت مقدار ثلاث آيات قصار أو آية طويلة أو مقدار ثلاث خطوات وهذا عند أبي حنيفة وقالا يفصل أيضا في المغرب بجلسة خفيفة قدر جلوس الخطيب بين الخطبتين وهي مقدار ان تتمكن مقعدته من الارض بحيث يستقر كل عضو منه في موضعه والاصل ان الوصل بينهما في سائر الصلوات مكروه اجماعا لحديث بلال اجعل بين أذانك واقامتك قدر ما يفرغ الآكل من أكله غير ان الفصل في سائر الصلوات بالسنة أو ما يشبهها العدم كراهية التطوع قبلها وفي المغرب كره التطوع قبله فلا يفصل به ثم قال الجلسة تحقق الفصل كما بين الخطبتين ولا يقع الفصل بالسكتة لانها توجد بين كلمات الاذان ولم تعد فاصلة وقال أبو حنيفة ان الفصل بالسكتة أقرب الى التعجيل المستحب والمكان هنا مختلف لان السنة أن يكون الاذان في المنارة والاقامة في المسجد وكذا النغمة والهيئة بخلاف خطبتي الجمعة لاتحاد المكان والهيئة فلا يقع الفصل الا بالجلسة وفي الخلاصة ولو فعل المؤذن كما قالا لا يكره عنده ولو فعل كما قال لا يكره عندهما يعني ان الاختلاف في الافضلية وبما تقرر علم انه انه يستحب التحول للاقامة الى غير موضع الاذان وهو متفق عليه وعلم ان تأخير المغرب قدر اداء ركعتين مكروه وقد قدمنا عن القنية ان التأخير القليل لا يكره فيجب حمله على ما هو أقل من قدرهما اذا توسط فيهما ليتفق كلام الاصحاب كذا في فتح القدير ولم يذكر المصنف رحمه الله مقدار الجلوس بينهما لانه لم يثبت في ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة في الفجر قدر ما يقرأ عشرين آية ثم يثوب وان صلى ركعتي الفجر بين الاذان والتثويب فحسن وفي الظهر يصلي بينهما أربع

(قوله سواسية) أي سواء تقول هما في هذا الامر سواء وان شئت سواآن وهم سواء للجمع وهم أسواء وهم سواسية أي اشباه على غير قياس مثل ثمانية كذا في النهاية عن الصحاح (قوله فقال أف لابي يوسف الخ) قال في النهر قول محمد رحمه الله ذلك انما كان لما بينهما من الشغل والبشر لا يخلو عن التغير والظن به انه تاب والى الله تعالى أناب كذا في الدراية (قول المصنف الا في المغرب) قال في الدرر استثناء من قوله ويثوب ويجلس بينهما اما الاول فلان التثويب لاعلام الجماعة وهم في المغرب حاضرون لضيق وقته وأما الثاني فلان التأخير مكروه فيكتفي بادنى الفصل احترازا عنه اه واعترض عليه في النهر بان الاول مناف لقول الكل انه يثوب في الكل اه قال الشيخ اسمعيل وليس كذلك لما قدمناه عن العناية من استثنائه المغرب في التثويب وبه جزم في غرر الاذكار والنهاية والبرجندي وابن ملك وغيرها

ينبغي اجابة الاول سواء كان مؤذن مسجده أوغيره لانه حيث سمع الاذان ندب له الاجابة أو وجبت على القولين وفي القنية سمع الاذان وهو يمشي فالاولى ان يقف ساعة و يجيب وعن عائشة رضي الله عنها اذا سمع الاذان فما عمل بعده فهو حرام وكانت تضع مغزلها وابراهيم الصائغ يلقي المطرقة من ورائه ورد خلف شاهد الاشتغاله بالنسج حالة الاذان وعن السلماني كان الامراء يوقفون اقراسهم له و يقولون كفوا اه وأما الحوقلة عند الحيعلة فهو وان خالف ظاهر قوله عليه السلام فقولوا مثل ما يقول لكنه ورد فيه حديث مفسر لذلك رواه مسلم واختار المحقق في فتح القدير الجمع بين الحوقلة والحيعلة عملا بالاحاديث لانه ورد في بعض الصور ظاهر صحا في مسند أبي يعلى اذا قال حي على الصلاة قال حي على الصلاة الى آخره وقولهم انه يشبه الاستهزاء لا يتم اذ لا مانع من صحة اعتبار المجيب بهما داعيا لنفسه محركا منها السواكن مخاطبا لها وقد اطال رحمه الله الكلام فيه وبهذا ظهر ان ما في غاية البيان من ان سامع الحيعلة لا يقول مثل ما يقول المؤذن لانه يشبه الاستهزاء وما يفعله بعض الجهلة فذاك ليس بشئ اه ليس بشئ اه لانه كيف ينسب فاعله الى الجهل مع وروده في بعض الاحاديث والاصول تشهد له لان عندنا المخصص الاول ما لم يكن متصلا لا يخصص بل يعارض أو يقدم العام وقال به بعض مشايخنا كما في الظهيرية وفي فتح القدير وقد رأينا من مشايخ السلوك من كان يجمع بينهما فيدعو نفسه ثم يتبرأ من الحول والقوة ليعمل بالحديثين وفي حديث عمر و بن أبي أمامة التنصيص على ان لا يسبق المؤذن بل يعقب كل جملة منه بجملة منه اه ولم أر حكم ما اذا فرغ المؤذن ولم يتابعه السامع هل يجيب بعد فراغه وينبغي انه ان طال الفصل لا يجيب والا يجيب وفي المجتبى في ثمانية مواضع اذا سمع الاذان لا يجيب في الصلاة واستماع خطبة الجمعة وثلاث خطب الموسم والجنازة وفي تعلم العلم وتعليمه والجماع والمستراح وقضاء الحاجة والتغوط قال أبو حنيفة لا يثني بلسانه وكذا الحائض والنفساء لا يجوز اذانهما وكذا ثناؤهما اه والمراد بالثناء الاجابة وكذا لا تجب الاجابة عند الاكل كما صرح به وفي صحيح البخاري عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قال حين يسمع النداء اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته حلت له شفاعتي يوم القيامة وفي المجتبى من كتاب الشهادات من سمع الاذان وانتظر الاقامة في بيته لا تقبل شهادته (قوله و يجعل أصبعيه في أذنيه) لقوله صلى الله عليه وسلم اجعل أصبعيك في أذنيك فانه ارفع لصوتك والامر للندب بقرينة التعليل فلهذا لو لم يفعل كان حسنا وكذا لو جعل يديه على أذنيه فان قيل ترك السنة كيف يكون حسنا قلنا لان الاذان معه أحسن فاذا تركه بقي الاذان حسنا كذا في الكافي فالحسن راجع الى الاذان وانما كان ذلك ابلغ في الاعلام لان الصوت يبدأ من مخارج النفس فاذا سد أذنيه اجتمع النفس في الفم فخرج الصوت عاليا من غير ضرورة وفيه فائدة أخرى وهي ربما لم يسمع انسان صوته لصمم أو بعد أو غيرهما فيستدل باصبعيه على اذانه ولا يستحب وضع الاصبع في الاذن في الاقامة لما قدمنا ان الاقامة أخفض من الاذان (قوله و يثوّب) أي المؤذن والتثويب العود الى الاعلام بعد الاعلام ومنه الثيب لان مصيبها عائد اليها والثواب لان منفعة عمله تعود اليه والمثابة لان الناس يعودون اليه ووقته بعد الاذان على الصحيح كما ذكره قاضيخان وفسره في رواية الحسن بان يمكث بعد الاذان قدر عشرين آية ثم يثوب ثم يمكث كذلك ثم يقيم وهو نوعان قديم وحادث فالاول الصلاة خير من النوم وكان بعد الاذان الا ان علماء الكوفة ألحقوه بالاذان والثاني

و يجعل أصبعه في أذنيه و يثوب

(قوله وقد رأينا من مشايخ السلوك الخ) أقول من كان يقول بالجمع من مشايخ السلوك سلطان العارفين سيدي محيي الدين بن العربي كما ذكره في كتابه الفتوحات المكية (قوله و ينبغي انه ان طال الفصل الخ) سبقه اليه من الشافعية العلامة ابن حجر في شرحه على المنهاج حيث قال فلو سكت حتى فرغ كل الاذان ثم أجاب قبل فاصل طويل كفى في أصل سنة الاجابة كما هو ظاهر اه

أحدثه علماء الكوفة بين الاذان والاقامة حي على الصلاة مرتين حي على الفلاح مرتين وأطلق في التثويب فأفاد انه ليس له لفظ يخصه بل تثويب كل بلد على ما تعارفوه اما بالتنحنح أو بقوله الصلاة الصلاة أو قامت قامت لانه للمبالغة في الاعلام وانما يحصل بما تعارفوه فعلى هذا اذا أحدث الناس اعلاما مخالفا لما ذكر جاز كذا في المجتبى وأفاد انه لا يخص صلاة بل هو في سائر الصلوات وهو اختيار المتأخرين لزيادة غفلة الناس وقلما يقومون عند سماع الاذان وعند المتقدمين هو مكروه في غير الفجر وهو قول الجمهور كما حكاه النووي في شرح المهذب لما روى ان عليا رأى مؤذنا يثوب في العشاء فقال أخرجوا هذا المبتدع من المسجد وعن ابن عمر مثله ولحديث الصحيحين من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد وأفاد انه لا يخص شخصا دون آخر فالامير وغيره سواء وهو قول محمد لان الناس سواسية في أمر الجماعة وخص أبو يوسف الامير وكل من كان مشتغلا بمصالح المسلمين كالمفتي والقاضي والمدرس بنوع اعلام بان يقول السلام عليك أيها الامير حي على الصلاة حي على الفلاح الصلاة يرحمك الله واختاره قاضيخان وغيره لكن ذكر ابن الملك ان أبا حنيفة مع محمد وعاب عليه محمد فقال أف لابي يوسف حيث خص الامراء بالذكر والتثويب ومال اليهم ولكن أبو يوسف رحمه الله انما خص أمراء زمانه لانهم كانوا مشغولين بامور الرعية اما اذا كان مشغولا بالظلم والفسق فلا يجوز للمؤذن المرور على بابه ولا التثويب لهم الا على وجه الامر بالمعروف والنصيحة كما في السراج الوهاج وغيره وقيد بكون المثوب هو المؤذن لما في القنية معزيا للملتقط لا ينبغي لاحد أن يقول لمن فوقه في العلم والجاه حان وقت الصلاة سوى المؤذن لانه استفضال لنفسه ﴿فرع﴾ في شرح المهذب للشافعية يكره ان يقال في الاذان حي على خير العمل لانه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم والزيادة في الاذان مكروهة اه وقد سمعناه الآن عن الزيدية ببعض البلاد (قوله ويجلس بينهما الا في المغرب) أي ويجلس المؤذن بين الاذان والاقامة على وجه السنة الا في المغرب فلا يسن الجلوس بل السكوت مقدار ثلاث آيات قصار أو آية طويلة أو مقدار ثلاث خطوات وهذا عند أبي حنيفة وقالا يفصل أيضا في المغرب بجلسة خفيفة قدر جلوس الخطيب بين الخطبتين وهي مقدار ان تتمكن مقعدته من الارض بحيث يستقر كل عضو منه في موضعه والاصل ان الوصل بينهما في سائر الصلوات مكروه اجماعا لحديث بلال اجعل بين أذانك واقامتك قدر ما يفرغ الآكل من أكله غير ان الفصل في سائر الصلوات بالسنة أو ما يشبهها العدم كراهية التطوع قبلها وفي المغرب كره التطوع قبله فلا يفصل به ثم قال الجلسة تحقق الفصل كما بين الخطبتين ولا يقع الفصل بالسكتة لانها توجد بين كلمات الاذان ولم تعد فاصلة وقال أبو حنيفة ان الفصل بالسكتة أقرب الى التعجيل المستحب والمكان هنا مختلف لان السنة أن يكون الاذان في المنارة والاقامة في المسجد وكذا النغمة والهيئة بخلاف خطبتي الجمعة لاتحاد المكان والهيئة فلا يقع الفصل الا بالجلسة وفي الخلاصة ولو فعل المؤذن كما قالا لا يكره عنده ولو فعل كما قال لا يكره عندهما يعني ان الاختلاف في الافضلية وبما تقرر علم انه انه يستحب التحول للاقامة الى غير موضع الاذان وهو متفق عليه وعلم ان تأخير المغرب قدر أداء ركعتين مكروه وقد قدمنا عن القنية ان التأخير القليل لا يكره فيجب حمله على ما هو أقل من قدرهما اذا توسط فيهما ليتفق كلام الاصحاب كذا في فتح القدير ولم يذكر المصنف رحمه الله مقدار الجلوس بينهما الا انه لم يثبت في ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة في الفجر قدر ما يقرأ عشرين آية ثم يثوب وان صلى ركعتي الفجر بين الاذان والتثويب فحسن وفي الظهر يصلي بينهما أربع

(قوله سواسية) أي سواء تقول هما في هذا الامر سواء وان شئت سواآن وهم سواء للجمع وهم أسواء وهم سواسية أي اشباه على غير قياس مثل ثمانية كذا في النهاية عن الصحاح (قوله فقال أف لابي يوسف الخ) قال في النهر قول محمد رحمه الله ذلك انما كان لما بينهما من الشغل والبشر لا يخلو عن التغير والظن به انه تاب والى الله تعالى أناب كذا في الدراية (قول المصنف الا في المغرب) قال في الدرر استثناء من قوله ويثوب ويجلس بينهما اما الاول فلأن التثويب لاعلام الجماعة وهم في المغرب حاضرون لضيق وقته وأما الثاني فلان التأخير مكروه فيكتفى بادنى الفصل احترازا عنه اه واعترض عليه في النهر بان الاول مناف لقول الكل انه يثوب في الكل اه قال الشيخ اسمعيل وليس كذلك لما قدمناه عن العناية من استثنائه المغرب في التثويب وبه جزم في غرر الاذكار والنهاية والبرجندي وابن ملك

ويؤذن للفائتة ويقيم وكذا لاولى الفوائت وخير فيه للباقي

ركعات يقرأ في كل ركعة نحو عشر آيات والعشاء كالظهر وان لم يصل فالمجلس قدر ذلك ولم يذكروا هنا انه يجلس بينهما بقدر اجتماع الجماعة مع انهم قالوا ينبغي للمؤذن مراعاة الجماعة فان رآهم اجتمعوا أقام والا انتظرهم ولعله والله أعلم انه لم يذكر في ظاهر الرواية مقداره لهذا لانه غير منضبط (قوله ويؤذن للفائتة ويقيم) لان الاذان سنة للصلاة لا للوقت فاذا فاتته صلاة تقضى باذان واقامة لحديث أبي داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم أمر بلالا بالاذان والاقامة حين ناموا عن الصبح وصلوها بعد ارتفاع الشمس وهو الصحيح في مذهب الشافعي كما ذكره النووي في شرح المهذب ولان القضاء يحكي الاداء ولهذا يجهر الامام بالقراءة ان كانت صلاة يجهر فيها والا خافت بها وذكر الشارح ان الضابط عندنا ان كل فرض اداء كان أو قضاء يؤذن له ويقام سواء أدى منفردا أو جماعة الا الظهر يوم الجمعة في المصر فان أداءه باذان واقامة مكروه يروى ذلك عن علي اه ويستثنى أيضا كما في الفتح ما تؤديه النساء أو تقضيه بجماعتهن لان عائشة أمتهن بغير أذان ولا اقامة حين كانت جماعتهن مشروعة وهذا يقتضي ان المنفردة أيضا كذلك لان تركهما لما كان هو السنة حال شرعية الجماعة كان حال الانفراد أولى أطلقه فشمل ما اذا قضاها في بيته أو في المسجد وفي المجتبي معزيا الى الحلواني انه سنة القضاء في البيوت دون المساجد فان فيه تشويشا وتغليطا اه واذا كانوا قد صرحوا بان الفائتة لا تقضى في المسجد لما فيه من اظهار التكاسل في اخراج الصلاة عن وقتها فالواجب الاخفاء فالاذان للفائتة في المسجد أولى بالمنع وحكم الاذان للوقتية قد علم من قوله أول الباب سن للفرائض وسيأتي آخر الباب انه لا يكره تركهما لمن يصلي في بيته فتعين أن تكون السنة في الاداء انما هو اذا صلى في المسجد بجماعة أو منفردا أولا وعليه يحمل كلام الشارح المتقدم وعلى هذا فقوله ويؤذن للفائتة احترازا عن الوقتية فانه اذا صلاها في بيته بغير أذان ولا اقامة لم يكره كما قدمناه وصرح به في السراج الوهاج فتحرر من هذا ان القضاء مخالف للاداء في الاذان لانه يكره تركهما في القضاء ولا يكره في الاداء وكلاهما في بيته لا في المسجد وسيأتي فيه زيادة ايضاح آخر الباب وهل يرفع صوته باذان الفائتة فينبغي انه ان كان القضاء بالجماعة يرفع وان كان منفردا فان كان كذلك في الصحراء يرفع للترغيب الوارد في الحديث في رفع صوت المؤذن لا يسمع مدى صوت المؤذن انس ولا جن ولا مدر الا شهد له يوم القيامة وان كان في البيت لا يرفع ولم أره في كلام أئمتنا (قوله وكذا لاولى الفوائت وخير فيه للباقي) أي في الاذان ان شاء أذن وان شاء تركه لما روى أبو يوسف بسنده انه صلى الله عليه وسلم حين شغلهم الكفار يوم الاحزاب عن أربع صلوات عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء قضاهن على الولاء وأمر بلالا أن يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن ولان القضاء على حسب الاداء وله الترك لما عدا الاولى لان الاذان للاستحضار وهم حضور وعن محمد في غير رواية الاصول ان الباقي بالاقامة لا غير قال الرازي انه قول الكل والمذكور في الظاهر محمول على صلاة واحدة وهذا الحمل لا يصح لان المذكور في ظاهر الرواية انما هو حكم الفوائت صريحا فكيف يحمل على الواحدة وكيف يصح مع هذا الحمل أن يقال يؤذن لاولى الفوائت ويخير فيه للباقي قيد بالفائتة احترازا عن الفاسدة اذا أعيدت في الوقت فانه لا يعاد الاذان ولا الاقامة ولهذا قال في المجتبي قوم ذكروا فساد صلاة صلوها في المسجد في الوقت قضوها بجماعة فيه ولا يعيدون الاذان ولا الاقامة وان قضوها بعد الوقت قضوها في غير ذلك المسجد باذان واقامة وفي المستصفى التخيير في الاذان للباقي انما هو اذا قضاها في مجلس واحد أما اذا قضاها في مجالس فانه يشترط كلاهما اه (قوله

(قوله وهذا يقتضي الخ) هو من كلام صاحب فتح القدير (قوله ولا يكره في الاداء) أي لان أذان الحي يكفيه وهو مفقود في القضاء (قوله فان كان كذلك) الظاهر ان لفظ كذلك زائدة لا معنى لها فالواجب اسقاطها تامل (قوله وان كان في البيت لا يرفع) ينظر ما علة ذلك مع ان في رفع صوته زيادة سماع ممن تقدم مع انه سيأتي في شرح قوله وكره تركهما للمسافر من قوله وبهذا ونحوه الخ ما قد يفيد شمول البيت تامل (قوله ان الباقي بالاقامة لا غير) أي ولا يكون مخيرا للاذان في الباقي (قوله في غير ذلك المسجد) قال الرملي ظاهره انهم يقضونها في مسجد غيره وقد تقدم انهم صرحوا بان الفائتة لا تقضى في المسجد لما فيه من اظهار التكاسل فينبغي تخصيصه بغير مسجد فتامل

(ولا يؤذن قبل وقت ويعاد فيه) أي في الوقت اذا أذن قبله لانه يراد للاعلام بالوقت فلا يجوز قبله بلا خلاف في غير الفجر وعبر بالكراهة في فتح القدير والظاهر انها تحريمية وأما فيه فجوزه أبو يوسف ومالك والشافعي لحديث الصحيحين ان بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم ووقته عند أبي يوسف بعد ذهاب نصف الليل وهو الصحيح في مذهب الشافعي كما ذكره النووي في شرح المهذب والسنة عنده أن يؤذن للصبح مرتين احداهما قبل الفجر والاخرى عقب طلوعه ولم أره لابي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يؤذن في الفجر قبله لما رواه البيهقي انه عليه الصلاة والسلام قال يا بلال لا تؤذن حتى يطلع الفجر قال في الامام رجال اسناده ثقات ولرواية مسلم كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي ركعتي الفجر اذا سمع الاذان ويخففهما ويحمل ما رووه على ان معناه لا تعتمدوا على أذانه فانه يخطئ فيؤذن بليل تحريضا له على الاحتراس عن مثله وأما ان المراد بالاذان التسحير بناء على ان هذا انما كان في رمضان كما قاله في الامام فلذا قال فكلوا واشربوا والتذكير المسمى في هذا الزمان بالتسبيح ليوقظ النائم ويرجع القائم كما قيل ان الصحابة كانوا حزبين حزبا يتهجدون في النصف الاول وحزبا في الاخير وكان الفاصل عندهم أذان بلال يدل عليه ما روي عنه عليه السلام لا يمنعكم من سحوركم أذان بلال فانه يؤذن ليوقظ نائمكم ويرقد قائمكم فلو أوقع بعض كلمات الاذان قبل الوقت وبعضها في الوقت فينبغي أن لا يصح وعليه استئناف الاذان كله وفهم من كلامه ان الاقامة قبل الوقت لا تصح بالاولى كما صرح به ابن الملك في شرح المجمع وانه متفق عليه لكن بقي الكلام فيما اذا اقام في الوقت ولم يصل على فوره هل تبطل اقامته لم أره في كلام أئمتنا وينبغي انه ان طال الفصل تبطل والا فلا ثم رأيت بعد ذلك في القنية حضر الامام بعد اقامة المؤذن بساعة أو صلى سنة الفجر بعدها لا يجب عليه اعادتها اه وفي المجتبى معزيا الى المجرد قال أبو حنيفة يؤذن للفجر بعد طلوعه وفي الظهر في الشتاء حين تزول الشمس وفي الصيف يبرد وفي العصر يؤخره ما لم يخف تغير الشمس والعشاء يؤخر قليلا بعد ذهاب البياض اه (قوله وكره أذان الجنب واقامته واقامة المحدث وأذان المرأة والفاسق والقاعد والسكران) أما أذان الجنب فمكروه رواية واحدة لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب اليه واقامته أولى بالكراهة قيد بالجنب لان أذان المحدث لا يكره في ظاهر الرواية وهو الصحيح لان للاذان شبها بالصلاة حتى يشترط له دخول الوقت وترتيب كلماته كما ترتب أركان الصلاة وليس هو بصلاة حقيقة فاشترط له الطهارة عن أغلظ الحدثين دون أخفهما عملا بالشبهين وقيل يكره لحديث الترمذي عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤذن الا متوضئ وأما اقامة المحدث فلانها لم تشرع الا متصلة بصلاة من يقيم ويروى عدم كراهتها كالاذان والمذهب الاول وأما أذان المرأة فلانها منهية عن رفع صوتها لانه يؤدي الى الفتنة وينبغي أن يكون الخنثى كالمرأة وأما الفاسق فلان قوله لا يوثق به ولا يقبل في الامور الدينية ولا يلزم أحدا فلم يوجد الاعلام وأما القاعد فلترك سنة الاذان من القيام أطلقه وهو مقيد بما اذا لم يؤذن لنفسه فان أذن لنفسه قاعدا فانه لا يكره لعدم الحاجة الى الاعلام ويفهم منه كراهته مضطجعا بالاولى وأما السكران فلعدم

ولا يؤذن قبل وقت ويعاد فيه وكره أذان الجنب واقامته واقامة المحدث وأذان المرأة والفاسق والقاعد والسكران

(قوله وأما فيه الخ) أي في الفجر (قوله ويحتمل ما رووه الخ) قال في العناية فان قيل جاء في الحديث لا يغرنكم أذان بلال ويعلم به انه كان يؤذن قبل الوقت أجيب بانه حجة لنا حيث لم يعتبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذانه ونهاهم عن الاغترار به واعتباره وقد ذكر في المبسوط ان أذان بلال أنكره عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمره ان ينادي على نفسه ألا ان العبد قد نام يعني نفسه أي انه أذن في حال النوم والغفلة وكان يبكي ويطوف حول المدينة ويقول ليت بلالا لم تلده أمه وابتل من نضح دم جبينه وانما قال ذلك لكثرة معاتبة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اياه اه (قوله وينبغي انه ان طال الفصل تبطل والا فلا) تابعه في النهر فقال ظاهر ما في القنية انها لا تعاد الا انه ينبغي فيما اذا طال الفصل أو وجد بينهما ما يعد قاطعا كالأكل ونحوه اه أقول وكذا ظاهر ما تقدم عن المجتبى في القولة السابقة انها لا تعاد ما دام الوقت باقيا وهذا أدل على المقصود من عبارة القنية وكأن معنى قوله لم أره أي صريحا تأمل (قوله فلانها منهية عن رفع صوتها) قال في النهر ولو خفضته أخلت بسنة الاذان (قوله فلان قوله لا يوثق به الخ) قال في النهر وهذا يقتضي ثبوتها ولو كان عالما بالاوقات ولم أر لهم ما اذا لم يوجد الا جاهل بالاوقات تقي وعالم بها فاسق أيهما أولى وقد قالوا في الامامة ان الفاسق أولى من الجاهل وعكسوا ذلك في القضاء والفرق لا يخفى الا انه ينبغي ان يكون الاذان كالامامة

الوثوق بقوله وهو داخل فى الفاسق لكن قد يكون سكره من مباح فلا يكون فاسقا فلذا أفرده بالذكر وأشار به الى كراهة أذان المجنون والصبي الذى لا يعقل بالاولى لما ذكرنا ولم يتعرض المصنف لاعادة أذان من كره أذانه وفيه تفصيل قالوا يعاد أذان الجنب لا اقامته على الاشبه كذا فى الهداية وهو الاصح كما فى المجتبى لان تكراره مشروع كما فى أذان الجمعة لانه لاعلام الغائبين فتكريره مفيد لاحتمال عدم سماع البعض بخلاف تكرار الاقامة اذ هو غير مشروع ويفهم منه عدم اعادة اقامة المحدث بالاولى وظاهر كلام الشارح ان الاعادة لاذان الجنب مستحبة لا واجبة لانه قال وان لم يعد أجزأه الاذان والصلاة وصرح فى الظهيرية باستحباب اعادته وصرح قاضيخان بانه تجب الطهارة فيه عن أغلظ الحدثين دون أخفهما فظاهره كغيره ان كراهة أذان الجنب تحريمية لترك الواجب وان كانت اعادته مستحبة ويعاد أذان المرأة والسكران والمجنون والمعتوه والصبي الذى لا يعقل لعدم الاعتماد على أذان هؤلاء فلا يلتفت اليهم فربما ينتظر الناس الاذان المعتبر والحال انه معتبر فيؤدى الى تفويت الصلاة أو الشك فى صحة المؤدى أو ايقاعها فى وقت مكروه وهذا لا ينهض فى الجنب وغاية ما يمكن أن ينهض فسقه وصرح بكراهة أذان الفاسق ولا يعاد فالاعادة فيه ليقع على وجه السنة وفى الخلاصة خمس خصال اذا وجدت فى الاذان والاقامة وجب الاستقبال اذا غشى على المؤذن فى أحدهما أو مات أو سبقه حدث فذهب وتوضأ أو حصر فيه ولا ملقن أو خرس يجب الاستقبال وفى فتاوى قاضيخان معناه فان حمل الوجوب على ظاهره احتيج الى الفرق بين نفس الاذان فانه سنة واستقباله بعد الشروع فيه وتحقق العجز عن اتمامه وقد يقال فيه اذا شرع فيه ثم قطع تبادر الى ظن السامعين ان قطعه للخطإ فينتظرون الاذان الحق وقد تفوت بذلك الصلاة فوجب ازالة ما يفضى الى ذلك بخلاف ما اذا لم يكن أذان أصلا حيث لا ينتظرون بل يراقب كل منهم وقت الصلاة بنفسه أو ينصبون لهم مراقبا الا ان هذا يقتضى وجوب الاعادة فيمن ذكرناهم آنفا الا الجنب كذا فى فتح القدير والظاهر ان الوجوب ليس على حقيقته بل بمعنى الثبوت لما فى المجتبى واذا غشى عليه فى أذانه أو أحدث فتوضأ أو مات أو ارتد فالاحب استقبال الاذان وكذا صرح بالاستحباب فى الظهيرية وفى السراج الوهاج وفى القنية وقف فى الاذان لتنحنح أو سعال لا يعيد وان كانت الوقفة كثيرة يعيد اهـ وذكر الشارح ان اعادة أذان المرأة والسكران مستحبة فصار الحاصل على هذا ان العدالة والذكورة والطهارة صفات كمال للمؤذن لا شرائط صحة فأذان الفاسق والمرأة والجنب صحيح حتى يستحق المؤذن معلوم وظيفة الاذان المقررة فى الوقف ويصح تقرير الفاسق فيها وفى صحة تقرير المرأة فى الوظيفة تردد لكن ذكر فى السراج الوهاج اذا لم يعيدوا أذان المرأة فكأنهم صلوا بغير أذان فلهذا كان عليهم الاعادة وهو يقتضى عدم صحته وينبغى أن لا يصح أذان الفاسق بالنسبة الى قبول خبره والاعتماد

(قوله وان كانت اعادته مستحبة) يشير الى انه لا منافاة بينه وبين ما فى الظهيرية لان الاعادة مقام آخر (قوله وفى فتاوى قاضيخان معناه) أى فيها معنى ما فى الخلاصة وقوله فان حمل الوجوب كلام مستأنف (قوله الا الجنب) قال فى فتح القدير بعد هذا ولو قال قائل فيهم ان علم الناس حالهم وجبت والا استحب ليقع فعل الاذان معتبرا وعلى وجه السنة لم يبعد وعكسه فى الخمس المذكورة اهـ (قوله وهو يقتضى عدم صحته) أقول قال فى البدائع يكره أذان المرأة باتفاق الروايات ولو أذنت للقوم أجزأهم حتى لا يعاد لحصول المقصود وهو الاعلام وروى عن أبى حنيفة انه يستحب الاعادة وكذا يكره أذان الصبي الذى يعقل وان كان جائزا حتى لا يعاد فى ظاهر الرواية لحصول المقصود وأما الصبي الذى لا يعقل فلا يجزئ ويعاد لان ما يصدر لا عن عقل لا يعتد به كصوت الطيور ويكره أذان المجنون والسكران وهل يعاد فى ظاهر الرواية أحب الى أن يعاد (قوله وينبغى ان لا يصح أذان الفاسق الخ) كذا فى النهر أيضا وظاهره انه يعاد وقد صرح فى معراج الدراية عن المجتبى انه يكره ولا يعاد وكذا نقله بعض الافاضل عن الفتاوى الهندية عن الذخيرة لكن فى القهستانى اعلم ان اعادة أذان الجنب والمرأة والمجنون والسكران والصبي والفاجر والراكب والقاعد والماشى والمنحرف عن القبلة واجبة لانه غير معتد به وقيل مستحبة فانه معتد به الا انه ناقص وهو الاصح كما فى التمرتاشى اهـ فقد صرح باعادة أذان الفاجر أى الفاسق لكن فى كون أذانه معتدا به نظر لما ذكره الشارح من عدم قبول قوله فحينئذ لا يفيد العلم بدخول الاوقات ومثله المجنون والسكران والصبي فالمناسب ان لا يعتد باذانهم أصلا ولا يصح تقريرهم فى وظيفة الاذان لعدم حصول فائدته وقد يقال مراده بالاعتداد به من جهة قيام الشعائر وعدم وجوب المقاتلة بتركه وعدم الاثم به

لاذان العبد وولد الزنا والاعمى والاعرابى وكره تركهما للمسافر لا لمصل فى بيته فى المصر

عليه لما قدمناه من انه لا يقبل قوله فى الامور الدينية كما صرح به الشارح وأما العقل فينبغى أن يكون شرط صحة فلا يصح أذان الصبى الذى لا يعقل والمجنون والمعتوه أصلا وأما الصبى الذى يعقل فاذانه صحيح من غير كراهة فى ظاهر الرواية الا ان أذان البالغ أفضل كذا فى السراج الوهاج وفى المجمع ويكره أذان الصبى ويجزئ وأطلقه فعلى هذا يصح تقريره فى وظيفة الاذان وأما الاسلام فينبغى أن يكون شرط صحة فلا يصح اذان كافر على أى ملة كان لكن هل يكون بالاذان مسلما قال البزازى فى فتاواه من باب السير وان شهدوا على الذمى انه كان يؤذن ويقيم كان مسلما سواء كان الاذان فى السفر أو الحضر وان قالوا سمعناه يؤذن فى المسجد فلا شئ حتى يقولوا هو مؤذن فان قالوا ذلك فهو مسلم لانهم اذا قالوا هو مؤذن كان ذلك عادة له فيكون مسلما اه فالحاصل انه لا يكون بالاذان مسلما الا اذا صار عادة له مع اتيانه بالشهادتين وينبغى ان يكون ذلك فى العيسوية وهم طائفة من اليهود ينسبون الى أبى عيسى اليهودى الاصبهانى يعتقدون اختصاص رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم الى العرب فهذا لا يصير بالاذان مسلما وأما غيرهم فينبغى أن يكون مسلما بنفس الاذان والله الموفق للصواب وفى السراج الوهاج اذا ارتد المؤذن بعد الاذان لا يعاد اذانه ولو أعيد فهو أفضل (قوله لا أذان العبد وولد الزنا والاعمى والاعرابى) أى لا يكره اذان هؤلاء لان قولهم مقبول فى الامور الدينية فيكون ملزما فيحصل به الاعلام بخلاف الفاسق وفى الخلاصة وغيرهم أولى منهم وأما ابن أم مكتوم الاعمى فان بلالا كان يؤذن قبله وفى النهاية ومتى كان مع الاعمى من يحفظ عليه أوقات الصلاة يكون حينئذ تأذينه وتأذين البصير سواء وانما كرهت امامتهم لان الناس ينفرون من الصلاة خلفهم أو لان العبد مشغول بخدمة مولاه فلا يتفرغ للعلم كالاعرابى وهو ليس بموجود فى الاذان لعدم احتياجه الى العلم وينبغى ان العبد ان أذن لنفسه لا يحتاج الى اذن سيده وان أراد أن يكون مؤذنا للجماعة لم يجز الا باذن سيده لان فيه اضرارا بخدمته لانه يحتاج الى مراعاة الاوقات ولم أره فى كلامهم (قوله وكره تركهما للمسافر) أى ترك الاذان والاقامة لما رواه البخارى ومسلم عن مالك بن الحويرث أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وصاحب لى فلما اردنا الانتقال من عنده قال لنا اذا حضرت الصلاة فأذنا وأقيما وليؤمكما أكبركما واذا كان هذا الخطاب لهما ولا حاجة لهما مترافقين الى استحضار أحد علم ان المنفرد أيضا يسن له ذلك وقد ورد فى خصوص المنفرد احاديث فى أبى داود والنسائى يعجب ربك من راعى غنم فى رأس شظية يؤذن بالصلاة ويصلى فيقول الله عز وجل انظروا الى عبدى هذا يؤذن للصلاة ويقيم للصلاة يخاف منى قد غفرت لعبدى وأدخلته الجنة وعن سلمان الفارسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل بأرض فىء فحانت الصلاة فليتوضأ فان لم يجد ماء فليتيمم فان أقام صلى معه ملكاه وان أذن وأقام صلى خلفه من جنود الله مالا يرى طرفاه رواه عبد الرزاق وبهذا ونحوه عرف ان المقصود من الاذان لم ينحصر فى الاعلام بل كل منه ومن الاعلان بهذا الذكر نشر الذكر لله ودينه فى أرضه وتذكير العباده من الجن والانس الذين لا يرى شخصهم فى الفلوات من العباد فيقيد بتركهما لانه لو ترك الاذان وأتى بالاقامة لا يكره لاثر على رضى الله عنه ولو عكس يكره كما فى شرح النقاية (قوله لا لمصل فى بيته فى المصر) أى لا يكره تركهما له والفرق بينهما ان المقيم اذا صلى بدونهما حقيقة فقد صلى بهما حكما لان المؤذن نائب عن أهل المحلة فيهما فيكون فعله كفعلهم وأما المسافر فقد صلى بدونهما حقيقة وحكما لان المكان الذى هو فيه لم يؤذن فيه أصلا لتلك الصلاة كذا فى الكافى ومفهومه انه لو لم يؤذنوا فى الحى

(قوله وفى النهاية ومتى كان الخ) اشارة الى جواب آخر عن أذان ابن أم مكتوم لانه ورد انه لا يؤذن حتى يسمع الناس يقولون أصبحت أصبحت وفى معراج الدراية وكان مع ابن أم مكتوم من يحفظ عليه أوقات الصلاة ومتى كان ذلك يكون تاذينه وتاذين البصير سواء كذا ذكره شيخ الاسلام اه (قوله لم يجز الا باذن سيده) قال فى النهر وينبغى ان يكون الاجير الخاص كذلك لا يحل أذانه الا باذن مستأجره

فانه يكره تركهما للمصلي في بيته وقد صرح به في المجتبى انه لو اذن بعض المسافرين سقط عن الباقين
كما لا يخفى وأطلق في المصلي في بيته فافاد انه لا فرق بين الواحد والجماعة وعن أبي حنيفة في قوم
صلوا في المصر في منزل واكتفوا باذان الناس أجزأهم وقد أساؤا ففرق بين الواحد والجماعة في
هذه الرواية والتقييد بالبيت ليس احترازا بل المصلي في المسجد اذا صلى بعد صلاة الجماعة لا يكره
له تركهما بل ليس له ان يؤذن وفي السراج الوهاج وان دخل مسجد المصلي فانه لا يؤذن ولا يقيم
وان أذن في مسجد جماعة وصلوا يكره لغيرهم ان يؤذنوا ويعيدوا الجماعة ولكن يصلوا وحدانا
وان كان المسجد على الطريق فلا بأس ان يؤذنوا فيه ويقيموا اه وفي الخلاصة جماعة من أهل
المسجد أذنوا في المسجد على وجه المخافتة بحيث لم يسمع غيرهم ثم حضر من أهل المسجد قوم وعلموا فلهم
أن يصلوا بالجماعة على وجهها ولا عبرة للجماعة الاولى والتقييد بالمصر ليس احترازا بل أيضا بل القرية
كالمصر ان كان في القرية مسجد فيه اذان واقامة وان لم يكن فيها مسجد فحكمه حكم المسافر كذا في
شرح النقاية للشمني والحاصل ان الاذان والاقامة كل منهما سنة في حق أهل المسجد يكره ترك
واحد منهما أذانا أو اقامة وأما غيرهم فلا يكونان سنة مؤكدة (قوله وندبا لهما) أي الاذان والاقامة
للمسافر والمصلي في بيته في المصر ليكون الاداء على هيئة الجماعة وفي السراج الوهاج ولو أذن المسافر
راكبا فلا بأس به من غير كراهة وينزل للاقامة وفي الظهيرية بيت له مسجد يكره أن يصلي فيه
ويترك الاقامة (قوله لا للنساء) أي لا يندب للنساء أذان ولا اقامة لانهما من سنن الجماعة المستحبة
قيد بالنساء أي جماعة النساء لان المرأة المنفردة تقيم ولا تؤذن كما قدمناه وظاهر ما في السراج الوهاج
انها لا تقيم أيضا وأشار الى ان العبيد لا أذان ولا اقامة عليهم لانهما من سنن الجماعة وجماعتهم غير
مشروعة ولهذا لم يشرع التكبير عقبها أيام التشريق ذكره الشارح والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿باب شروط الصلاة﴾

وهي جمع شرط على وزن فعل وأصله مصدر وأما الشرائط فواحدها شريطة كذا في ضياء الحلوم
مختصر شمس العلوم في اللغة فمن عبر هنا بالشرائط فمخالف للغة كما عرفت وللقاعدة التصريفية فان
فعائل لم تحفظ جمعا لفعل بفتح الفاء وسكون العين بخلاف التعبير بالفرائض فانه صحيح لان مفرده
فريضة كصحائف جمع صحيفة وهو في اللغة العلامة كذا في فتح القدير وأما في الصحاح الشرط
معروف والشرط بالتحريك العلامة وقوله تعالى فقد جاء أشراطها أي علاماتها وفي الشريعة ما
يتوقف عليه وجود الشيء ولا يكون داخلا فيه وقد قسم الاصوليون الخارج المتعلق بالحكم الى مؤثر

(قوله وقد صرح به في المجتبى) فيه نظر لانه لم يصرح بذلك وانما يفهم منه بطريق الدلالة لكن الظاهر ان قوله انه لو اذن بعض
المسافرين ليس عبارة المجتبى بل أصله وانه بواو العطف على قوله انه لو لم يؤذنوا فتكون الواو سقطت من قلم الناسخ تامل (قوله
فالحاصل ان الاذان والاقامة الخ) لو أخره الى القولة الآتية لكان أولى (قوله لان المرأة المنفردة تقيم ولا تؤذن كما قدمناه) قال
الرملي الذي قدمه في شرح قوله ويؤذن للفائتة ان تركهما هو السنة حالة الانفراد بل جعله أولو يا فراجعه

﴿باب شروط الصلاة﴾ (قوله وأصله مصدر) أي مصدر شرط يشرط بفتح العين في الماضي وضمها وكسرها
في المضارع اه حلبة
(قوله وأما في الصحاح الخ) استدراك على ما في كتب الفقه من أن المفسر بالعلامة هو الشرط محركا فقيده بذلك وفي القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه جمعه شروط وبالتحريك العلامة جمعه اشراط اه ولعل الفقهاء وقفوا على تفسيره وندبا لهما لا للنساء
﴿باب شروط الصلاة﴾
بالعلامة أيضا والحاصل ان الشروط جمع شرط ساكنا والاشراط جمعه محركا والشرائط جمع شريطة وهي المشقوقة الاذن من الابل والشاة كما في القاموس فقول النهر وهي أي الشروط جمع شرط محركا بمعنى العلامة لغة فسهو من قلم الناسخ (قوله وقد قسم الاصوليون الخ) قال
الشيخ اسمعيل اعلم ان المتعلق بالمشروع اما ان يكون داخلا في ماهيته فيسمى ركنا كالركوع في الصلاة أو خارجا عنه فيه
وهذا اما ان يؤثر فيه كعقد النكاح للحل فيسمى علة أو لا يؤثر وهذا اما ان يكون موصلا اليه في الجملة كالوقت ويسمى سببا أو
لا يوصل وهذا اما ان يتوقف الشيء عليه كالوضوء للصلاة فيسمى شرطا أو لا يتوقف كالاذان فيسمى علامة كما بسطه البرجندي
وبه يتضح ما في قوله تبعا للعناية الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يكون داخلا فيه من انه لا بد ان يكون غير مؤثر والا كان علة
وغير موصل في الجملة والا كان سببا وما في غرر الاذكار من ان شرط الشيء ما يوجد ذلك الشيء عند وجوده لا بوجوده ولا بدونه أجمع

فيه ومفض اليه بلا تاثير فالاول العلة والثانى السبب والا فان توقف عليه الوجود فالشرط والا فان دل عليه فالعلامة والشرط حقيقى وجعلى فالاول ما يتوقف عليه الشئ فى الواقع والثانى شرعى أى بجعل الشرع فيتوقف شرعا كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة وغير شرعى أى بجعل المكلف بتعليق تصرفه عليه مع اجازة الشرع كان دخلت الدار فكذا وذكر الشمنى ان المراد بالشروط هنا ما لا يكون المكلف بحصولها شارعا فى الصلاة احترازا عن التحريمة فانها شرط عندنا ولا تذكر فى هذا الباب اه وأطلق الشروط ولم يقيدها بالتقدم كما فى مختصر القدورى لانه لا حاجة اليه لانها صفة كاشفة لا مخصصة اذ الشرط لا يكون الا متقدما وما ذكره الشارحون بخلاف ذلك فقد رده فى فتح القدير (قوله هى طهارة بدنه من حدث وخبث وثوبه ومكانه) أما طهارة بدنه من الحدث فبآية الوضوء والغسل ومن الخبث فبقوله صلى الله عليه وسلم تنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه ولحديث فاطمة بنت أبى حبيش اغسلى عنك الدم وصلى والحدث مانعية شرعية قائمة بالاعضاء الى غاية استعمال المزيل والخبث عين مستقذرة شرعا وقدم الحدث لقوته لان قليله مانع بخلاف قليل الخبث وفى غاية البيان وفيه نظر لان القطرة من الخمر أو الدم أو البول اذا وقعت فى البئر تنجس والجنب أو المحدث اذا أدخل يده فى الاناء لا ينجس والاولى أن يقال ليس فيه تقديم لان الواو لمطلق الجمع اه وقد تقدم فى الانجاس شئ منه واما طهارة ثوبه فلقوله تعالى وثيابك فطهر فان الاظهر ان المراد ثيابك الملبوسة وان معناه طهرها من النجاسة وقد قيل فى الآية غير هذا لكن الارجح ما ذكرناه وهو قول الفقهاء وهو الصحيح كما ذكره النووى فى شرح المهذب ولعموم الحديثين السابقين واذا وجب التطهير لما ذكرناه فى الثوب وجب فى المكان والبدن بالاولى لانهما ألزم للمصلى منه لتصور انفصاله بخلافهما وأراد بالخبث القدر المانع الذى قدمه فى باب الانجاس فلا يرد عليه الاطلاق وأشار باشتراط طهارة الثوب الى انه لو حمل نجاسة مانعة فان صلاته باطلة فكذا لو كانت النجاسة فى طرف عمامته أو منديله المقصود ثوب هو لابسه فالقى ذلك الطرف على الارض وصلى فانه ان تحرك بحركته لا يجوز والا يجوز لانه بتلك الحركة ينسب لحمل النجاسة وفى الظهيرية الصبى اذا كان ثوبه نجسا أو هو نجس فجلس على حجر المصلى وهو يستمسك أو الحمام النجس اذا وقع على رأس المصلى وهو يصلى كذلك جازت الصلاة وكذلك الجنب أو المحدث اذا حمله المصلى لان الذى على المصلى مستعمل له فلم يصر المصلى حاملا للنجاسة اه ودل كلامه انه لو صلى ورأسه يصل الى السقف النجس أو فى كلة متنجسة أو فى خيمة كذلك فانها لا تصح لكونه حاملا للنجاسة ولهذا قال فى القنية اذا صلى فى الخيمة ورفع سقفها التمام قيامه جاز اذا كانت طاهرة والا فلا اه وفى المحيط لو صلى وفى يده حبل مشدود على عنق الكلب تجوز صلاته لان الحبل لما سقط على الارض فقد انقطع حكم الاتصال به فصار كالعمامة الطويلة اه وكذا لو كان الحبل مشدودا فى وسطه وكذا لو كان مربوطا فى سفينة فيها نجاسة ومذهب الشافعى ان الصلاة لا تصح فى هذه المسائل لانه

(قوله وما ذكره الشارحون الخ) قال فى فتح القدير هذا البيان الواقع وقيل لاخراج الشرط العقلى كالحياة للالم والجعلى كدخول الدار للطلاق وقيل لاخراج ما لا يتقدمها كالقعدة شرط الخروج وترتيب ما لم يشرع مكررا شرط البقاء على الصحة ١هـ وعلى الثانى ان الشرط عقليا أو غيره متقدم فلا يخرج قيد التقدم العقلى والجعلى للقطع بتقدم الحياة ودخول الدار على الالم مثلا ووقوع الطلاق لا يقال بل الجعلى سبب لوقوع المعلق اذ الشرط لا يؤثر الا فى العكس فالشرط ما يتوقف عليه غيره من غير أثر له فيه غير انه أطلق عليه شرط لغة لانا نمنعه بل السبب هو قوله انت طالق تأخر عمله الى وجود الشرط الجعلى فصدق انه توقف عليه لا مؤثر فيه فتعين الاول ولان قوله التى تتقدمها تقييد فى شروط الصلاة لا مطلق الشرط وليس للصلاة شرط جعلى ويبعد الاحتراز عن شرطها العقلى من الحياة ونحوها اذ الكتاب موضوع لبيان العمليات فلا يخطر غيرها وشرط الخروج والبقاء على الصحة ليسا شرطين للصلاة بل لامر آخر وهو الخروج والبقاء وانما يسوغ أن يقال شرط الصلاة بنوع من التجوز اطلاقا لاسم الكل على الجزء وعلى

هى طهارة بدنه من حدث وخبث وثوبه ومكانه

الوصف المجاور (قوله وقدم الحدث لقوته لان قليله مانع الخ) فيه نظر لان الحدث لا قليل له لانه لا يتجزأ ويمكن أن يراد بقليله اللمعة تساهلا وما أورده فى غاية البيان غير وارد على الصحيح من طهارة المستعمل وعلى القول بنجاسته يجاب بان المراد بالاغلظية الاغلظية من حيث منع الصلاة قاله بعض الفضلاء (قوله المقصود ثوب هو لابسه) اقحم ذلك فى أثناء الكلام لبيان ان المراد ليس خصوص المنديل بل أعم

(٣) قول الفتح وعلى الثانى أى يرد على الثانى وهو جعله قيدا للاخراج اه منه

(قوله وأراد بالمكان الخ) قال في النهر ليس في كلامه ما يدل على اختصاص المكان بما ذكر بل الظاهر الاطلاق فقد اختار الفقيه خلاف ظاهر الرواية وصححه في العيون وهو المناسب لاطلاق عامة المتون وفي الخانية وكذا لو كانت النجاسة في موضع السجود أو الركبتين أو اليدين يعني تجمع ولا يجعل كانه لم يضع العضو على النجاسة وهذا كما لو صلى رافعا احدى قدميه جازت صلاته ولو وضع القدم على النجاسة لا تجوز ولا يجعل كانه لم يضع اه وهو يفيد ان عدم اشتراط طهارة مكان اليدين أو الركبتين اذا لم

حامل للنجاسة كما نقله النووي ولو صلى ومعه جرو كلب أو كل ما لا يجوز ان يتوضأ بسؤره قيل لم يجز والاصح انه ان كان فمه مفتوحا لم يجز لان لعابه يسيل في كمه فيصير مبتلا بلعابه فيتنجس كمه فيمنع الجواز ان كان أكثر من قدر الدرهم وان كان فمه مشدودا بحيث لا يصل لعابه الى ثوبه جاز لان ظاهر كل حيوان طاهر ولا ينجس الا بالموت ونجاسة باطنه في معدنه فلا يظهر حكمها كنجاسة باطن المصلي ولو صلى وفي كمه قارورة مضمومة فيها بول لم تجز صلاته لانه في غير معدنه ومكانه ولو صلى وفي كمه بيضة مذرة قد صار محها دما جازت لانه في معدنه والشئ ما دام في معدنه لا يعطى له حكم النجاسة الكل في المحيط وأراد بالمكان موضع القدم والسجود فقط اما طهارة موضع القدم فباتفاق الروايات بشرط أن يضعهما على النجاسة اما ان رفع القدم التي موضعها نجس وصلى جاز واما طهارة موضع السجود ففي أصح الروايتين عن أبي حنيفة وهو قولهما واما ان كانت النجاسة في موضع يديه وركبتيه وحذاء ابطيه وصدره جازت صلاته لان الوضع على النجاسة كلا وضع والسجود على اليدين والركبتين غير واجب فكانه لم يسجد عليها وهذا ظاهر الرواية واختار أبو الليث ان صلاته تفسد وصححه في العيون ولو صلى على مكان طاهر الا انه اذا سجد تقع ثيابه على أرض نجسة جازت صلاته بالطريق الاولى لان قيامه على مكان طاهر ولو صلى على بساط وعلى طرف منه نجاسة فالاصح انه يجوز كبيرا كان أو صغيرا لانه بمنزلة الارض فلا يصير مستعملا للنجاسة وهو بالطريق الاولى لان النجاسة اذا كانت لا تمنع في موضع الركبتين واليدين فههنا أولى وفي الخلاصة ولو بسط بساطا رقيقا على الموضع النجس وصلى عليه ان كان البساط بحال يصلح ساترا للعورة تجوز الصلاة وان كانت رطبة فالقى عليها ثوبا وصلى ان كان ثوبا يمكن أن يجعل من عرضه ثوبا يجوز عند محمد وان كان لا يمكن لا يجوز وكذا لو القى عليها اللبد وصلى عليه يجوز وقال الحلواني لا يجوز حتى يلقي على هذا الطرف الطرف الآخر فيصير بمنزلة ثوبين وان كانت النجاسة يابسة جازت يعني اذا كان يصلح ساترا اه ولو صلى على ماله بطانة متنجسة وهو قائم على ما يلي موضع النجاسة من الطهارة عن محمد يجوز وعن أبي يوسف لا يجوز وقيل جواب محمد في غير المضرب فيكون حكمه حكم ثوبين وجواب أبي يوسف في المضرب فحكمه حكم ثوب واحد فلا خلاف بينهما قال في التجنيس والاصح ان المضرب على الخلاف ذكره الحلواني ولو قام على النجاسة وفي رجليه نعلان أو جوربان لم تجز صلاته لانه قام على مكان نجس ولو افترش نعليه وقام عليهما جازت الصلاة بمنزلة ما لو بسط الثوب الطاهر على الارض النجسة وصلى عليه جاز وفي المبسوط من كتاب التحري يجوز لبس الثوب النجس لغير الصلاة ولا يلزمه الاجتناب وذكر في البغية تلخيص القنية خلافا فيه (قوله وستر عورته) للاجماع على انه فرض في الصلاة كما نقله غير واحد من أئمة النقل الى ان حدث بعض المالكية فخالف فيه كالقاضي اسماعيل وهو لا يجوز بعد تقرر الاجماع ويعضده قوله تعالى يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد أي محلها والمراد ما يواري عورته عند كل صلاة اطلاقا لاسم الحال على المحل في الاول وعكسه في الثاني وقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة حائض الا بخمار أي البالغة سميت حائضا لانها بلغت سن الحيض والتقييد بالحائض يخرج التي دون البلوغ لما قال في المحيط مراهقة

وستر عورته

يضعهما أما ان وضعهما اشترطت فليحفظ هذا كذا في فتح القدير وأقول لو خرج ما في الخانية على رأي الفقيه لكان اظهر فتدبره اه هذا وفي منية المصلي ما نصه ذكر شمس الائمة السرخسي انه اذا كانت النجاسة في موضع الكفين والركبتين جازت صلاته وقال في العيون هذه رواية شاذة والصحيح أن يقال ان كان في موضع ركبتيه لا تجوز صلاته اه ونقل شارحها الشيخ ابراهيم الحلبي عبارة الخانية السابقة ثم قال فعلم انه لا فرق بين الركبتين واليدين وبين موضع السجود والقدمين وهو الصحيح لان اتصال العضو بالنجاسة بمنزلة حملها وان كان وضع ذلك العضو ليس بفرض صلت اه (قوله ساتر العورة) أي بان لا يصف ما تحته كما سيأتي (قوله أي محلها) الضمير للزينة ومحلها الثوب الساتر كما فسره به بقوله والمراد ما يواري عورته وأشار بقوله عند كل صلاة الى بيان المراد بقوله تعالى عند كل مسجد فعلى الاول أطلق اسم الحال وهو الزينة وأريد

المحل وهو الساتر وعلى الثاني بالعكس أي أطلق اسم المحل وهو المسجد وأريد الحال وهو الصلاة فان الستر لا يجب لعين المسجد بدليل جواز الطواف عريانا فيعلم من هذا ان ستره للصلاة لا لاجل الناس كما في معراج الدراية أي لان الناس في الأسواق أكثر منهم في المساجد فلو كان للناس لقال عند كل سوق ونقل عن شيخه العلامة ان الاول من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب قال لان الثوب سبب الزينة ومحل الزينة الشخص (قوله والا فلا يصح التصوير) قال في النهر انما لم يصح في غيرها لان الفرق بين الصافي وغيره يؤذن بان له ثوبا اذ العادم له يستوي في حقه الصافي وغيره وحينئذ فلا يجوز له الايماء للفرض اه قال العلامة الشيخ اسمعيل ولي في الكلام نظر لامكان تصوير ركوعه وسجوده في الماء الكدر بحيث

صلت بغير وضوء أوعريانة تؤمر بالاعادة وان صلت بغير قناع فصلاتها تامة استحسانا لقوله عليه الصلاة والسلام لا تصلي حائض بغير قناع فلا يتناول غير الحائض ولان ستر عورة الرأس لما سقط بعذر الرق فبعذر الصبا أولى لانه يسقط بعذر الصبا الخطاب بالفرائض بخلاف غيره من الشرائط لا يسقط بعذر الصبا اه قال أهل اللغة سميت العورة عورة لقبح ظهورها ولغض الابصار عنها ماخوذة من العور وهو النقص والعيب والقبح ومنه عور العين والكلمة العوراء القبيحة أطلق فيما يستر به فشمل ما يباح لبسه وما لا يباح فلو سترها بثوب حرير وصلى صحت واثم كالصلاة في الارض المغصوبة ولو لم يجد غيره يصلي فيه لا عريانا وحد الستر ان لا يرى ما تحته حتى لو سترها بثوب رقيق يصف ما تحته لا يجوز وشمل ما اذا كان بحضرته أحد أو لم يكن حتى لو صلى في بيت مظلم عريانا وله ثوب طاهر لا يجوز اجماعا لان الستر مشتمل على حق الله وحق العباد وان كان مراعى في الجملة بسبب استتاره عنهم ففي حق الله تعالى ليس كذلك فان قيل الستر لا يحجب عن الله تعالى لانه سبحانه يرى المستور كما يرى المكشوف أجيب بانه يرى المكشوف تاركا للأدب والمستور متأدبا وهذا الأدب واجب مراعاته عند القدرة عليه وان صلى في الماء عريانا ان كان كدرا صحت صلاته وان كان صافيا يمكن رؤية عورته لا تصح كذا في السراج الوهاج وصورة الصلاة في الماء الصلاة على جنازة والا فلا يصح التصوير وأراد بسترها الستر عن غيره لا عن نفسه حتى لو رأى فرجه من زيقه أو كان بحيث يراه لو نظر اليه فانها صحيحة عند العامة وهو الصحيح كما في المحيط وغيره لكن في السراج الوهاج اذا صلى في قميص عليه بغير ازرار فعليه ان يزره لما روي عن سلمة بن الاكوع قال قلت يارسول الله اصلي في قميص واحد فقال زره عليك ولو بشوكة والمستحب ان يصلي في ثلاثة أثواب قميص وازار وعمامة والمكروه ان يصلي في سراويل واحد كذا في المحيط وبهذا علم ان لبس السراويل في الصلاة ليس بواجب لان الستر من أسفل ليس بلازم بل انما يلزم من جوانبه واعلاه ولذا قال في منية المصلي ومن صلى في قميص ليس له غيره فلو نظر انسان من تحته رأى عورته فهذا ليس بشئ واعلم ان ستر العورة خارج الصلاة بحضرة الناس واجب اجماعا الا في مواضع وفي الخلوة فيه خلاف والصحيح الوجوب اذا لم يكن الانكشاف لغرض صحيح كذا في شرح المنية (قوله وهي من تحت سرته الى تحت ركبته) أي ما بينهما فالسرة ليست بعورة والركبة عورة فالغاية هنا لم

لا يظهر من بدنه شئ اذا سد منافذه بل ما يفعله الغطاس في استخراج الغريق أبلغ من ذلك (قوله لكن في السراج الخ) وجه الاستدراك ان قوله فعليه أن يزره يفيد الوجوب وهو ظاهر الحديث المذكور وقال البرهان الحلبي في شرح

وهي من تحت سرته الى تحت ركبته

المنية والدليل يساعده وهو ان الستر وجب شرطا للصلاة لذاتها لا لخوف رؤية العورة فيها واذا كان بحال لو نظر لرأى بلا تكلف لم يوجد الشرط وهو الستر ولذا لو صلى عريانا في الظلمة بلا عذر لا تجوز اجماعا ولو كان الوجوب لخوف الرؤية لجازت لكن قد يقال انما فرض الستر في الصلاة بالاجماع ولا اجماع فيما اذا كان

المصلي هو الذي بحيث لو نظر لرأى عورة نفسه لقول أبي حنيفة وأبي يوسف بعدم الفساد فالذي ينبغي الكراهة دون الفساد لترك الواجب دون الشرط وقولهما لا تفسد صلاته لا ينافي الكراهة فكان هذا هو المختار (قول المصنف وهي من تحت سرته الى تحت ركبته) قال الشيخ اسماعيل عن البرجندي ما تحت السرة هو ما تحت الخط الذي يمر بالسرة ويدور على محيط بدنه بحيث يكون بعده عن موقعه في جميع جوانبه على السواء اه وأما الركبة فسيأتي انها ملتقى عظم الساق والفخذ وفي حواشي الخير الرملي قال ابن حجر الهيتمي الشافعي لم أر لاحد من أئمتنا تحديد الركبة وعرفها في القاموس بانها موصل ما بين أطراف الفخذ وأعالي الساق قال وصريح ما يأتي في الثامن وما بعده انها من أول المنحدر عن آخر الفخذ الى أول أعلى الساق وعليه فكأنهم اعتمدوا في ذلك العرف لبعد تقيد الاحكام بحدها اللغوي لقلته جدا الا ان يقال أراد بالموصل ما قررناه وهو قريب ثم رأيت في الصحاح قال والركبة

تدخل تحت المغيا لما رواه الحاكم من غير تعقب ما بين السرة والركبة عورة ولرواية الدارقطنى ما تحت السرة الى الركبة عورة ولرواية البيهقى الفخذ عورة وأما انكشاف فخذه صلى الله عليه وسلم فى زقاق خيبر فلم يكن قصدا ولان الركبة ملتقى عظمى الساق والفخذ والتمييز بينهما متعذر فاجتمع المحرم والمبيح فغلب المحرم احتياطا كذا قالوا وقد يقال ان هذا يقتضى أن تكون السرة عورة كما هو رواية عن أبى حنيفة فانه تعارض فى السرة المحرم والمبيح وقد يجاب عنه بانه لم يكن محرما لدليل اقتضاه وهو ما أخرج أحمد فى مسنده عن عمير بن اسحق قال كنت أمشى مع الحسن ابن على فى بعض طرق المدينة فلقينا أبو هريرة فقال للحسن اكشف لى عن بطنك جعلت فداك حتى أقبل حيث رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبله قال فكشف عن بطنه فقبل سرته كذا فى شرح المنية وكان محمد بن الفضل يقول من السرة الى موضع نبات شعر العانة ليس بعورة لتعامل العمال فى ابداء ذلك الموضع عند الاتزار وفى ستره نوع حرج وهذا القول ضعيف لان التعامل بخلاف النص لا يعتبر كذا فى السراج وفى الظهيرية وحكم العورة فى الركبة أخف منه فى الفخذ حتى لو رأى رجل غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وان رآه مكشوف الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وان رآه مكشوف السوأة أمره بستر العورة وأدبه على ذلك ان لج اهـ وهو يفيد ان لكل مسلم التعزير بالضرب فانه لم يقيده بالقاضى وسيأتى ان شاء الله تعالى فى بابه (قوله وبدن الحرة عورة الا وجهها وكفيها وقدميها) لقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها قال ابن عباس وجهها وكفيها وان كان ابن مسعود فسره بالثياب كما رواه اسمعيل القاضى من حديث ابن عباس مرفوعا بسند جيد ولان النبى صلى الله عليه وسلم نهى المحرمة عن لبس القفازين والنقاب ولو كانا عورة لما حرم سترهما ولان الحاجة تدعو الى ابراز الوجه للبيع والشراء والى ابراز الكف للاخذ والاعطاء فلم يجعل ذلك عورة وعبر بالكف دون اليد كما وقع فى المحيط للدلالة على انه مختص بالباطن وان ظاهر الكف عورة كما هو ظاهر الرواية وفى مختلفات قاضيخان ظاهر الكف وباطنه ليسا بعورة الى الرسغ ورجحه فى شرح المنية بما أخرجه أبو داود فى المراسيل عن قتادة مرفوعا ان المرأة اذا حاضت لم يصلح أن يرى منها الا وجهها ويداها الى المفصل ولان الظاهر ان اخراج الكف عن كونه عورة معلول بالابتلاء بالابداء اذ كونه عورة مع هذا الابتلاء موجب للحرج وهو مدفوع بالنص وهذا الابتلاء كما هو متحقق فى باطن الكف متحقق فى ظاهره اهـ والمذهب خلافه للتنصيص على ان الذراع عورة وعن أبى يوسف ليس بعورة واختاره فى الاختيار للحاجة الى كشفه للخدمة ولانه من الزينة الظاهرة وهو السوار وصحح فى المبسوط انه عورة وصحح بعضهم انه عورة فى الصلاة لا خارجها والمذهب ما فى المتون لانه ظاهر الرواية كما صرح به فى شرح منية المصلى واعلم انه لا ملازمة بين كونه ليس بعورة وجواز النظر اليه فحل النظر منوط بعدم خشية الشهوة مع انتفاء العورة ولذا حرم النظر الى وجهها ووجه الامرد اذا شك فى الشهوة ولا عورة كذا فى شرح المنية قال مشايخنا تمنع المرأة الشابة من كشف وجهها بين الرجال فى زماننا للفتنة وشمل كلامه الشعر المسترسل وفيه روايتان وفى المحيط والاصح انه عورة وأما غسله فى الجنابة فموضوع على الصحيح واستثنى المصنف القدم للابتلاء فى ابدائه خصوصا الفقيرات وفيه اختلاف الرواية عن أبى حنيفة والمشايخ

معروفة فتبين ان المدار فيها على العرف والكلام فى الشرع وهو يدل على ان القاموس ان لم تحمل عبارته على ما ذكرناه اعتمد فى حده لهما بذلك عليه وكثيرا ما يقع له الخروج عن اللغة الى غيرها كما سياتى فى أول التعزير اهـ والذى فى أول التعزير والتعزير ضرب دون الحد كذا فى القاموس قال والظاهر انه غلط لان هذا وضع شرعى لا لغوى لانه لا يعرف الا من جهة الشرع فكيف ينسب لاهل اللغة الجاهلين لذلك من أصله وقد وقع له نظير ذلك كثيرا وهو غلط ينبغى التفطن له (قوله للدلالة على انه مختص بالباطن) عزاه فى معراج الدراية الى المستصفى ثم قال واعترض ان استثناء

وبدن الحرة عورة الا وجهها وكفيها وقدميها

الكف لا يدل على ان ظهر الكف عورة لان الكف لغة يتناول الظاهر والباطن ولهذا يقال ظهر الكف وأجيب بان الكف عرفا واستعمالا لا يتناول ظهره اهـ ومافى فتح القدير من قوله الحق ان المتبادر عدم دخول الظاهر ومن تامل قول القائل الكف يتناول ظاهره أغناه عن توجيه الدفع اذ اضافة الظاهر الى مسمى الكف تقتضى انه ليس داخلا فيه اهـ

قريب من هذا الجواب لان الظاهر ان مراده بالتبادر من حيث العرف وأما قوله ومن تامل الخ فقد اعترضه الحلبى فهو بان هذا مغلطة لان اضافة الشئ اليه لا تقتضى عدم دخوله فيه والا لاقتضت اضافة الرأس الى زيد عدم دخول الرأس فى مسمى

فصحح فى الهداية وشرح الجامع الصغير لقاضيخان انه ليس بعورة واختاره فى المحيط وصحح الاقطع وقاضيخان فى فتاواه على انه عورة واختاره الاسبيجابى والمرغينانى وصحح صاحب الاختيار انه ليس بعورة فى الصلاة وعورة خارجها ورجح فى شرح المنية كونه عورة مطلقا باحاديث منها مارواه أبو داود والحاكم عن أم سلمة انها سألت النبى صلى الله عليه وسلم أتصلى المرأة فى درع وخمار وليس عليها ازار فقال اذا كان الدرع سابغا يغطى ظهور قدميها ولظاهر الآية على ماتقدم من تفسيرها عن عائشة وابن عباس موقوفا ومرفوعا وصرح فى النوازل بان نغمة المرأة عورة وبنى عليه أن تعلمها القرآن من المرأة أحب الىّ من تعلمها من الاعمى ولهذا قال صلى الله عليه وسلم التسبيح للرجال والتصفيق للنساء فلا يجوز أن يسمعها الرجل ومشى عليه المصنف فى الكافى فقال ولا تلبى جهرا لان صوتها عورة ومشى عليه صاحب المحيط فى باب الاذان وفى فتح القدير وعلى هذا لو قيل اذا جهرت بالقرآن فى الصلاة فسدت كان متجها اه وفى شرح المنية الاشبه ان صوتها ليس بعورة وانما يؤدى الى الفتنة كما علل به صاحب الهداية وغيره فى مسئلة التلبية ولعلهن انما منعن من رفع الصوت بالتسبيح فى الصلاة لهذا المعنى ولا يلزم من حرمة رفع صوتها بحضرة الاجانب ان يكون عورة كما قدمناه وفى الظهيرية الصغيرة جدا لاتكون عورة ولا باس بالنظر اليها ومسها وفى السراج الوهاج وأما عورة الصبى والصبية فما داما لم يشتهيا فالقبل والدبر ثم تتغلظ بعد ذلك الى عشر سنين ثم يكون كعورة البالغين لان ذلك زمان يمكن بلوغ المرأة فيه وكل عضو هو عورة من المرأة اذا انفصل منها هل يجوز النظر اليه فيه روايتان احداهما يجوز كما يجوز النظر الى ريقها ودمعها والثانية لا يجوز وهو الاصح وكذا الذكر المقطوع من الرجل وشعر عانته اذا حلق والاصح انه لا يجوز (قوله وكشف ربع ساقها يمنع وكذا الشعر والبطن والفخذ والعورة الغليظة) لان قليل الانكشاف عفو عندنا للضرورة فان ثياب الفقراء لاتخلو عن قليل خرق كالنجاسة القليلة والكثير مفسد لعدمها فاعتبر الربع وأقيم مقام الكل احتياطا لان للربع شبها بالكل كما فى حلق ربع الرأس فانه يجب به الدم كما لو حلق كله وأما ماوقع فى الهداية من التشبيه بمسح الرأس ففيه اشكال فانه لم يكن الواجب فيه مسح جميع الرأس لان النص لم يتناول الا البعض أما فى الاحرام فالنص تناوله كله قال الله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم فاقيم ربعه مقام كله أطلق فى الشعر فشمل ماعلى الرأس والمسترسل وفى الثانى خلاف وقد قدمنا ان الصحيح انه عورة وأراد بالغليظة القبل والدبر وماحولهما والخفيفة ماعدا ذلك من الرجل والمرأة ونص على الغليظة للرد على الكرخى القائل بانه يعتبر فى الغليظة مازاد على قدر الدرهم قياسا على النجاسة المغلظة قال المصنف فى الكافى وهذا ليس بقوى لانه قصد به التغليظ فى الغليظة وهو فى الحقيقة تخفيف لانه اعتبر فى الدبر أكثر من قدر الدرهم والدبر لا يكون أكثر منه فهذا يقتضى جواز الصلاة وان كان الكل مكشوفا وهو تناقض وقد أجاب عنه فى فتح القدير بانه قد قيل الغليظة القبل والدبر مع ماحولهما فيجوز كونه اعتبر ذلك فلا يرد عليه ماقالوه اه وهو عجيب لانه لا يفهم مما قيل ان المجموع عضو واحد بل بيان العورة الغليظة كيف وقد صرحوا بان كلا من الذكر والخصيتين عضو مستقل وصححه فى الهداية والخانية لان كلا منهما يعتبر عضوا على حدته

زيد وكما يقال ظهر الكف كذلك يقال باطن الكف اه وهو وجيه (قوله وبنى عليه أن تعلمها القرآن من المرأة أحب الى الخ) قال فى النهر فيه تدافع الا ان يكون معنى التعلم ان تسمع منه فقط لكن حينئذ لا يظهر البناء عليه اه أقول التدافع مدفوع وذلك لان معنى أحب الى كونه مختارا لى وذلك لا يستلزم تجويز غيره بل اختياره اياه يقتضى عدم تجويز غيره وقد يقال المراد بالنغمة مافيه تمطيط وتليين لا مجرد الصوت والا لما جاز كلامها مع الرجال أصلا لا فى بيع ولا غيره وليس كذلك ولما كانت القراءة مظنته حصول النغمة معها منعت من تعلمها من الرجل ويشهد لما قلنا ما فى امداد الفتاح عن خط شيخه العلامة المقدسى ذكر الامام أبو العباس القرطبى فى كتابه فى السماع ولا يظن من لا فطنة عنده انا اذا قلنا صوت المرأة عورة أنا نريد بذلك كلامها لان ذلك ليس بصحيح فانا نجيز الكلام مع النساء الاجانب ومحاورتهن عند الحاجة الى ذلك ولا نجيز لهن رفع أصواتهن ولا تمطيطها ولا تليينها وتقطيعها لما فى ذلك من استمالة الرجال اليهن وتحريك الشهوات منهم ومن هذا لم يجز أن تؤذن المرأة اه وهذا يفيد ان العورة رفع الصوت الذى لا يخلو غالبا عن النغمة لا مطلق الكلام فلما كانت القراءة لا تخلو عن ذلك قال أحب الى فليتأمل (قوله وفى شرح المنية الخ) قال فى النهر وهو الذى ينبغى اعتماده (قوله ثم تتغلظ بعد ذلك الى عشر سنين) قال فى النهر وكان ينبغى اعتبار السبع لانهما يؤمران بالصلاة اذا بلغا هذا السن (قوله وهو عجيب)

وكشف ربع ساقها يمنع وكذا الشعر والبطن والفخذ والعورة الغليظة

اى ما أجاب به فى فتح القدير لان مانقله من القبل بيان للعورة الغليظة وذلك لا يقتضى ان المجموع عضو واحد اذ لم يقل احد أن القبل والدبر عضو واحد (قوله وذكر الشارح الخ) قال فى النهر بعد ذكره عبارة الشارح الزيلعى وأقره فى فتح القدير وغيره قال فى عقد الفرائد فظاهره انه فهم ان القاعدة ان المفسد انما هو ربع المنكشف وهذا خلاف لان المفسد انما يكون كذلك اذا كان الانكشاف فى عضو واحد وثمة يعتبر بالاجزاء كما اذا انكشف من فخذه مواضع متعددة وأما فى صورتنا فالانكشاف حصل فى أعضاء متعددة كل منها عورة والاحتياط فى اعتبار أدناها لان به يوجد المانع فينظر الى مقدار المنكشف من جميعها فان بلغ ربع أصغرها أفسد احتياطا والا لزم صحة الصلاة مع انكشاف ربع عورة من المنكشف وهو خلاف القاعدة التى نقلها عن محمد وهذا لازم على الاعتبار بالاجزاء ولا قائل به اه واذا تحققت هذا ظهر لك ان ما قاله ابن الملك موافق لما فى الزيادات وقوله فى البحر انه تفصيل لا دليل عليه ممنوع وقد قال بديع الدين ان ما فى الزيادات نص على أمرين الناس عنهما غافلون أحدهما ان لا يقيد الجمع بالاجزاء كالاسداس والاتساع بل بالقدر والثانى ان المكشوف من الكل لو كان قدر ربع أصغر الاعضاء منع اه وفى شرح الشيخ اسمعيل فتحرر ان المعتبر ربع أدنى عضو انكشف بعضه لا أدنى عضو من أعضائها ولو لم يكشف منه شئ كما توهمه عبارة درر البحار فليتدبر وان ما فى الفتح من انه يجمع المتفرق من العورة وشرح الكنز ليس المذهب كما ترى وعلى المذهب ما فى شرح ابن ملك معزيا الى شرح الزيادات ثم نقل عبارة ابن الشحنة من قوله وفيه أى فيما ذكره فى الزيادات وما نقله بديع الدين نفى لما ذكره شارح الكنز الى ان قال والعجب من شيخنا يعنى ابن الهمام كيف تبعه عليه وأقره مع انه خلاف منصوص محمد وقولهم ان جميع الاعضاء فى الانكشاف كعضو واحد المراد به فى اعتبار الجمع لا فى اعتبار ربع مجموعها فتامله مع ما فيه النظر والله تعالى الهادى الى الصواب اه قلت ونص عبارة الزيادات على ما فى القنية انكشف من شعرها شئ فى صلاتها ومن فخذها شئ ومن ساقها شئ ومن ظهرها ومن بطنها فلو جمع يكون قدر ربع شعرها أو ربع ساقها أو ربع فخذها لم تجزها صلاتها لان كلها عورة واحدة اه قال فى القنية وهذا نص على أمرين الناس عنهما غافلون أحدهما انه لا يعتبر الجمع بالاجزاء كالاسداس والاسباع والاتساع بل بالقدر والثانى ان المكشوف من الكل لو كان قدر ربع أصغرها من الاعضاء المكشوفة يمنع الجواز حتى لو انكشف من الاذن تسعها ومن الساق تسعها يمنع لان المكشوف قدر ربع الاذن اه ونقل ابن أميرحاج عبارة القنية ثم قال ان الامر الثانى منصوص عليه فى المحيط الرضوى نقلا من الزيادات

فى الدية فكذا هنا للاحتياط وفى رواية ان الكل عضو واحد وعلى كل تقدير لم يقل احد بان القبل والدبر عضو واحد الا أن يقال ان مراده ان القبل مع ما حوله عضو والدبر مع ما حوله عضو وأما الركبة مع الفخذ فالاصح انهما عضو واحد كذا فى التجنيس وهو المختار كذا فى الخلاصة لان الركبة ملتقى عظم الساق والفخذ فليست بعضو مستقل فى الحقيقة وانما جعلت عورة تبعا للفخذ احتياطا فعلى هذا لو صلى وركبتاه مكشوفتان والفخذ مغطى فانه يجوز كذا فى المنية وفى شرحها والصحيح ان الكعب ليس بعضو مستقل بل هو مع الساق عضو واحد فعلى هذا انما يمنع ربع الساق مع ربع الكعب أو مقدار ربعهما والدبر عضو واحد وكل ألية عضو واحد وهو الاصح وكل أذن عضو على حدة وثدى المرأة ان كانت ناهدة فهى تبع لصدرها وان كانت منكسرة فهى أصل بنفسها والناهدة بمعنى النافرة من الصدر غير مسترخية والثدى يذكر ويؤنث والتذكير أشهر ولم يذكر فى المغرب سوى التذكير وما بين السرة والعانة عضو والمراد منه حول جميع البدن كذا فى المحيط وفى الزيادات امرأة صلت فانكشف شئ من فخذها وشئ من ساقها وشئ من صدرها وشئ من عورتها الغليظة ولو جمع بلغ ربع عضو صغير منها لم تجز صلاتها لان جميع الاعضاء عند الانكشاف كعضو واحد فيجمع كالنجاسة المتفرقة فى مواضع والطيب للمحرم فى مواضع بخلاف الخروق كما قدمناه فى المسح على الخفين وذكر الشارح انه ينبغى أن يعتبر بالاجزاء والا يمنع القليل فلو انكشف نصف ثمن الفخذ ونصف ثمن الاذن وذلك يبلغ ربع الاذن أو أكثر لا ربع جميع العورة المنكشفة لا تبطل وحاصله انه ينظر الى مجموع الاعضاء المنكشفة بعضها والى مجموع المنكشف فان بلغ مجموع المنكشف ربع مجموع الاعضاء منع والا فلا وهو ظاهر كلام محمد فى الزيادات فى موضع آخر حيث قال اذا صلت وانكشف شئ من شعرها وشئ من ظهرها وشئ من فرجها ان كان بحال لو جمع بلغ الربع منع والا فلا ثم قال الزاهدى ولم يذكر انه بلغ ربع أصغرها أم أكبرها وفى شرح المجمع لابن الملك اعلم ان انكشاف ما دون الربع معفو اذا كان فى عضو واحد

واحد وان كان فى عضوين أو أكثر وجمع بلغ ربع أدنى عضو منها يمنع جواز الصلاة اه وهو تفصيل لا دليل عليه فان الدليل اقتضى اعتبار الربع سواء كان فى عضو واحد أو عضوين وأطلق فى المنع وهو مقيد بما اذا كان فى الزمن الكثير لما فى فتح القدير الحاصل ان الانكشاف الكثير فى الزمن القليل لا يفسد والانكشاف القليل فى الزمن الكثير أيضا لا يفسد والمفسد الانكشاف الكثير فى الزمن الكثير وقدر الكثير ما يؤدى فيه ركن والقليل دونه فلو انكشف فغطاها فى الحال لا تفسد ان لم يكن بفعله وان كان بفعله فسدت فى الحال عندهم كذا فى القنية وهو تقييد غريب وهذا عند أبى يوسف ومحمد اعتبر أداء الركن حقيقة وعلى هذا الخلاف لو قام فى صف النساء للازدحام أو قام على نجاسة مانعة وانما عبر المصنف بالمنع دون الفساد ليشمل ما اذا أحرم مكشوف العورة فانه مانع من الانعقاد وما اذا انكشف بعد الاحرام فانه يمنع صحتها وحكم النجاسة المانعة كالانكشاف المانع وتفرع على ما ذكرنا ما فى المحيط أمة صلت بغير قناع فرعفت ثم اعتقت فتوضأت ثم تقنعت وعادت الى الصلاة جازت لانها ما أدت شيأ من الصلاة مع كشف العورة وان عادت ثم تقنعت فسدت لانها أدت شيأ من الصلاة مع الكشف (قوله والامة كالرجل وظهرها وبطنها عورة) لانها محل الشهوة دونه وكل من الظهر والبطن موضع مشتهى وما عدا هذه الجملة منها ليس بعورة سواء كان رأسا أو كتفا أو ساقا للحرج وقد أخرج عبد الرزاق باسناد صحيح عن عمر رضى الله عنه انه ضرب أمة متقنعة وقال اكشفى رأسك لا تتشبهى بالحرائر ثم فى توضيح المالكية فان قيل لم منع عمر الاماء من التشبه بالحرائر فجوابه ان السفهاء جرت عادتهم بالتعرض للاماء فخشى عمر أن يلتبس الامر فيتعرض السفهاء للحرائر فتكون الفتنة أشد وهو معنى قوله عز وجل ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين أى يتميزن بعلامتهن عن غيرهن وظاهره انه يكره للامة ستر جميع بدنها ولا يخفى ما فيه وعلى كل تقدير ينبغى أن يقال يستحب لها ذلك فى الصلاة ولم أره لائمتنا بل هو منقول الشافعية كما ذكره النووى والامة فى اللغة خلاف الحرة كذا فى الصحاح فلهذا أطلقها ليشمل القنة والمدبرة والمكاتبة والمستسعاة وأم الولد وعندهما المستسعاة حرة والمراد بالمستسعاة معتقة البعض وأما المستسعاة المرهونة اذا أعتقها الراهن وهو معسر فهى حرة اتفاقا وقد وقع تردد فى بعض الدروس فى الجنب هل هو عورة أولا فذكرت انه عورة ثم رأيته فى القنية قال الجنب تبع البطن والاوجه أن ما يلى البطن تبع له اه ولو أعتقت وهى فى الصلاة مكشوفة الرأس ونحوه فسترته بعمل قليل قبل أداء ركن جازت لا بكثير او بعد ركن كذا فى كثير من الكتب وقيده الشارح بان تؤدى ركنا

والامة كالرجل وظهرها وبطنها عورة

(قوله وقدر الكثير ما يؤدى فيه ركن) أى بسنته كما قيده فى المنية قال شارحها ابن أمير حاج أى بما له من السنة أى بما هو مشروع فيه من الكمال السنى كالتسبيحات فى الركوع والسجود مثلا وهو تقييد غريب ووجهه قريب ولم أقف على التقييد بكونه قصيرا أو طويلا اه أى تقييد الركن أى هل المراد منه قدر ركن طويل بسنته كالقعود الاخير أو القيام المشتمل على قراءة المسنون أو قدر ركن قصير كالركوع أو السجود بسنته أى قدر ثلاث تسبيحات وبالثانى جزم البرهان ابراهيم الحلبى فى شرح المنية حيث قال وذلك مقدار ثلاث تسبيحات اه فافاد ان المراد أقصر ركن وكانه لانه الاحوط والله أعلم (قوله وهو تقييد غريب) فيه أنه مصرح به فى الخانية كما نقله فى الحلية لابن أمير حاج وذكر فى موضع آخر انه مخالف لما فى البدائع والذخيرة وغيرهما من الاطلاق ولكن الاشبه تخصيصه بما اذا لم يتعمد ثم قال نعم قد تدعو الى التعمد ضرورة فى الجملة فيغتفر ذلك التعمد بسببها حتى يكون كلا تعمد بناء على ما يظهر من الخلاصة حيث قال رجل زحمه الناس يوم الجمعة فخاف ان يضيع نعله فرفعها وهو فى الصلاة وكان فيها قذر أكثر من قدر الدرهم فقام والنعل فى يده ثم وضعها لا تفسد صلاته حتى يركع ركوعا تاما أو ركنا آخر والنعل فى يده اه قال وفيه اشارة الى انه لا فساد اذا لم يؤد ركنا بناء على ضرورة ترك التعمد فيها بمنزلة عدمه وهى خوف ضياع النعل فعدم الفساد على قول الكل (قوله ثم رأيته فى القنية الخ) قال بعض الفضلاء الجنب كما فى القاموس شق الانسان اه فالظاهر انه اسم لما بين الابط والورك فمعنى كلام القنية ان ما يلى البطن تبع للبطن وما لم يل البطن بان ولى الصدر فتبع للظهر وذلك لان الظهر أعلى من البطن لان البطن ما لان والصدر قفص العظام والظهر يحاذيهما غايته ان الكتفين غير داخلين فى الظهر فليسا بعورة اه أقول وهو صريح عبارة القنية فانه قال الاوجه ان ما يلى البطن تبع له وما يلى الظهر تبع له ولكن نقل أول الباب ما يقتضى ان الجنب عضو مستقل فانه قال رفعت يديها للشروع فى الصلاة فانكشف من كميها ربع بطنها أو جنبها لا يصح شروعها تأمل

بعد العلم بالعتق فشرط علمها تبعا لما في الظهيرية والمصرح به في المجتبى انها لو صلت شهرا بغير قناع ثم علمت بالعتق منذ شهر تعيدها وفي فتاوى قاضيخان اذا انكشفت عورته وأدى ركنا معه فسدت علم بذلك أو لم يعلم وذكر نحوه مسائل كثيرة وهذان المنطوقان أوجه من ذلك المفهوم المخالف وفي عدة الفتاوى رجل مات بمكة فلزم امرأة ان تعيد صلاة سنة فقل هو رجل علق عتق جاريته بموته فمات بمكة وهي لم تعلم بموته وصلت مكشوفة الرأس فانها تعيد الصلاة من وقت موته اهـ وفي المحيط بخلاف العاري اذا وجد الكسوة في خلال الصلاة فانه يلزمه الاستقبال لانه يلزمه الستر بسبب سابق على الشروع وهو كشف العورة وهو متحقق قبل الصلاة فلما توجه اليه الخطاب بالستر في الصلاة استند الى سببه فصار كأنه توجه اليه قبل الصلاة وقد تركه بخلافها اذا العتق سبب خطابها بالستر وقد وجد حالة الصلاة وقد سترت كما قدرت وظاهره انها لو كانت عاجزة عن الستر فلم تستتر كالحرة لا تبطل صلاتها وهو مصرح به في شرح منية المصلي معزيا الى البدائع وفي شرح السراج الوهاج الخنثى اذا كان رقيقا فعورته عورة الامة وان كان حرا أمرناه ان يستر جميع بدنه لجواز أن يكون امرأة فان ستر ما بين سرته الى ركبته وصلى قال بعضهم تلزمه الاعادة لجواز أن يكون امرأة وقال بعضهم لا تلزمه الاعادة لجواز أن يكون رجلا * فرع حسن لم أره منقولا لأئمتنا وهو مذكور في شرح المهذب اذا قال لامته ان صليت صلاة صحيحة فانت حرة قبلها فصلت مكشوفة الرأس ان كان في حال عجزها عن ستره صحت صلاتها وعتقت وان كانت قادرة على الستر صحت صلاتها ولا تعتق لانها لو عتقت لصارت حرة قبل الصلاة وحينئذ لا تصح صلاتها مكشوفة الرأس واذا لم تصح لا تعتق فاثبات العتق يؤدي الى بطلانه وبطلان الصلاة فبطل وصحت الصلاة اهـ وسيأتي في الطلاق ان الراجح في مسألة الدور وهي ان طلقتك فانت طالق ثلاثا قبله ان يلغو قوله قبله واذا طلقها وقع الثلاث كما في فتح القدير فمقتضاه هنا ان يلغو قوله قبلها ويقع العتق كما لا يخفى (قوله ولو وجد ثوبا ربعه طاهر وصلى عاريا لم يجز) لان ربع الشئ يقوم مقام كله فجعل كان كله طاهر في موضع الضرورة فيفترض عليه الصلاة فيه ولا يخفى ان محله ما اذا لم يجد ما يزيل به النجاسة ولا ما يقللها فان وجد في الصورتين وجب استعماله بخلاف ما اذا وجد ماء يكفي بعض أعضاء الوضوء فانه يتيمم ولا يجب استعماله كما عرف في بابه وعلم حكم ما اذا كان الاكثر من الربع طاهرا بالاولى (قوله وخير ان طهر أقل من ربعه) يعني بين أن يصلي فيه وهو الافضل لما فيه من الاتيان بالركوع والسجود وستر العورة وبين ان يصلي عريانا قاعدا يومئ بالركوع والسجود وهو يلي الاول في الفضل لما فيه من ستر العورة الغليظة وبين أن يصلي قائما عريانا بركوع وسجود وهو دونهما في الفضل وفي ملتقى البحار ان شاء صلى عريانا بالركوع والسجود أو موميا بهما اما قاعدا واما قائما فهذا نص على جواز الايماء قائما وظاهر الهداية انه لا يجوز وعلى الاول المخير فيه أربعة أشياء وينبغي ان يكون الرابع دون الثالث في الفضل وان كان ستر العورة فيه أكثر للاختلاف في صحته وهذا كله عندهما وعند محمد ليس بمخير ولا تجوز صلاته الا في الثوب لان خطاب التطهير سقط عنه لعجزه ولم يسقط عنه خطاب الستر لقدرته عليه فصار كالطاهر في حقه ولهما ان المأمور به هو الستر بالطاهر فاذا لم يقدر عليه سقط فيميل الى

نص على جواز الايماء قائما) وفي شرح الشيخ اسمعيل قال ونقل عن فتاوى الزاهدي انه يصلي قائما يومئ بالركوع والسجود ومقتضى ما في المنبع ان عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله التخيير بين الايماء قائما وقاعدا وتبعه ابن ملك وفي المفتاح أومأ القائم أو ركع أو سجد القاعد جاز اهـ قلت وما في النهر من قوله

ولو وجد ثوبا ربعه طاهر وصلى عاريا لم يجز وخير ان طهر أقل من ربعه

وظاهر الرواية منعه فالظاهر انه تحريف من الناسخ والاصل وظاهر الهداية كما عبر في البحر ويدل عليه قول النهر بعد كما مر عن الهداية تنبه والحاصل على هذا انه مخير بين خمسة أشياء صلاته به قائما بركوع وسجود ثم عريانا قاعدا موميا ثم عريانا قاعدا بركوع وسجود ثم عريانا قائما بركوع وسجود ثم عريانا قائما موميا والافضلية ينبغي ان تكون على هذا الترتيب (قوله وينبغي ان يكون الرابع دون الثالث في الفضل) مراده بالرابع الايماء قائما وبالثالث ما ذكره بقوله وبين ان يصلي قائما عريانا بركوع وسجود وسماه رابعا لانه المقصود من نقل عبارة ملتقى البحار زيادة على الثلاثة التي ذكرها أولا وليشير الى ما فيهما من الخلاف ثم عبارة الملتقى تفيد صورة أخرى غير ما ذكره أولا وهي صلاته أيهما

أيهما شاء ولو قال المصنف وخير ان طهر الاقل أو كان كله نجسا لكان افود اذ الحكم كذلك مذهبا وخلافا كما في النهاية وغيرها أو اقتصر على الثاني ليفهم منه الاول بالاولى لكان أولى وفي الاسرار قول محمد احسن بخلاف ما لو لم يجد الا جلد ميتة غير مدبوغ فانه لا يجوز أن يستر به عورته ولم تجز صلاته فيه لان نجاسة البول أو الدم أو نحوهما في الثوب كله تزول بالماء ونجاسة الجلد لا يزيلها الماء فكانت أغلظ وأشار المصنف الى انه لو كان معه ثوبان ربع أحدهما طاهر والآخر أقل من الربع فانه يصلي في الذي ربعه طاهر ولا يجوز عكسه لما ان طهارة الربع كطهارة الكل ويستفاد منه ان نجاسة أحدهما لو كانت قدر الربع والآخر أقل وجب أن يصلي في أقلهما ولا يجوز عكسه لان للربع حكم الكل ولما دون الربع حكم العدم والى انه لو كان في كل واحد منهما قدر الربع أو كان في أحدهما أكثر لكن لا يبلغ ثلاثة ارباعه وفي الآخر قدر الربع فانه يصلي في أيهما شاء لاستوائهما في الحكم وكذا لو كان معه ثوبان نجاسة كل واحد منهما أكثر من قدر الدرهم يتخير ما لم يبلغ أحدهما ربع الثوب لاستوائهما في المنع وفي المحيط ولو كان الدم في ناحية من الثوب والطاهر منه بقدر ما يمكنه أن يتزر به لم يجز الا أن يصلي فيه لانه يمكنه ستر العورة بثوب طاهر ولم يفصل بينما اذا تحرك الطرف الآخر أو لم يتحرك اه وبهذا علم ان التفصيل المتقدم انما هو عند الاختيار أما عند الضرورة فلا تفصيل ثم الاصل في جنس هذه المسائل ان من ابتلي ببليتين وهما متساويتان يأخذ بأيهما شاء وان اختلفا فعليه أن يختار أهونهما ولهذا لو أن امرأة لو صلت قائمة ينكشف من عورتها ما يمنع جواز الصلاة ولو صلت قاعدة لا ينكشف منها شيء فانها تصلي قاعدة لما ان ترك القيام أهون ولو كان الثوب يغطي جسدها وربع رأسها فتركت تغطية الرأس لا يجوز ولو كان يغطي أقل من الربع لا يضر والستر أفضل تقليلا للانكشاف ولو كان جريح لو سجد سال جرحه وان لم يسجد لم يسل فانه يصلي قاعدا موميا لان ترك السجود أهون من الصلاة مع الحدث ألا ترى ان ترك السجود جائز حالة الاختيار في التطوع على الدابة ومع الحدث لا يجوز بحال فان قام وقرأ وركع ثم قعد وأومأ للسجود جاز لما قلنا والاول أفضل وكذا شيخ لا يقدر على القراءة قائما ويقدر عليها قاعدا يصلي قاعدا لانه يجوز حالة الاختيار في النفل ولا يجوز ترك القراءة بحال ولو صلى في الفصلين قائما مع الحدث وترك القراءة لم يجز (قوله ولو عدم ثوبا صلى قاعدا موميا بركوع وسجود وهو أفضل من القيام بركوع وسجود) لما عن أنس ان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ركبوا في السفينة فانكسرت بهم فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعودا بايماء أراد بالثوب ما يستر عامة عورته ولو حريرا أو حشيشا أو نباتا أو كلأ أو طينا يلطخ به عورته ويبقى عليه حتى يصلي لا الزجاج الذي يصف ما تحته والعدم المذكور يثبت بعدم الوجود في ملكه وبعدم الاباحة له حتى لو أبيح له ثوب تثبت القدرة به على الاصح فلو صلى عاريا لم يجز كالمتيمم اذا أبيح له الماء وعن محمد في العريان يعده صاحبه انه يعطيه الثوب اذا صلى فانه ينتظره ولا يصلي عريانا وان خاف فوت الوقت كذا في السراج الوهاج وفي القنية عن أبي حنيفة ينتظره ما لم يخف فوت الوقت وأبو يوسف مع أبي حنيفة وينبغي ترجيحه قياسا على المتيمم اذا كان يرجو الماء في آخره وأطلق في الصلاة قاعدا فشمل ما اذا كان نهارا أو ليلا في بيت أو صحراء وهو الصحيح كما بينه في منية المصلي ومن المشايخ من خصه بالنهار أما في الليل فيصلي قائما لان ظلمة الليل تستر عورته قال في الذخيرة وهذا ليس بمرضي لان الستر الذي يحصل في ظلمة الليل لا عبرة به ألا ترى ان حالة القدرة على الثوب اذا صلى عريانا في ظلمة الليل لا يجوز

عريانا قاعدا يركع ويسجد ولم أر من ذكر مرتبتها في الفضيلة وينبغي أن تكون فوق القيام عريانا بركوع وسجود كما قدمناه لان الستر فيها أبلغ تأمل (قوله وفي الاسرار قول محمد أحسن) نظر فيه في فتح القدير فراجعه (قوله بخلاف ما لو لم يجد الا جلد ميتة الخ) يعني ان الخلاف في النجاسة العارضة لا الاصلية فلا يجوز الستر بذلك اتفاقا كما في النهر لكن في كون نجاسة جلد الميتة أصلية نظر بل هي عارضة بالموت تأمل (قوله وبهذا علم ان التفصيل المتقدم الخ) قال في النهر لانه لا أثر

ولو عدم ثوبا صلى قاعدا موميا بركوع وسجود وهو أفضل من القيام بركوع وسجود

لتحرك الطرف في الآخر هنا اذ الظاهر منه ان يبلغ ربعا تحتم لبسه سواء تحرك أولا أو أقل منه خير الا عند محمد رحمه الله على ما علمت نعم المناسب حمل الاطلاق على قوله (قوله قياسا على المتيمم اذا كان يرجو الماء في آخره) أقول تقدم انه لو وعد بالماء يجب عليه الانتظار وان فات الوقت فينبغي قياس الثوب عليه اذ هو أقرب وذلك يقتضي ترجيح قول محمد رحمه الله ثم رأيت بعض الفضلاء قال الظاهر ما عن محمد فان فيه قياس الموعود على الموعود تأمل اه

فصار وجوده وعدمه بمنزلة واحدة اهـ وتعقبه فى شرح منية المصلى بان الاستشهاد المذكور غير متجه للفرق بين حالة الاختيار وحالة الاضطرار وأطال الى أن قال ويؤيده ما أخرجه عبد الرزاق سئل على رضى الله عنه عن صلاة العريان قال ان كان حيث يراه الناس صلى جالسا وان كان حيث لا يراه الناس صلى قائما وهو وان كان سنده ضعيفا فلا يقصر عن افادة الاستئناس وأما واقعة الصحابة المتقدمة فقد تطرق اليها احتمالات اما لانهم اختاروا الاولى لما فيه من تقليل الانكشاف أولانهم كانوا متراثين أولم يكن ليلا فسقط بها الاستدلال ولم يبين المصنف صفة القعود للاختلاف فيها ففى منية المصلى يقعد كما يقعد فى الصلاة فعلى هذا يختلف فى الرجل والمرأة فهو يفترش وهى تتورك وفى الذخيرة يقعد ويمد رجليه الى القبلة ويضع يديه على عورته الغليظة والذى يظهر ترجيح الاول وانه أولى لانه يحصل به من المبالغة فى الستر ما لا يحصل بالهيئة المذكورة مع خلو هذه الهيئة عن فعل ما ليس باولى وهو مد رجليه الى القبلة من غير ضرورة والحاصل ان القعود على هيئة متعينة ليس بمتعين بل يجوز كيفما كان وانما كان القعود أفضل من القيام لان ستر العورة أهم من أداء الاركان لانه فرض مطلقا والاركان فرائض الصلاة لا غير وقد أتى ببدلها وانما كان القيام جائزا لانه وان ترك فرض الستر فقد كمل الاركان الثلاثة وبه حاجة الى تكميلها كذا فى البدائع ولقائل أن يقول ينبغى على هذا أن لا يجوز الايماء قائما الا ان نحو يز ترك فرض الستر انما كان لاجل تكميل الاركان الثلاثة والمومى بهما قائما لم يحرزهما على وجه الكمال مع ان القيام انما شرع لتحصيلهما على وجه الكمال على ما صرحوا به فى صلاة المريض انه لو قدر على القيام دون الركوع والسجود أومأ قاعدا وسقط عنه القيام وفى المبتغى بالمعجمة وان كان عنده قطعة يستر بها أصغر العورات فلم يستر فسدت والا فلا وفى فتح القدير ولو وجد ما يستر بعض العورة يجب استعماله ويستر القبل والدبر اهـ فان لم يجد ما يستر به الا أحدهما قيل يستر الدبر لانه أفحش فى حالة الركوع والسجود وقيل يستر القبل لانه يستقبل به القبلة ولانه لا يستر بغيره والدبر يستر بالاليتين اهـ كذا فى السراج الوهاج وسيأتى فى باب الامامة ان العراة لا يصلون جماعة وفى الذخيرة وأستر ما يكون ان يتباعد بعضهم عن بعضهم اذا أمنوا العدو والسبع وان صلوا جماعة صحت مع الكراهة ويقف الامام وسطهم وان تقدم جاز ويغضون أبصارهم سوى الامام ثم المصنف رحمه الله لم يذكر ان على العارى الاعادة اذا وجد ثوبا وقد أفاد النووى رحمه الله فى شرح المهذب انه لا خلاف بين المسلمين انه لا تجب عليه الاعادة اذا صلى عاريا للعجز عن السترة اهـ وينبغى أن تلزمه الاعادة عندنا اذا كان العجز لمانع من العباد كما اذا غصب ثوبه لما صرحوا به فى كتاب التيمم ان المنع من الماء اذا كان من قبل العباد يلزمه الاعادة ثم اعلم انه اذا كان عاريا لا ثوب له وهو يقدر على شراء ثوب هل يلزمه شراؤه كالماء اذا كان يباع بثمن المثل وله ثمنه فانه لا يتيمم (قوله والنية بلا فاصل) يعنى من

(قوله وتعقبه فى شرح المنية الخ) واختار تقييد ما قاله بعض المشايخ بما اذا كان بحضرة الناس (قوله والذى يظهر الخ) ذكره ابن أمير حاج فى شرح المنية وفيه نظر ظاهر اذ لا شك ان من جلس كهيئة المتشهد تبدو عورته الغليظة حالة الايماء للركوع والسجود أكثر مما اذا جلس ومقعدته على الارض ماد رجليه فانه لا يحصل منه الا انكشاف يسير حالة الايماء وفى مد رجليه زيادة ستر على ما اذا جلس متربعا ولذا قال فى شرح المنية الكبير ان ما فى الذخيرة أولى لزيادة الستر فيه وهو المذكور فى شروح الهداية وغيرها قلت وعليه مشى الزيلعى وكذا فى السراج والدرر فتدبر (قوله ولقائل أن يقول الخ) يوافقه ما مر عن ظاهر الهداية فى المقولة التى قبل هذه أقول وهذا البحث مأخوذ من شرح المنية للمحقق ابن أمير حاج (قوله قيل يستر الدبر لانه أفحش الخ) قال

والنية بلا فاصل

فى النهر الظاهر ان الخلاف فى الاولوية ومقتضى تعليل الاول انه لو صلى قاعدا بالايماء تعين ستر القبل (قوله وينبغى ان تلزمه الاعادة عندنا الخ) وافقه عليه فى النهر لكن قال الشيخ اسمعيل يمكن تأييد الاطلاق بان طهارة الحدث لما كانت لا تسقط ولا بعذر كما سبق جرى فيها التفصيل لاهميتها بخلاف ستر العورة فانه يسقط بالعذر كما ترى فليتأمل اهـ وفيه بحث لما مر من ان الاصح ان مقطوع اليدين والرجلين اذا كان بوجهه جراحة يصلى بغير طهارة وحينئذ فقد استويا فى السقوط بالعذر فاضمحل الفرق (قوله هل يلزمه شراؤه كالماء الخ) كذا فى بعض النسخ وفى بعضها بدون هل فمقتضى النسخة الاولى انه لم ير نصا فى ذلك ويوافقها ما سبق له من التردد فى باب التيمم على ما فى بعض النسخ أيضا ولكن قدمنا هناك نقل المسئلة عن السراج وان فيها قولين وبه يعلم ما فى قول النهر ولو قدر على ثوب بثمن مثله لم يذكروه وينبغى ان يلزمه قياسا على شراء الماء اهـ ونبهنا عليه فيما مر ثم رأيت فى متن مواهب الرحمن جزم بان الثوب كالماء

(قوله لاجماع المسلمين على ذلك) أي على انها شرط وفي شرح الشيخ اسماعيل عن كتاب الرحمة التعبير بانها فرض للصلاة بالاجماع
قال وهذا التعبير هو الصواب لتصريح الشافعية بركنيتها فيها اهـ (قوله وأما الاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الخ)
قال الشيخ اسماعيل فيه ان الحديث مشهور متفق على صحته كما في الفتح وروي بالفاظ رويت كلها في الصحيح

شروط الصلاة لاجماع المسلمين على ذلك كما نقله ابن المنذر وغيره وأما الاستدلال على اشتراطها بقوله
تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين كما فعله السراج الهندي في شرح المغني فليس
بظاهر لان الظاهر ان العبادة بمعنى التوحيد بدليل عطف الصلاة والزكاة عليها وأما الاستدلال
بقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات كما في الهداية وغيرها فلا يصح لان الاصوليين
ذكروا ان هذا الحديث من قبيل ظني الثبوت والدلالة لانه خبر واحد مشترك الدلالة فيفيد
السنية والاستحباب لا الافتراض والنية ارادة الصلاة لله تعالى على الخلوص وقد قدمنا في الوضوء
الكلام عليها وقول الشارح ان المصلي يحتاج الى ثلاث نيات نية الصلاة التي يدخل فيها ونية
الاخلاص لله تعالى ونية استقبال القبلة فيه نظر بل المحتاج اليه نية واحدة وهي ما ذكرناه فقولنا
على الخلوص يغني عن الثانية وأما نية استقبال القبلة فليست شرطا على الصحيح كما ذكره في المبسوط
سواء كان يصلي الى المحراب أو في الصحراء والمراد بقوله بلا فاصل أي بين النية والتكبير الفاصل
الاجنبي وهو عمل لا يليق في الصلاة كالاكل والشرب لان هذه الافعال تبطل الصلاة فتبطل
النية وشراء الحطب والكلام وأما المشي والوضوء فليس باجنبي الا ترى ان من أحدث في صلاته له ان
يفعل ذلك ولا يمنعه من البناء وبهذا علم ان الصلاة تجوز بنية متقدمة على الشروط اذا لم يفصل أجنبي
كما صرحوا به فظاهر اطلاقهم يفيد ان النية قبل دخول الوقت صحيحة كالطهارة قبله لكن ذكر
ابن أمير حاج عن ابن هبيرة اشتراط دخول الوقت للنية المتقدمة عن أبي حنيفة وهو مشكل وفي
ثبوته تردد لا يخفى لعدم وجوده في كتب المذهب وفي الظهيرية وعند محمد يجوز تقديم النية في
العبادات هو الصحيح وعند أبي يوسف لا يجوز الا في الصوم اهـ وفي منية المصلي والاحوط ان ينوي
مقارنا للتكبير ومخالطا له كما هو مذهب الشافعي اهـ وبه قال الطحاوي لكن عندنا هذا الاحتياط
مستحب وليس بشرط وعند الشافعي شرط لان الحاجة الى النية لتحقق معنى الاخلاص وذلك
عند الشروع لا قبله قلنا النص مطلق فلا يجوز تخصيصه بالرأي على أن قوله صلى الله عليه وسلم وانما
لكل امرئ ما نوى يفيد انه يكون له ما نوى اذا تقدمت النية فالقول بانه لا يكون له ما نوى خلاف
النص ولان اشتراط القران لا يخلو عن الحرج مع ما في التزامه من فتح باب الوسواس فلا يشترط
كما في الصوم والزكاة والحج حتى لو خرج من بيته يريد الحج فاحرم ولم تحضره النية جاز ثم فسر النووي
القران بان يأتي بالنية مع أول التكبير ويستصحبها الى آخره وذكر في شرح المهذب انه لا يجب
التدقيق في تحقيق المقارنة وانه يكفي المقارنة العرفية في ذلك بحيث يعد مستحضرا للصلاة غير غافل
عنها اقتداء بالسلف الصالحين في مسامحتهم في ذلك وأشار المصنف الى انها لا تجوز بنية متأخرة خلافا
للكرخي قياسا على الصوم وهو فاسد لان سقوط القران لمكان الحرج والحرج يندفع بتقديم
النية فلا ضرورة الى التأخير وجوز التأخير في الصوم للحرج وبهذا علم ان ما في خزانة الفتاوى
والعتابي نسي النية فنوى عند قوله ولا اله غيرك يصير شارعا مبني على قول الكرخي على تخريج
بعض المشايخ انه يجوز الى انتهاء الثناء وقيل الى ان يركع وهو مروي عن محمد كذا في المجتبى وقيل

كما قدمناه وسبق في باب المسح على الخفين الخلاف في المشهور وقيل هو أحد قسمي المتواتر وقيل حجة للعمل بمنزلته وانه تجوز الزيادة به على الكتاب (قوله وشراء الحطب والكلام) معطوف على الاكل والشرب والاولى ذكره عقبه كما يوجد في بعض النسخ (قوله لعدم وجوده في كتب المذهب) قال الشيخ اسماعيل قد وجدت المسئلة ولله الحمد في مجموع المسائل وهو من كتب المذهب واختلفوا في النية هل يجوز تقديمها على التكبير أو تكون مقارنة له فقال أبو حنيفة وأحمد رحمهم الله يجوز تقديم النية للصلاة بعد دخول الوقت وقبل التكبير ما لم يقطع بعمل اهـ وفي الجواهر وابن صبر بضم الصاد محمد بن عبد الرحمن بن صبر القاضي البغدادي الفقيه ولد سنة عشرين وثلثمائة وتوفي سنة ثمانين وثلثمائة اهـ
فما في النهر من أنه أبو صبرة ليس بصواب اهـ وما في نسخ البحر من قوله ابن هبيرة هو الذي رأيته في شرح المنية لابن أمير حاج
(قوله وهو فاسد الخ) بهذا يعلم ما في قول الدر بعد نقله الاقوال الآتية وفائدة هذه الروايات ان المصلي اذا غفل عن النية أمكن
له التدارك فانه أحسن من ابطال الصلاة اهـ

(قوله والحق انهم انما ذكروا العلم الخ) أنت خبير بان قولهم أن يعلم بقلبه أى صلاة يصلى ظاهر فيما قاله فى الفتح ولو كان المراد افادة انها من عمل القلب لقالوا والشرط ان يعلم بقلبه أى شئ يفعل أى لتميز العبادة عن العادة وحينئذ يفيد ما قال بخلاف ما مر لان معناه يشترط تمييز كل صلاة شرع فيها عن غيرها وذلك شرط زائد على أصل النية لان النية كما مر هى الارادة أى الارادة الجازمة القاطعة لان النية فى اللغة العزم والعزم هو الارادة الجازمة القاطعة والارادة صفة توجب تخصيص المفعول بوقت وحال دون غيرهما فالنية هى أن يعزم بتخصيص الصلاة التى يدخل فيها والشرط فيها أن يميزها عن غيرها لكن لو كانت نفلا يشترط تمييزها عن فعل العادة ولو كانت فرضا يشترط أيضا تمييزها عما يشاركها فى أخص أوصافها فاشتراط التمييز هنا مجمل بين فيما بعد بقوله ويكفيه مطلق النية الخ فالتكرار منتف ولو سلم يرد على ما ادعى انه الحق أيضا فتأمل منصفا ثم رأيت بعض المحققين أجاب بحاصل ما أجبت به حيث قال اشتراط التعيين هنا مجمل وفيما يأتى مفصل وذكر المفصل بعد المجمل أكثر من ان يحصى اه فلله تعالى الحمد والمنة ثم اعترض على الشارح بان

والشرط ان يعلم بقلبه أى صلاة يصلى

قوله لانه شرط زائد على أصل النية يقتضى ان العلم هو النية وهو باطل كما لا يخفى اه وسبقه الى هذا الاعتراض فى الشرنبلالية على الدرر ثم قال بل الظاهر ان قول الهداية والشرط أن يعلم بقلبه ليس تفسيرا للارادة ليلزم ما قيل بل هو شرط لتحقق تلك الارادة ولا يخفى ان الشرط غير المشروط فلا يتأتى نسبة ما ذكر اليها الا ان المراد غير الظاهر وكلامها ظاهر اه وهو جانح الى فتح القدير (قوله وأما قول الشارح وأدناه أن يعلم الخ) أقول الذى يظهر ان مراد الشارح بذلك بيان المراد من العلم المشروط فى النية الحاصل عندها يعنى ان العلم المشروط أدناه أن يكون بحيث يمكنه الجواب فور السؤال والا لم يتحقق ذلك العلم اذ لو احتاج الى تامل لم يكن عالما بقلبه أى صلاة يصلى وذلك لا يقتضى استمرار هذه الحالة فى جميع الصلاة وليت شعرى من أين يفهم ذلك ولله تعالى در الحصكفى حيث قال وهو أى عمل القلب أن يعلم عند الارادة بداهة بلا تامل أى صلاة يصلى حيث قيد بقوله عند الارادة دفعا لما توهمه صاحب البحر (قوله وعند الشافعى رحمه الله لابد من الذكر باللسان) فانه ليس هذا مذهب الشافعى بل الذى ذكره الشافعية انه سنة وسيأتى عن شرح المنية انه لم ينقل عن الائمة الاربعة وفى شرح الشيخ اسمعيل سبق عن العيون وصرح به غير واحد انه لا يشترط الذكر باللسان بالاجماع فما فى الخانية والنهاية ومجموع المسائل والمفتاح وغيرها من انه عند الشافعى رحمه الله لابد منه فيها غير صحيح اه

الى ان يرفع رأسه من الركوع وقيل الى التعوذ وفى البدائع لو نوى بعد قوله الله قبل أكبر لا يجوز لان الشروع يصح بقوله الله فكأنه نوى بعد التكبير وجعله فى المحيط مذهب أبى حنيفة وسيأتى ان شاء الله تعالى (قوله والشرط ان يعلم بقلبه أى صلاة يصلى) أى الشرط فى اعتبارها علمه أى صلاة يصلى أى التمييز فالنية هى الارادة للفعل وشرطها التعيين للفرائض كذا فى فتح القدير وفيه بحث لانه لو كان مرادهم من هذا الشرط اشتراط التعيين للفرائض لكان تكرارا اذ قالوا بعده وللفرض شرط تعيينه وفى شرح المجمع لابن الملك المراد ان من قصد صلاة فعلم انها ظهر أو عصر أو نفل أو قضاء يكون ذلك نية له فلا يحتاج الى نية أخرى للتعيين اذا أوصلها بالتحريمة اه وفيه نظر لان النفل لا يشترط علمه والحق انهم انما ذكروا العلم بالقلب لافادة ان النية انما هى عمل القلب وانه لا يعتبر باللسان لانه شرط زائد على أصل النية واشتراط التعيين وأما قول الشارح وأدناه ان يصير بحيث لو سئل عنها أمكنه ان يجيب من غير فكر وعزاه فى منية المصلى الى الاجناس فانما هو قول محمد بن سلمة كما ذكره فى البدائع والخانية والخلاصة والا فالمذهب انها تجوز بنية متقدمة على الشروع بشرطه المتقدم سواء كان بحيث يقدر على الجواب من غير تفكر أولا ولهذا قال فى الخانية والخلاصة ولو نوى قبل الشروع فعن محمد انه لو نوى عند الوضوء ان يصلى الظهر أو العصر مع الامام ولم يشتغل بعد النية بما ليس من جنس الصلاة الا أنه لما انتهى الى مكان الصلاة لم تحضره النية جازت صلاته بتلك النية وهكذا روى عن أبى حنيفة وأبى يوسف وفى البدائع وقد روى عن أبى يوسف فيمن خرج من منزله يريد الفرض فى الجماعة فلما انتهى الى الامام كبر ولم تحضره النية فى تلك الساعة انه يجوز قال الكرخى ولا أعلم ان أحدا من علمائنا خالف أبا يوسف فى ذلك اه وهو يفيد انه يكفى تقدم أصل النية ونية التعيين للفرائض ولا يشترط المقارنة ولا الاستحضار لما نواه فى أثنائها بل كلام محمد بن سلمة يقتضى انه لا يكفى مقارنة النية للتكبير بل لابد من الاستحضار لها الى آخر الصلاة لانه قال لو احتاج الى تفكر بعد السؤال لا تصح صلاته وقد أجمع العلماء على انه لو نوى بقلبه ولم يتكلم فانه يجوز كما حكاه غير واحد فما فى الخانية وعند الشافعى لابد من الذكر باللسان

باللسان مردود وقد اختلف كلام المشايخ في التلفظ باللسان فذكر في منية المصلي انه مستحب وهو المختار وصححه في المجتبى وفي الهداية والكافي والتبيين انه يحسن لاجتماع عزيمته وفي الاختيار معزيا الى محمد بن الحسن انه سنة وهكذا في المحيط والبدائع وفي القنية انه بدعة الا ان لا يمكنه اقامتها في القلب الا باجرائها على اللسان فحينئذ يباح ونقل عن بعضهم ان السنة الاقتصار على نية القلب فان عبر عنه بلسانه جاز ونقل في شرح المنية عن بعضهم الكراهة وظاهر ما في فتح القدير اختيار انه بدعة فانه قال قال بعض الحفاظ لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق صحيح ولا ضعيف انه كان يقول عند الافتتاح أصلي كذا ولا عن أحد من الصحابة والتابعين بل المنقول انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قام الى الصلاة كبر وهذه بدعة اه وقد يفهم من قول المصنف لاجتماع عزيمته انه لا يحسن لغير هذا القصد وهذا لان الانسان قد يغلب عليه تفرق خاطره فاذا ذكر بلسانه كان عونا على جمعه ثم رأيته في التجنيس قال والنية بالقلب لانه عمله والتكلم لا معتبر به ومن اختاره اختاره لتجتمع عزيمته اه وزاد في شرح المنية انه لم ينقل عن الائمة الاربعة أيضا فتحرر من هذا انه بدعة حسنة عند قصد جمع العزيمة وقد استفاض ظهور العمل بذلك في كثير من الاعصار في عامة الامصار فلعل القائل بالسنية أراد بها الطريقة الحسنة لا طريقة النبي صلى الله عليه وسلم بقي الكلام في كيفية التلفظ بها ففي المحيط ينبغي ان يقول اللهم اني أريد صلاة كذا فيسرها لي وتقبلها مني وهكذا في البدائع والحاوي وفي القنية اذا أراد النفل أو السنة يقول اللهم اني أريد الصلاة فيسرها لي وتقبلها مني وفي الفرض اللهم اني أريد أن أصلي فرض الوقت أو فرض كذا فيسره لي وتقبله مني وفي صلاة الجنازة اللهم اني أريد أن أصلي لك وأدعو لهذا الميت فيسره لي وتقبله مني والمقتدي يقول اللهم اني أريد أن أصلي فرض الوقت متابعا لهذا الامام فيسره لي وتقبله مني اه وهذا كله يفيد ان التلفظ بها يكون بهذه العبارة لا بنحو نويت أو أنوي كما عليه عامة المتلفظين بالنية من عامي وغيره ولا يخفى ان سؤال التوفيق والقبول شئ آخر غير التلفظ بها على انه قد ذكر غير واحد من مشايخنا في وجه ما ذكره محمد في كتاب الحج ان الحج لما كان مما يمتد ويقع فيه العوارض والموانع وهو عبادة عظيمة تحصل بافعال شاقة استحب طلب التيسير والتسهيل من الله تعالى ولم يشرع مثل هذا الدعاء في الصلاة لان أداءها في وقت يسير اه وهو صريح في نفي قياس الصلاة على الحج وفي المجتبى من عجز عن احضار القلب في النية يكفيه اللسان اه وظاهره ان فعل اللسان يكون بدلا عن فعل القلب ومن المعلوم ان نصب الابدال بالرأي لا يجوز وفي القنية عزم على صلاة الظهر وجرى على لسانه نويت صلاة العصر يجزئه (قوله ويكفيه مطلق النية للنفل والسنة والتراويح) اما في النفل فمتفق عليه لان مطلق اسم الصلاة ينصرف الى النفل لانه الادنى فهو متيقن والزيادة مشكوك فيها ولا فرق بين أن ينوي الصلاة أو الصلاة لله لان المصلي لا يصلي لغير الله وأما في السنة والتراويح فظاهر الرواية ما في الكتاب كما في الذخيرة والتجنيس وجعله في الهداية هو الصحيح وفي المحيط انه قول عامة المشايخ وفي منية المفتي وخزانة الفتاوى انه المختار ورجحه في فتح القدير ونسبه الى المحققين بان معنى السنة كون النافلة مواظبا عليها من النبي صلى الله عليه وسلم بعد الفريضة المعينة أو قبلها فاذا أوقع المصلي النافلة في ذلك المحل صدق عليه انه فعل الفعل المسمى سنة فالحاصل ان وصف السنة يحصل بنفس الفعل الذي فعله صلى الله عليه وسلم وهو انما كان يفعل على ما سمعت فانه لم يكن ينوي السنة بل الصلاة لله تعالى فعلم أن وصف السنة ثبت

ويكفيه مطلق النية للنفل والسنة والتراويح

(قوله ومن المعلوم ان نصب الابدال بالرأي لا يجوز) أخذه من شرح المنية لابن أمير حاج وعبارته والعبد الضعيف له في هذا نظر لان اقامة فعل اللسان في هذا مقام عمل القلب عند العجز عنه بدلا منه لا يكون لمجرد الرأي لان الابدال لا تنصب بالرأي وقد يسقط الشرط عند عدم القدرة عليه لا الى بدل وقد يسقط الى بدل وقد يسقط المشروط بواسطة عدم القدرة على شرطه فاثبات أحد هذه الاحتمالات دون الباقي يحتاج الى دليل وأين الدليل هنا على اقامة فعل اللسان مقام فعل القلب في خصوص هذا الامر من الشارع فليتأمل اه

(قوله اذا تبين صحة الجمعة) أى ولم يكن عليه ظهر سابق كما فى الفتح والنهر (قوله وجعل هذا القيد الشارح الخ) قال فى النهر هذا وهم فان لفظ الشارح ويكفيه أن ينوى ظهر الوقت مثلا أو فرض الوقت والوقت باق لوجود التعيين فلو كان الوقت قد خرج وهو لا يعلم به لا يجوز لان فرض الوقت فى هذه الحالة غير الظهر اه أى وكذلك ظهر الوقت فقد جعله قيدا فيهما كما ترى والفرق بين ظهر الوقت وظهر اليوم غنى عن البيان اه كلام النهر قال بعض الفضلاء ومن تامل وجد الحق مع صاحب البحر وذلك لانه اذا دخل وقت العصر ولم يعلم به ففى وقت العصر صلاة تسمى فرض الوقت فلا تصح بنية فرض الوقت للاشتباه وليس فيه صلاة تسمى ظهر الوقت فلا يشتبه الحال فيجب أن يصح وعبارة الزيلعى قابلة لما فهمه فى البحر بل قريبة لمن أمعن النظر اه لكن اعترض الشيخ اسمعيل صاحب البحر قبل رؤيته كلام النهر بان ظاهر العبارة ان القيد لهما كما فعله فى الفتح وأما أخذه ذلك من قول التبيين فى التعليل لان فرض الوقت ليس بمسلم لان قول التبيين بعده ولو نوى ظهر يومه يجوز مطلقا يعطى خلافه اه

ثم نقل عن النهاية والكفاية والخلاصة وغيرها نحو عبارة الزيلعى

وللفرض شرط تعيينه

ثم قال والحاصل ان هذه العبارات لا تخلو عن اشارة الى ان ظهر الوقت كفرض الوقت لا كظهر يومه طباق ماذكره فى الفتح وافهمه التبيين قال ثم رأيت ابن ملك وهو أقدم من صاحب الفتح صرح بذلك أيضا حيث قال وفى المحيط الاولى فى نية الفرض مثلا أن يقول نويت ظهر اليوم لانه لو قال ظهر الوقت أو فرضه فكان الوقت خارجا وهو لا يعلمه لا يجزئه أما لو قال ظهر اليوم فيجزئه سواء كان الوقت خارجا أو باقيا اه لكن فى عمدة المفتى ولو شك فى خروج الوقت فنوى فرض الوقت لا يجوز لانه قد يكون ظهرا وقد يكون عصرا ولو نوى ظهر الوقت أو عصره يجوز بناء على ان القضاء بنية الاداء والاداء بنية القضاء يجوز على المختار ذكره فى المحيط اه لكن هذا يرد على حصر التبيين المخلص عن الشك فى ظهر اليوم ان لم يحمل على ما سلكه صاحب البحر من قطع ظهر الوقت عن التعليل لكن التحقيق ان بين صورة الشك وبين صورتى مسئلتنا فرقا من حيث وجود الشك فيها الغير الممحض النية بخلاف صورتى النسيان وعدم العلم فتحصل لنا ان نية ظهر الوقت وفرض الوقت لا تجزيان فى صورة عدم العلم بخروج الوقت كما فى شرح ابن ملك والفتح وافهمها عبارات الكتب المذكورة وذكر صاحب الفتح النسيان مكان عدم العلم وتجزئ الاولى فى صورة الشك فى خروجه كما صرح به فى العمدة وأما ظهر اليوم فيجزئ

فينبغى

بعد فعله على ذلك الوجه تسمية منا بفعله المخصوص لأنه وصف يتوقف حصوله على نيته وذكر قاضيخان فى فتاواه فى فصل التراويح اختلاف المشايخ فى السنن والتراويح والصحيح انها لا تتادى بنية الصلاة وبنية التطوع لانها صلاة مخصوصة فتجب مراعاة الصفة للخروج عن العهدة وذلك بان ينوى السنة أو متابعة النبى صلى الله عليه وسلم وهل يحتاج لكل شفع من التراويح ان ينوى ويعين قال بعضهم يحتاج لان كل شفع صلاة والاصح انه لا يحتاج لان الكل بمنزلة صلاة واحدة اه فقد اختلف التصحيح فلذا قال فى منية المصلى والاحتياط فى التراويح ان ينوى التراويح أو سنة الوقت أو قيام الليل وفى السنة ينوى السنة اه أطلق المصنف فى السنة فشمل سنة الفجر حتى لو صلى ركعتين تهجدا ثم تبين انه صلاهما بعد طلوع الفجر أجزأتا عن السنة وفى آخر العمدة للصدر الشهيد اذا صلى أربع ركعات تطوعا قبل الفجر فوقع ركعتان بعد الطلوع يحتسب من ركعتى الفجر اه وفى الخلاصة وبه يفتى وفيه نظر لان السنة انما تكون بتحريمة مبتدأة بعد الطلوع ولم تحصل وقد قالوا فى سجود السهو انه لو قام الى الخامسة بعد القعود على رأس الرابعة ساهيا فانه يضم سادسة ولا ينوبان عن سنة الظهر لما قلنا فكذا فى سنة الفجر اللهم الا أن يقال لما كان التنفل مكروها فى الفجر جعلناهما سنة بخلافه فى الظهر ولا يخفى ان الاربع التى تصلى بعد الجمعة على انها آخر ظهر عليه لا شك فى الجمعة اذا تبين صحة الجمعة فانها تنوب عن سنتها على قول الجمهور لانه يلغو الوصف ويبقى الاصل وبه تتأدى السنة وعلى قول البعض لا تنوب لاشتراط التعيين (قوله وللفرض شرط تعيينه كالعصر مثلا) لاختلاف الفروض فلا بد من التعيين لقوله عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ ما نوى أطلقه فشمل ما اذا قرن باليوم كعصر اليوم سواء خرج الوقت أو لا لان غايته انه قضاء بنية الاداء وهو جائز على الصحيح يدل على هذا مسئلة الاسير اذا اشتبه عليه رمضان فتحرى شهرا وصام فوقع صومه بعد رمضان وهذا قضاء بنية الاداء كذا فى الظهيرية وشمل ما اذا قرن بالوقت كعصر الوقت أو فرض الوقت وقيدهما فى فتح القدير بعدم خروج الوقت فان خرج ونسيه لا يجزئه فى الصحيح وجعل هذا القيد الشارح قيدا فى فرض الوقت فقط معللا بان فرض الوقت فى هذه الحالة غير الظهر

فى صورة عدم العلم كما صرح به وصرح به فى الولوالجية أيضا وفى صورة الشك كما صرح به العتابى والتبيين ومما يدل على ماذكرناه من المغايرة بين صورتى الشك وعدم العلم قول خزانة الفتاوى وفى العتابى ينبغى أن ينوى ظهر يومه وكذا كل وقت شك فى خروجه واختلفوا فى أن الوقتية هل تتأدى بنية القضاء المختار انه يجوز اذا كان فى قلبه فرض الوقت ولو خرج الوقت وهو لا يعلم فنوى ظهر اليوم جاز اه اذ لولا المغايرة لكان تكرارا وقول المجتبى ولو نوى فرض الوقت بعد ما خرج لا يجوز وان شك فى خروجه فنوى فرض الوقت جاز بناء على جواز القضاء بنية الاداء اه ثم وجدت صاحب النهر قال الخ اه كلام الشيخ اسمعيل رحمه الله أقول وذكر فى الاشباه والنظائر عن التتارخانية كل وقت شك فى خروجه فنوى ظهر الوقت مثلا فاذا هو قد خرج المختار الجواز اه وكذا فى متن المنية عن المحيط والتصريح بانه المختار لكن بزيادة البناء المار عن عمدة المفتى وكان الحلبى لم ير الفرق بين الشك وعدم العلم فاعترض المنية بما فى فتح القدير والخلاصة ثم قال فعلم من هذا ان ما اختاره فى المحيط غير المختار اه واغرب ابن أمير حاج حيث حكم بان ما فى المنية غلط لا يساعده الوجه ولا المسطور فى كتب المذهب كما نقله الحموى فى حاشية الاشباه عنه لما علمت من نقله الفرع المذكور فى التاتارخانية وعمدة المفتى والمحيط فان صاحب المنية ثقة لا يعزو بغير تثبت ووجوده فى هذه الكتب المعتبرة ينافى ذلك واعلم ان حاصل ماذكره الشيخ اسمعيل دفع الايراد على حصر الزيلعى ودفع المنافاة بين كلامه لو حمل على ما قرره فى النهر وكلام العمدة وفى كل نظر أما الاول فلانه لو حمل على ما قاله فى البحر لا يكون فى كلام الزيلعى ما يدل على ان نية ظهر الوقت كنية ظهر اليوم بل تخصيص الخاص بالثانى يدل على ان الاول ليس كذلك فالايراد باق ولان ماذكره من التغاير بين الشك وعدم العلم لا يجدى فى دفع المنافاة والذى يظهر لى انهما قولان متقابلان كما دل عليه كلام شارحى المنية وقول الزيلعى آخرا ولو نوى ظهر يومه يجوز مطلقا وهو مخلص لمن يشك فى خروج الوقت اه مع ان صدر كلامه فى عدم العلم فهذا يدل على انه لم ير الفرق بينه وبين الشك ولا يظهر دفع المنافاة بين كلام الزيلعى والفتح ومن وافقهما وبين كلام العمدة والاشباه والمنية بما ذكره من الفرق بل هو يؤكد المنافاة ويحكم بانهما قولان متباينان كما قلنا وبيانه انه اذا كان غير عالم بخروج الوقت ونوى ظهر الوقت فالذى فى ظنه ان الوقت باق فيكون مراده بالوقت وقت الظهر ومع هذا لا تجوز نيته فاذا كان شاكا فى خروجه يكون أولى فى عدم الجواز فالقول بالجواز فى هذا ينافى القول بعدمه فى الاول فاين التوفيق وما استدل به من عبارة الخزانة والمجتبى لا يدل على دفع المنافاة وان دل على أصل التغاير على ان الاستدلال على التغاير بينهما مما لا حاجة اليه لانه لا ينكره أحد وعبارة الخزانة ليست مما نحن فيه لان حاصلها انه لا فرق فى نية ظهر الوقت بين مسئلتى الشك وعدم العلم على انه ليس فى عبارة المجتبى التعرض لعدم العلم فثبت انهما قولان وان المختار خلاف ما فى المنية والعمدة كما قاله الحلبى ثم التحقيق ان تعليل الزيلعى يصلح لكل من المسئلتين وذلك ان أل فى الوقت كما قال الحلبى للعهد لا للجنس فاذا لم يعلم بخروج الوقت ونوى ظهر الوقت لا يجوز لانه بخروج الوقت لا يتعين الظهر اذ ليس ذلك فرض الوقت الحاضر المعهود بل فرض الوقت غيره فقول الزيلعى لان محمدا فرض الوقت فى هذه الحالة أى حالة خروج الوقت غير الظهر علة لعدم جواز نية ظهر الوقت وفرض الوقت بلا تقدير فلا حاجة الى ما قاله فى النهر وقد ظهر من هذا التقرير أيضا دفع ما قدمناه عن بعض الفضلاء كما لا يخفى (قوله وهكذا صححه الخ) راجع الى قوله به وقيل يجوز وهو الصحيح وكذا استظهره فى العناية ثم قال وأقول الشرط المتقدم وهو أن يعلم بقلبه أى صلاة يصلى يحسم مادة هذه المقالات وغيرها فان العمدة عليه لحصول التمييز به وهو المقصود اه قال الشيخ اسمعيل ويؤيده ما سبق من انه لو نوى الظهر وتلفظ بالعصر يكون شارعا فى العصر (قوله وأفاد انه لو نوى شيئين فانه لا يصح الخ)

فينبغى أن تكون نية عصر الوقت صحيحة وان خرج الوقت ويكون الوقت كاليوم كما لا يخفى ويستثنى من فرض الوقت الجمعة فانها بدل فرض الوقت لا نفسه فلا تصح الجمعة بنية فرض الوقت الا أن يكون اعتقاده انها فرض الوقت وشمل ما اذا نوى العصر بلا قيد وفيه خلاف ففى الظهيرية لو نوى الظهر لا يجوز لان هذا الوقت كما يقبل ظهر هذا اليوم يقبل ظهر يوم آخر وقيل يجوز وهو الصحيح لان الوقت متعين له هذا اذا كان مؤديا فان كان قاضيا فان صلى بعد خروج الوقت وهو لا يعلم بخروج الوقت فنوى الظهر لا يجوز أيضا وذكر شمس الائمة ينوى صلاة عليه فان كانت وقتية فهى عليه وان كانت قضاء فهى عليه أيضا اه وهكذا صححه فى فتح القدير معزيا الى فتاوى العتابى لكن جزم فى الخلاصة بعدم الجواز وصححه السراج الهندى فى شرح المغنى فاختلف التصحيح كما ترى وينبغى فى مسئلة شمس الائمة أن لا يكون عليه صلاة غيرها والا فلا تعيين وأفاد انه لو نوى شيئين فانه

أقول ذكر الحلاطي في تلخيص الجامع الكبير للامام محمد ما يخالف بعض ما ذكره المؤلف هنا فلنذكر حاصل ما ذكره في التلخيص موضحا من شرحه للفارسي اعلم أن نية الفرضين معا ان كانت في الصلاة كانت لغوا عندهما وهو رواية الحسن عن الامام وصورته ما لو كبر ينوي ظهرا وعصرا عليه من يوم أو يومين علما باولهما أولا فلا يصير شارعا في واحد منهما للتنافي بدليل انه لو طرأ أحدهما على الآخر رفعه وأبطله أصلا حتى لو شرع في الظهر ثم كبر ينوي عصرا عليه بطلت الظهر وصح شروعه في العصر لامتناع كونها ظهرا وعصرا فاذا كان لكل منهما قوة رفع الاخرى بعد ثبوتها يكون لها قوة دفعها عن المحل قبل استقرارها بالاولى لان الدفع أسهل من الرفع وهذا على أصل محمد وكذا على أصل أبي يوسف لان الترجيح عنده اما بالحاجة الى التعيين واما بالقوة كما سيأتي وقد استويا في الامرين ثم اطلاق الفرضين يتناول ما وجب بايجاب الله تعالى كالمكتوبة أو بايجاب العبد كالمنذورة أداء أو قضاء وما الحق به كفاسد النفل سواء كانا من جنس واحد كالظهرين والجنازتين والمنذورتين أو من جنسين كالظهر مع العصر أو مع النذر أو مع الجنازة وقيل ان ناوي الفرضين في الصلاة متنفل خلافا لمحمد وان كانت نية الفرضين في غير الصلاة كالزكاة والصوم والحج والكفارة كانت معتبرة ويكون متنفلا الا اذا كان الفرضان كفارتين من جنس واحد فيكون مفترضا فاذا نوى بكل المال المدفوع للفقير زكاة وكفارة ظهار او نوى الصوم عن قضاء وكفارة أو لبى من كان حج عن حجة الاسلام ينوي حجتين منذورتين صار شارعا في نفل لان الفرضين هنا تدافعا وصفا وهو جهة الصدقة والصوم والحج لا أصلا لعدم التنافي بينهما بدليل بطلان الظهار دون الصائم فاذا لم يثبت التدافع من حيث الاصل بقي أصل النية وذلك يكفي للنفل بخلاف الصلاة لانه ثبت التدافع فيها ٢٩٦ من حيث الاصل عند المقارنة فبطلا جميعا وأما في كفارتين من جنسين بأن أعتق رقبة عن ظهارين من امرأتين أو عن افطارين من رمضان أو رمضانين فانه لا يبطل الجهتان لا أصلا ولا وصفا فلا يلغو العتق كما لغا في الصلاة ولا يقع نفلا كما في الصوم وأخواته بل يقع فرضا عن أحدهما استحسانا لالغاء التعيين لانه انما يفيد عند اختلاف الجنس واذا لغي لا تجوز يبقى نية أصل التكفير فيكفي عن أحدهما كما لو أطلق واذا نوى فرضا ونفلا فهو مفترض كما اذا نوى الظهر والتطوع بتحريمة واحدة أو الصوم عن القضاء والتطوع أو أهل من حج للاسلام ينوي حجة نذر وتطوع فانه يصير شارعا في الفرض وتبطل نية التطوع عند أبي يوسف وهو رواية الحسن عن الامام ترجيحا للفرض بقوته أو حاجته الى التعيين فيلغو ما لا يحتاج الى التعيين ويعتبر ما يحتاج اليه كما اذا باع سوارا وعبدا بمائة درهم ونقد من الثمن بقدر السوار فانه ينصرف الى حصة السوار لئلا يفسد البيع وقال محمد ان كانت نية الفرض والنفل في الصلاة تلغو فلا يصير شارعا في شيء منهما سواء كان ظهرا ونفلا أو ظهرا وصلاة جنازة وان كانت في الصوم والزكاة والحج بان نوى حجة منذورة وحجة تطوعا يكون متنفلا بخلاف حجة الاسلام والتطوع فانه يصير شارعا في الفرض بالاتفاق أما عند أبي يوسف فلان الفرض أقوى وأما عند محمد فلانه لما لغت نية الجهتين بقي أصل النية وذلك يكفي لحجة الاسلام هذا خلاصة ما في شرح تلخيص الجامع للفارسي رحمه الله تعالى فهذا صريح في انه لو نوى صلاتين مكتوبتين لا تصح واحدة منهما ولا يصير شارعا في الصلاة أصلا سواء كانتا فائتتين أو فائتة ووقتية وسواء كان صاحب ترتيب أولا وسواء ضاق وقت الوقتية أولا ولعله في الاخيرين اعتبر بعضهم ترجيح القوة على قول أبي يوسف فتأمل أو هما روايتان كما نقله المؤلف عن الظهيرية (قوله وهو يفيد الخ) هذه الافادة انما تتم لو حمل كلام المنية على ما يشمل الوقتية مع الفائتة أو مع التي لم يدخل وقتها أما لو حمل على الثاني فقط كما صرح به الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح المنية لا يتم ما ذكره ويؤيد هذا الحمل انه في المنية ذكر حكم الوقتية مع الفائتة فيما بعده مغايرا لذلك فيلزم المنافاة فتعين ما قاله الحلبي (قوله وهو مخالف للاول) أي لقوله ولو نوى مكتوبتين الخ لكن قد علمت أن المراد بهما الوقتية مع التي لم يدخل وقتها فلا مخالفة الا ان يريد المخالفة بين هذا وبين ما قدمه أولا بقوله فلو نوى فائتة ووقتية الخ

لا يصح فلو نوى فائتة ووقتية كما اذا فاتته الظهر فنوى في وقت العصر الظهر والعصر فانه لا يصير شارعا في واحدة منهما وفي منية المصلي ولو نوى مكتوبتين فهي التي دخل وقتها وعلل له في المحيط بان الوقتية واجبة للحال وغيرها لا اه وهو يفيد انه ليس بصاحب ترتيب والا فالفائتة أولى كما لا يخفى وفي المنية أيضا ولو نوى فائتة ووقتية فهي للفائتة الا أن يكون في آخر وقت الوقتية اه وهو مخالف للاول وأفاد في الظهيرية ان فيها روايتين ولو جمع بين مكتوبتين فائتتين فمقتضاه انه لا يصح لكن في الخلاصة انه يكون للاولى منهما وأقره في فتح القدير وعلل له في المحيط بان الثانية

لا تجوز الا بعد قضاء الاولى وهو انما يتم فيما اذا كان الترتيب بينهما واجبا ولو نوى الفرض والتطوع جاز عن الفرض عند أبى يوسف لان الفرض أقوى من النفل فلا يعارضه فتلغو نية النفل وتبقى نية الفرض وقال محمد لا يكون داخلا فى الصلاة أصلا لتعارض الوصفين ولو نوى الظهر والجمعة جميعا بعضهم جوزوا ذلك ورجحوا نية الجمعة بحكم الاقتداء ولو نوى مكتوبة وصلاة جنازة فهى عن المكتوبة ولو نوى نافلة وصلاة جنازة فهى نافلة كذا فى الظهيرية وأطلق نية التعيين فشمل الفوائت أيضا فلذا قال فى الظهيرية ولو كانت الفوائت كثيرة فاشتغل بالقضاء يحتاج الى تعيين الظهر أو العصر وينوى أيضا ظهر يوم كذا فان أراد تسهيل الامر ينوى أول ظهر عليه أو آخر ظهر عليه فرق بين الصلاة والصوم ففى الصوم لو كان عليه قضاء يومين فقضى يوما ولم يعين جاز لان فى الصوم السبب واحد وهو الشهر فكان الواجب عليه اكمال العدد أما فى الصلاة فالسبب مختلف وهو الوقت وباختلاف السبب يختلف الواجب فلا بد من التعيين حتى لو كان عليه قضاء يومين من رمضانين يحتاج الى التعيين اهـ ويتفرع على اشتراط التعيين للفرائض ماقاله أبو حنيفة رحمه الله فى رجل فاتته صلاة من يوم واشتبهت انها أية صلاة فانه يصلى صلاة كل اليوم حتى يخرج عما عليه ويتفرع أيضا مافى الظهيرية رجل لم يعرف ان الصلاة الخمس فرض على العباد الا انه كان يصليها فى مواقيتها لا يجوز وعليه قضاؤها لانه لم ينو الفرض وكذا اذا علم ان منها فريضة ومنها سنة لكن لم يعلم الفريضة من السنة فان نوى الفريضة فى الكل جاز وان كان لا يعلم ان بعضها فريضة وبعضها سنة فصلى مع الامام ونوى صلاة الامام جازت فان كان يعلم الفرائض من السنن لكن لا يعلم مافى الصلاة من الفرائض والسنن جازت صلاته أيضا فان أم هذا الرجل غيره وهو لا يعلم الفرائض من النوافل فصلى ونوى الفرض فى الكل جازت صلاته أما صلاة القوم فكل صلاة ليست لها سنة قبلها كصلاة العصر والمغرب والعشاء يجوز أيضا وكل صلاة قبلها سنة مثلها كصلاة الفجر والظهر لا تجوز صلاة القوم اهـ وأراد المصنف بالفرض الفرض العملى فيشمل الواجب فيدخل فيه قضاء ماشرع فيه من النفل ثم أفسده والنذر والوتر وصلاة العيدين وركعتى الطواف فلا بد من التعيين لاسقاط الواجب عنه وقالوا انه لا ينوى فيه انه واجب للاختلاف فيه وفى القنية من سجود التلاوة ولا تجب نية التعيين فى السجدات اهـ وأما نية التعيين لسجدة التلاوة فلا بد منه لدفع المزاحم من سجدة الشكر والسهو وأراد باشتراط التعيين وجوده عند الشروع فقط حتى لو نوى فرضا وشرع فيه ثم نسى فظنه تطوعا فأتمه على انه تطوع فهو فرض مسقط لان النية المعتبرة انما يشترط قرانها بالجزء الاول ومثله اذا شرع بنية التطوع فأتمها على ظن المكتوبة فهى تطوع بخلاف مالو كبر حين شك ينوى التطوع فى

(قوله حتى لو كانا من رمضانين يحتاج الى التعيين) سيأتى فى كتاب الصوم انه اختلف المشايخ فيه واصحح الاجزاء وفى الفتح هناك انه المختار ومشى عليه فى الامداد (قوله فان أم هذا الرجل غيره وهو لا يعلم) الاظهر أن يقال فان أم غيره وهو لا يعلم الخ ويسقط هذا الرجل (قوله كصلاة العصر والمغرب والعشاء) قال بعض الفضلاء فيه ان العصر والعشاء قبلهما سنة وان كانت غير مؤكدة فتى نوى الفرض فيها صارت فرضا وكان ما بعدها نفلا فلا يصح اقتداء المفترضين به فيها والاولى أن يقال كصلاة لم يصل قبلها مثلها فى عدد الركعات فى ذلك الوقت كما ظهر لك بالتأمل (قوله وأراد المصنف بالفرض الفرض العملى الخ) قال فى النهر فيه نظر لما مر

من ان العملى مايفوت الجواز بفوته ولا شك فى عدم صدقه على العيدين وما أفسده
من النفل والتلاوة فالاولى أن يقال أراد به اللازم (قوله وقالوا انه لا ينوى الخ) أى لا يلزمه تعيين الوجوب لا ان المراد منعه من
أن ينوى وجوبه لانه ان كان حنفيا ينبغى أن ينويه ليطابق اعتقاده وان كان غيره لا تضره تلك النية كذا ذكر المؤلف فى باب الوتر
(قوله وجوده عند الشروع فقط) أى لا استمراره لكن فى تقييده بوقت الشروع نظر بل الشرط التعيين عند النية كما فى النهر
سواء كانت عند الشروع أو قبله على مامر

(قوله فلو ردد لا يصح) أقول هذا ينافي ما مر انه لو نوى الفرض والتطوع جاز عن الفرض عند أبي يوسف وقال محمد لا يكون داخلا في الصلاة لعدم التردد ثمة لانه جازم بالصلاتين وقد نبه عليه في فتح القدير فقال هذا أي الخلاف لا يقتضي عدم اشتراط قطع النية لصحة المنوي بادنى تامل لقطعها على الصلاتين جميعا اه ونقل في النهر عبارة الفتح بدون التعليل وأسقط لفظة لا فاورثت خللا فتنبه (قوله فان نوى حين وقف الخ) أي حين وقف الامام ثم الظاهر ان هذا تفصيل لقوله ولو نوى حين وقف الامام والمراد به بيان ان الخلاف في صورة ٢٩٨ الظن فقط وفي الخانية ولو نوى الشروع في صلاة الامام والامام لم يشرع بعد وهو يعلم بذلك يصير شارعا في صلاة الامام اذا شرع الامام لانه ما قصد الشروع في صلاة الامام للحال انما قصد الشروع في صلاة الامام اذا شرع الامام ولو نوى الشروع على ظن ان الامام قد شرع ولم يشرع بعد اختلفوا فيه

كالعصر مثلا والمقتدي ينوي المتابعة أيضا

قال بعضهم لا يجوز اه أي لانه قصد الشروع في صلاة الامام للحال بناء على ظنه ان الامام شرع (قوله لان الجمعة لا تكون الخ) قلت وكذلك العيد اه شرنبلالي (قوله ولو كان يرى شخصه) هذا غير قيد لقوله في شرح المنية للبرهان ابراهيم سواء كان يرى شخصه أولا (قوله ولو قال اقتديت بهذا الشاب فاذا هو شيخ لم يصح) قال في الاشباه بعد نقله ذلك والاشارة هنا لا تكفي لانها لم تكن اشارة الى الامام انما هي الى شاب أو شيخ فتأمل اه ومراده الجواب عما أوردان في هذه الصورة اجتمعت للمقتدي الاشارة مع التسمية فكان ينبغي أن تلغو التسمية كما لغت في هذا الامام الذي هو زيد فاذا هو بكر وفي هذا الشيخ فاذا هو شاب وفيه انه لا دليل على عدم الكفاية ولئن سلم اقتضى التسوية بين مسئلتي الشاب والشيخ في الحكم مع انهما مختلفان ولعله الى هذا أشار بقوله فتأمل وأجاب بعض الفضلاء بجواب آخر وهو ان تلك القاعدة فيما اذا كان المشار اليه مما يقبل التسمية بالاسم المقارن لاسم الاشارة أما في الحال كما في هذا الامام الذي هو زيد فاذا هو بكر فان الذي علمه بكر يمكن أن يجعل علمه زيدا في الحال وكما في هذا

الاول أو المكتوبة في الثاني حيث يصير خارجا الى ما نوى ثانيا القران النية بالتكبير وسيأتي في المفسدات وقد علم مما ذكره انه لابد من قطع النية لصحة المنوي فلو ردد لا يصح وهو ظاهر وقيد بنية التعيين لان نية عدد الركعات ليست بشرط في الفرض والواجب لان قصد التعيين مغن عنه ولو نوى الظهر ثلاثا والفجر أربعا جاز وقد علم مما قدمناه من انه لا معتبر باللسان انه لو نوى الظهر وتلفظ بالعصر فانه يكون شارعا في الظهر كما صرحوا به (قوله والمقتدي ينوي المتابعة أيضا) لانه يلزمه الفساد من جهة امامه فلابد من التزامه والافضل أن ينوي الاقتداء عند افتتاح الامام وقول الشارح الافضل أن ينوي بعد تكبير الامام فيه بحث لانه يلزم منه أن يكون تكبير المقتدي بعد تكبير الامام لان التكبير اما مقارن بالنية أو متأخر عنه وسيأتي ان الافضل أن يكبر القوم مع الامام ذكره منلا خسرو في شرحه وقد يقال انه مبني على قولهما ولو نواه حين وقف الامام موقف الامامة جاز عند عامة المشايخ وقيل لا يجوز لانه نوى الاقتداء بغير المصلي فان نوى حين وقف عالما بانه لم يشرع جاز وان نواه على ظن انه شرع فيه ولم يشرع بعد قال بعضهم لا يجوز كذا في الظهيرية مقتصرا عليه وأشار بقوله أيضا الى انه لابد للمقتدي من ثلاث نيات أصل الصلاة ونية التعيين ونية الاقتداء وان نية الاقتداء لا تكفيه عن التعيين حتى لو نوى الاقتداء بالامام أو الشروع في صلاة الامام ولم يعين الصلاة فانه لا يجوز وهو قول البعض والاصح الجواز كما نقله الشارح وغيره وينصرف الى صلاة الامام وان لم يكن للمقتدي علم بها لانه جعل نفسه تبعا لصلاة الامام فلو أسقط قوله أيضا لكان أولى بخلاف ما اذا نوى صلاة الامام ولم ينو الاقتداء حيث لا يجزئه لانه تعيين لصلاة الامام وليس باقتداء به ونظيره مالو انتظر تكبير الامام ثم كبر بعده فانه لا يكفيه عن نية الاقتداء لانه متردد قد يكون بحكم العادة وقد يكون لقصد الاقتداء فلا يصير مقتديا بالشك خلافا لما ذهب اليه بعض المشايخ من انه يكفيه عن نية الاقتداء ورده في البدائع وغيره وأطلق في اشتراط نية المتابعة فشمل الجمعة لكن في الذخيرة وفتاوى قاضيخان لو نوى الجمعة ولم ينو الاقتداء بالامام فانه يجوز لان الجمعة لا تكون الا مع الامام وذكره في منية المصلي معزيا الى البعض وأفاد أن تعيين الامام ليس بشرط في صحة الاقتداء فلو نوى الاقتداء بالامام وهو يظن انه زيد فاذا هو عمرو يصح الا اذا نوى الاقتداء بزيد فاذا هو عمرو فانه لا يصح لان العبرة لما نوى ولو كان يرى شخصه فنوى الاقتداء بهذا الامام الذي هو زيد فاذا هو خلافه جاز لانه عرفه بالاشارة فلغت التسمية ومثل ما ذكرنا في الخطا في تعيين الميت فعند الكثرة ينوي الميت الذي يصلي عليه الامام وفي عدة الفتاوى ولو قال اقتديت بهذا الشيخ وهو شاب صح لان الشاب يدعى شيخا للتعظيم ولو قال اقتديت بهذا الشاب فاذا هو شيخ لم يصح اه وفي الظهيرية وينبغي

الشيخ فاذا هو شاب عالم فان الشاب يصير شيخا فى المستقبل سواء كان عالما أو جاهلا (قوله لم يحنث) ليس على اطلاقه ففى الاشباه عن الخانية يحنث قضاء لا ديانة الا اذا أشهد قبل الشروع فلا حنث قضاء (قوله و بالسنة) معطوف على قوله بالكتاب (قوله اذا قمت الى الصلاة فاسبغ الخ) وتمام حديثه ماذكر فى الصحيحين باسناده الى أبى هريرة رضى الله تعالى عنه انه قال ان رجلا دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس فى ناحية المسجد فصلى ثم جاء فسلم على النبى عليه السلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فرجع فصلى كما صلى ثم جاء فسلم عليه فقال وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل حتى فعل ذلك ثلاث مرات فقال الرجل والذى بعثك بالحق ما أحسن غير هذا فعلمنى قال اذا قمت الى الصلاة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تستوى قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تستوى قائما ثم افعل ذلك فى صلاتك كلها استدل الفقهاء بهذا الحديث على فرضية ماذكر فيه سواء كان مما يفعل فى الصلاة أو خارجها وعلى عدم فرضية مالم يذكر فيه فى الصلاة أما فرضية ماذكر فيه فلكونه مأمورا به والامر للوجوب كما عرف فى الاصول وأما عدم فرضية مالم يذكر فيه فى الصلاة فلان المقام مقام تعليم الصلاة وتعريف اركانها وذلك يقتضى انحصار الفرائض فيما ذكر فيه لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فانه لا يجوز وتفصيل ذلك انه عليه السلام أمره فى هذا الحديث بالوضوء واستقبال القبلة والتكبير وقراءة القرآن بما تيسر والركوع والرفع منه والسجدة الاولى والرفع منها والثانية والرفع منها فيدل الامر على وجوب هذه الاشياء وقوله حتى تطمئن راكعا وحتى تطمئن ساجدا وحتى تطمئن جالسا وحتى تستوى قائما يدل على وجوب تعديل الاركان فهاهذا ماذكر فى الحديث وأما استدلالهم على عدم وجوب مالم يذكر فيه فمنه ما استدلوا على عدم وجوب دعاء الاستفتاح لانه لم يذكر فيه ومنه ما استدل بعض المالكية على عدم وجوب التشهد لذلك ومنه ما استدل بعض الحنفية على عدم وجوب السلام لذلك

والجنازة ينوى الصلاة لله والدعاء للميت واستقبال القبلة

للمقتدى أن لا يعين الامام عند كثرة القوم ولا يعين الميت وقيد بالمقتدى لان الامام لا يشترط فى صحة اقتداء الرجال به نية الامامة لانه منفرد فى حق نفسه ألا ترى انه لو حلف ان لا يؤم أحدا فصلى ونوى ان لا يؤم أحدا فصلى خلفه جماعة لم يحنث لان شرط الحنث ان يقصد الامامة ولم يوجد بخلاف مالو حلف أن لا يؤم فلانا رجل بعينه فصلى ونوى ان يؤم الناس فصلى ذلك الرجل مع الناس خلفه فانه يحنث وان لم يعلم به لانه لما نوى الناس دخل فيه هذا الرجل وأما فى حق النساء فانه لا يصح اقتداؤهن اذا لم ينو امامتهن لان فى تصحيحه بلا نية الزاما عليه بفساد صلاته اذا حاذته من غير التزام منه وهو منتف وخالف فى هذا العموم بعضهم فقالوا يصح اقتداء النساء وان لم ينو الامام امامتهن فى صلاة الجمعة والعيدين وصححه صاحب الخلاصة والجمهور على اشتراطها فى حقهن لما ذكرناه وأما صلاة الجنازة فلا يشترط فى صحة اقتدائها به فيها نية امامتها بالاجماع كذا فى الخلاصة (قوله وللجنازة ينوى الصلاة لله والدعاء للميت) لانه الواجب عليه فيجب تعيينه واخلاصه لله تعالى فلا ينوى الدعاء للميت فقط نظرا الى انها ليست بصلاة حقيقة فان مطلق الدعاء لا يحتاج الى نية (قوله واستقبال القبلة) يعنى من شروطها استقبال القبلة عند القدرة وهو استفعال من قبلت الماشية الوادى بمعنى قابلته وليس السين فيه للطلب لان طلب المقابلة ليس هو الشرط بل الشرط المقصود بالذات المقابلة فهو بمعنى فعل كاستمر واستقر والقبلة فى الاصل الحالة التى يقابل الشئ عليها غيره كالجلسة للحالة التى يجلس عليها والآن قد صارت كالعلم للجهة التى تستقبل فى الصلاة وسميت بذلك لان الناس يقابلونها فى صلاتهم وتقابلهم وهو شرط بالكتاب لقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره واختلف فى المراد بالمسجد هنا فقيل المسجد الكبير الذى فيه الكعبة لان عين الكعبة يصعب استقبالها لصغرها وقيل الحرم كله لانه قد يطلق ويراد به الحرم كما فى قوله من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والصحيح كما ذكره الامام نجم الدين فى تفسيره والنووى فى شرح المهذب أن المراد به الكعبة فهى القبلة كما يدل عليه عامة الاحاديث ومنها ما فى صحيح مسلم عن البراء صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا أو سبعة عشر شهرا ثم صرفنا نحو الكعبة والنكتة فى ذكر المسجد الحرام وارادة الكعبة كما فى الكشاف وحواشيه الدلالة على ان الواجب فى حق الغائب هو الجهة وبالسنة كثير منها قوله صلى الله عليه وسلم للمسئ صلاته اذا قمت الى الصلاة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة وكبر رواه مسلم وانعقد

وقد كثر كلام الفقهاء فيه طردا وعكسا وقال بعض الشارحين رد الاستدلال لهم والحق ان هذا خبر واحد لا يفيد فرضية شيء أصلا أقول الاستدلال منهم صحيح أما على قول الشافعي ومالك فظاهر لانهما يريان اثبات الفرض بخبر الواحد وأما على مذهبنا فكذلك لان مثل هذا الاستدلال أعني به الاستدلال بنفس مفهوم النص الغير القطعي على اثبات فرضية شيء اذا كان دلالته عليه قطعيا شائع كثير فيما بين العلماء وان لم يكن ذلك مستقلا في اثباته لعدم قطعية ثبوته ويقصدون بذلك تأكيد مضمون القطعي به ألا ترى انهم يقولون في كثير من المواضع في كتبهم لاثبات فرضية شيء انه فرض بالنقل والعقل ومقصودهم من ايراد العقل تقوية مضمون النص من الكتاب والسنة بالقياس وان لم يكن القياس مستقلا لاثبات الفرض وخبر الواحد فوق القياس لما عرف في موضعه فبالطريق الاولى ان

فللمكي فرضه اصابة عينها ولغيره اصابة جهتها

يصح الاستدلال به على فرضية شيء تقوية للنص القطعي فاذا تقرر هذا فانظر بعد ذلك فيهما تجده من مفهوم هذا الحديث وقع موافقا للدليل القطعي فقل بفرضيته وما لم تجده موافقا لذلك لا تقل بفرضيته لان الفرض لا يثبت بخبر الواحد فالامر باستقبال القبلة والتكبير والقراءة والركوع والسجود وقع موافقا للنص القطعي وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وربك فكبر فاقرؤا ما تيسر من القرآن واركعوا واسجدوا فتكون هذه الاشياء فرضا والامر باعادة الصلاة لترك تعديل الاركان لم يكن موافقا للنص القطعي بل وقع مخالفا لاطلاقه فلا يكون تعديل الاركان فرضا بيانه ان الله تعالى أمر بالركوع وهو انحناء الظهر وبالسجود وهو والانخفاض لغة فتتعلق الركنية بالادنى فيهما لان الامر بالفعل لا يقتضي الدوام ويتعلق الكمال بالسنة لئلا يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد اذ الزيادة نسخ على ما عرف في الاصول اه كلام القرماني (قوله الكعبة اذا رفعت عن مكانها الخ) قال الرملي وفي التتارخانية نقل هذه المسئلة عن العتابية وهذا صريح في كرامات الاولياء فيرد به على من نسب امامنا الى القول بعدمها (قوله ينبغي ان يصلي بحيث الخ) أي ينبغي ان يصلي وجوبا بحيث أو التقدير ينبغي ان يقال يجب أن يصلي

الاجماع عليه وفي عدة الفتاوى الكعبة اذا رفعت عن مكانها لزيارة أصحاب الكرامة ففي تلك الحالة جازت صلاة المتوجهين الى أرضها (قوله فللمكي فرضه اصابة عينها) أي عين القبلة بمعنى الكعبة للقدرة على اليقين أطلق في المكي فشمل من كان بمعاينتها ومن لم يكن حتى لو صلى مكي في بيته ينبغي أن يصلي بحيث لو أزيلت الجدران يقع استقباله على شطر الكعبة بخلاف الآفاقي فانه لو أزيلت الموانع لا يشترط أن يقع استقباله على عين الكعبة لا محالة كذا في الكافي وهو ضعيف قال في الدراية من كان بينه وبين الكعبة حائل الاصح انه كالغائب ولو كان الحائل أصليا كالجبل كان له ان يجتهد والاولى ان يصعده ليصل الى اليقين وفي التجنيس من كان بمعاينة الكعبة فالشرط اصابة عينها ومن لم يكن بمعاينتها فالشرط اصابة جهتها وهو المختار وفي فتح القدير وعندي في جواز التحري مع امكان صعوده اشكال لان المصير الى الدليل الظني وترك القاطع مع امكانه لا يجوز وما أقرب قوله في الكتاب والاستخبار فوق التحري فاذا امتنع المصير الى الظني لامكان ظني أقوى منه فكيف يترك اليقين مع امكانه للظن (قوله ولغيره اصابة جهتها) أي لغير المكي فرضه اصابة جهتها وهو الجانب الذي اذا توجه اليه الشخص يكون مسامتا للكعبة أو لهوائها اما تحقيقا بمعنى انه لو فرض خط من تلقاء وجهه على زاوية قائمة الى الافق يكون مارا على الكعبة أو هوائها واما تقريبا بمعنى أن يكون ذلك منحرفا عن الكعبة أو هوائها انحرافا لا تزول به المقابلة بالكلية بان يبقى شيء من سطح الوجه مسامتا لها لان المقابلة اذا وقعت في مسافة بعيدة لا تزول بما تزول به من الانحراف لو كانت في مسافة قريبة ويتفاوت ذلك بحسب تفاوت البعد وتبقى المسامتة مع انتقال مناسب لذلك البعد فلو فرض مثلا خط من تلقاء وجه المستقبل للكعبة على التحقيق في بعض البلاد وخط آخر يقطعه على زاويتين قائمتين من جانب يمين المستقبل وشماله لا تزول تلك المقابلة بالانتقال الى اليمين والشمال على ذلك الخط بفراسخ كثيرة ولهذا وضع العلماء قبلة بلد وبلدين وبلاد على سمت واحد وفي فتاوى قاضيخان وجهة الكعبة تعرف بالدليل والدليل في الامصار والقرى المحاريب التي نصبها الصحابة والتابعون رضي الله عنهم أجمعين فعلينا اتباعهم في استقبال المحاريب المنصوبة فان لم يكن فالسؤال من الاهل أما البحار والمفاوز فدليل القبلة النجوم الى آخره وفي المبتغى في معرفة الجهة أربعة أوجه أحدها في أقصر يوم من السنة وقت طلوع الشمس فاجعل عين الشمس عند مطلعها على رأس أذنك اليسرى فانك تدركها وثانيها فاجعل عين الشمس على مؤخر عينك اليسرى عند الزوال فانك تصيبها وثالثها فاجعل الشمس على مقدم عينك

عينك اليمنى مما يلي الانف عند صبير ورة ظل كل شئ مثليه بعد زوالها فانك تدركها ورابعها فاجعل عين الشمس على مؤخر عينك اليمنى عند غروب الشمس فانك تدركها ووجه آخر انه اذا كان قبل المهرجان بشهر فاستقبل العقرب وقت صلاة العشاء الاخيرة فانك تدركها واذا جعلت بنات نعش الصغرى على أذنك اليمنى وانحرفت قليلا الى شمالك فانك تدركها اوذكر بعضهم ان أقوى الادلة القطب وهو نجم صغير في بنات نعش الصغرى بين الفرقدين والجدى اذا جعله الواقف خلف أذنه اليمنى كان مستقبلا القبلة ان كان بناحية الكوفة وبغداد وهمدان وقزوين وطبرستان وجرجان وما والاها الى نهر الشاش ويجعله من بمصر على عاتقه الايسر ومن بالعراق على عاتقه الايمن فيكون مستقبلا باب الكعبة وباليمن قبالة المستقبل مما يلي جانبه الايسر وبالشام وراءه وفي معرفة الجهة أقوال أخرى مذكورة في الخانية وغيرها أطلق في الاكتفاء بالجهة فأفاد انه لا يشترط نية الكعبة وشرطها الجرجاني بناء على ان الفرض اصابة العين للقريب والبعيد ولا يمكن اصابة العين للبعيد الامن حيث النية فانتقل ذلك اليها وذهب العامة الى عدم اشتراط اصابة العين فلا يشترط نيتها لعدم الحاجة الى ذلك فان اصابة الجهة تحصل من غير نية العين فالحاصل ان نية استقبال القبلة ليست بشرط على الصحيح من المذهب سواء كان الفرض اصابة العين في حق المكي أو اصابة الجهة في حق غيره كما صححه في التحفة والتجنيس والخلاصة وغيرها حتى قال في البدائع الافضل ان لا ينوي الكعبة لاحتمال ان لا تحاذي هذه الجهة الكعبة فلا تجوز صلاته وانما كان هذا هو الصحيح لان استقبالها شرط من الشرائط فلا يشترط فيه النية كالوضوء وغيره وعلى هذا فقولهم لو نوى بناء الكعبة لا يجوز لان المراد بالكعبة العرصة لا البناء الا ان يريد بالبناء جهة الكعبة فيجوز ذكره في المحيط وغيره وقولهم لو نوى ان قبلته محراب مسجده لا يجوز لانه علامة وليس بقبلة كما في الخانية وقولهم لو نوى مقام ابراهيم ولم ينو الكعبة قيل لا يجوز الا ان ينوي الجهة وقيل ان لم يكن الرجل أتى مكة أجزأه والا لا يجوز واختاره في الخانية والبدائع والمحيط مبني على الضعيف الشارط للنية * أما على الصحيح فيجوز كما ذكره ابن أمير حاج وذكر عن بعضهم ان ثمرة الخلاف عند أصحابنا تظهر أيضا في الانحراف قليلا فمن قال الفرض التوجه الى العين لم تصح صلاته ومن قال الجهة صححها وسيأتي في باب الصلاة في الكعبة ان الصواب ان يقال القبلة هي العرصة لا الكعبة لانها البناء وفي الفتاوى الانحراف المفسد ان يجاوز المشارق الى المغارب وفي التجنيس واذا حول وجهه لا تفسد صلاته وتفسد بصدره قيل هذا الحق بقولهما أما عنده فلا تفسد في الوجهين بناء على ان الاستدبار اذا لم يكن على قصد الرفض لا تفسد ما دام في المسجد عنده خلافا لهما حتى لو انصرف عن القبلة على ظن الاتمام فتبين عدمه بنى ما دام في المسجد عنده خلافا لهما اه وفي فتح القدير ولقائل ان يفرق بينهما بعذره هناك وتمرده هنا والحاصل ان المذهب انه اذا حول صدره فسدت وان كان في المسجد اذا كان من غير عذر كما عليه عامة الكتب وفي الظهيرية ومن صلى الى غير جهة الكعبة متعمدا لا يكفر هو الصحيح لان ترك جهة الكعبة جائز في الجملة بخلاف الصلاة بغير طهارة لعدم الجواز بغير طهارة بحال واختاره الصدر الشهيد والحاصل ان حكم الفرض لزوم الكفر بجحده لا بتركه وانما قال أبو حنيفة بالكفر في هذه المسائل بمجرد الترك عند اللزوم الاستهزاء به والاستخفاف وهو يقتضي انه لا فرق في المسائل اذ لا أثر لعدم الجواز في شئ من الاحوال بل الموجب

المشارق الى المغارب كذا نقله في فتح القدير وهو مشكل فان مقتضاه ان الانحراف اذا لم يوصله الى هذا القدر لا يفسد وعبارة التجنيس التي نقلها المؤلف بعده أعم من ذلك فانه جعل المفسد انحراف الصدر فيصدق بما دون ذلك أي بان ينحرف بصدره بحيث لا يصل الى استقبال المشرق أو المغرب ويؤيده ما في منية المصلي عن أمالي الفتاوى ونصه وذكر في امالي الفتاوى حد القبلة في بلادنا يعني سمرقند ما بين المغربين مغرب الشتاء ومغرب الصيف فان صلى الى جهة خرجت من المغربين فسدت صلاته اه قال شارحها ابن أمير حاج وذكر هذه العبارة في الملتقط مع زيادة وهي وقال أبو منصور ينظر الى أقصر يوم في الشتاء والى أطول يوم في الصيف فيعرف مغربيهما ثم يترك الثلثين عن يمينه والثلث عن يساره ويصلي فيما بين ذلك وهذا استحباب والاول للجواز اه ومشى على الاول الرستغفني وجعل في مجموع النوازل ما ذكره أبو منصور هو المختار اه (قوله وفي فتح القدير ولقائل أن يفرق الخ) قال في شرح المنية الكبير قال الفقير وهذا هو الصواب

(قوله وما اذا كان في طين وردغة الخ) الردغة بالتحريك وكذا بالتسكين الماء والطين والوحل الشديد كما في الصحاح وفي شرح الشيخ اسمعيل لو كان في طين لا يقدر على النزول عن الدابة جازله الايماء على الدابة واقفة ان قدر والا فسائرة متوجهة الى القبلة ان قدر والا فلا وان قدر على النزول ولم يقدر على الركوع والسجود نزل وأومأ قائما وان قدر على القعود دون السجود أومأ قاعدا ولو كانت الارض ندية مبتلة بحيث لا يغيب وجهه في الطين صلى على الارض وسجد كما في التبيين وفي صورة عدم القدرة على النزول يجعلون السجود أخفض من الركوع ٣٠٢ مستقبلين القبلة لانه لا ضرر في الاستقبال ههنا فلزمهم الاستقبال قال في الفتاوى اذا كانوا في طين أو ردغة صلوا الى القبلة اذا كانت دوابهم واقفة وقال غيره يصلون الى القبلة ولو كانت دوابهم سائرة وقال محمد اذا زموا والدواب تسير لم تجزئهم اذا قدروا ان يوقفوها كذا في الكرخي وكذا في التنبيه قال في

والخائف يصلي الى أي جهة قدر ومن اشتبهت عليه القبلة تحرى

الفتح ولو كان على الدابة يخاف النزول للطين والردغة يستقبل قال في الظهيرية وعندي هذا اذا كانت واقفة فان كانت سائرة يصلي حيث شاء ولقائل ان يفصل بين كونه لو أوقفها للصلاة خاف الانقطاع عن الرفقة أو لا يخاف فلا يجوز في الثاني الا ان يوقفها كما عن أبي يوسف في التيمم ان كان بحيث لو مضى الى الماء تذهب القافلة وينقطع جاز والا ذهب الى الماء واستحسنوها اه أقول وقد أشار الى هذا في التبيين بقوله ان قدروا وفي السراج ولو بقوله لانه لا ضرر وأشار اليه المؤلف بقوله آخرا اذا لم يمكنه و ينبغي تقييد ذلك أيضا بما اذا لم يقدر على النزول عن الدابة كما علم مما قدمناه عن الشيخ اسمعيل (قوله قيدنا بالعجز مع قوله وكذا اذا كان في المفازة الخ) قال في النهر قيد القدوري بان لا يكون بحضرته من يسأله فان كان وهو من أهل ذلك المكان مقبول الشهادة قدم على التحري وحد الحضرة ان يكون بحيث لو صاح به سمعه وقيده غيره بان تكون السماء مغيمة فان كانت مصحية لا يجوز ولو جاهلا لانه ليس بعذر وكان المصنف استغنى عن القيد الاول بذكر الاشتباه وذلك ان تحققه انما يكون عند فقد الدليل وأهمل الثاني لعدم اعتباره عند آخرين وعليه اطلاق عامة المتون

للاكفار هو الاستهانة وهو ثابت في الكل والا فهو منتف في الكل والحق في فتح القدير الصلاة في الثوب النجس كالصلاة بغير طهارة وهو مشكل فان بعض أئمة المالكية يقول بان ازالة النجاسة لا تفرض ولا يكفر بجحد المختلف فيه فكيف بتركه من غير جحد كما أشار اليه قاضيخان في فتاواه وحكى في الذخيرة الاختلاف فيما اذا صلى بغير طهارة ثم قال ولو ابتلى انسان بذلك لضرورة بان كان مع قوم فأحدث واستحيا ان يظهر فكتم ذلك وصلى هكذا أو كان بقرب العدو فقام يصلي وهو غير طاهر قال بعض مشايخنا لا يكون كافرا لانه غير مستهزئ ومن ابتلي بذلك لضرورة أو لحياء ينبغي أن لا يقصد بالقيام قيام الصلاة ولا يقرأ شيئا واذا حنى ظهره لا يقصد الركوع ولا يسبح حتى لا يصير كافرا بالاجماع (قوله والخائف يصلي الى أي جهة قدر) لان استقبال القبلة شرط زائد يسقط عند العجز والفقه فيه ان المصلي في خدمة الله تعالى ولا بد من الاقبال عليه والله سبحانه منزه عن الجهة فابتلاه بالتوجه الى الكعبة لان العبادة ليست لها ولهذا لو سجد للكعبة نفسها كفر فلما اعتراه الخوف تحقق العذر فأشبه حالة الاشتباه في تحقق العذر فيتوجه الى أي جهة قدر لان الكعبة لم تعتبر لعينها بل للابتلاء وهو حاصل بذلك أطلقه فشمل الخوف من عدو أو سبع أو لص وسواء خاف على نفسه أو على دابته وأراد بالخائف من له عذر فيشمل المريض اذا كان لا يقدر على التوجه وليس عنده من يحوله اليها أو كان التحويل يضره والتقييد بعدم وجود من يحوله جرى على قولهما أما عنده فالقادر بقدرة غيره ليس بقادر كما عرف في التيمم ويشمل ما اذا كان على لوح في السفينة يخاف الغرق اذا انحرف اليها وما اذا كان في طين وردغة لا يجد على الارض مكانا يابسا أو كانت الدابة جموحا لو نزل لا يمكنه الركوب الا بمعين أو كان شيخا كبيرا لا يمكنه ان يركب الا بمعين ولا يجده فكما تجوز له الصلاة على الدابة ولو كانت فرضا وتسقط عنه الاركان كذلك يسقط عنه التوجه الى القبلة اذا لم يمكنه ولا اعادة عليه اذا قدر فالحاصل ان الطاعة بحسب الطاقة (قوله ومن اشتبهت عليه القبلة تحرى) أي اذا عجز عن تعرف القبلة بغير التحري لزمه التحري وهو بذل المجهود لنيل المقصود لان الصحابة تحروا وصلوا وقيل في قوله تعالى فأينما تولوا فثم وجه الله أي قبلته انها نزلت في الصلاة حالة الاشتباه قيدنا بالعجز عن التعرف الا به لانه لو قدر على تعرف القبلة بالسؤال من أهل ذلك الموضع ممن هو عالم بالقبلة فلا يجوز له التحري لان الاستخبار فوقه لكون الخبر ملزما له ولغيره والتحري ملزم له دون غيره فلا يصار الى الادنى مع امكان الاعلى بخلاف ما اذا لم يكن من أهله فانه لا يقلده لان حاله كحاله فان لم يخبره المستخبر حين سأله فصلى بالتحري ثم أخبره لا يعيد

ولو كان مخطئا وبناء على هذا ما ذكر في التجنيس تحرى فاخطأ فدخل في الصلاة وهو لا يعلم ثم علم وحول وجهه الى القبلة فدخل رجل في صلاته وقد علم حالته الاولى لا تجوز صلاة الداخل لعلمه ان الامام كان على الخطأ في أول الصلاة اهـ وكذا اذا كان في المفازة والسماء مصحية وله علم بالاستدلال بالنجوم على القبلة لا يجوز له التحري لان ذلك فوقه وفي الظهيرية رجل صلى بالتحري الى جهة في المفازة والسماء مصحية لكنه لا يعرف النجوم فتبين انه أخطأ القبلة هل يجوز قال رضي الله عنه قال أستاذنا ظهير الدين المرغيناني يجوز وقال غيره لا يجوز لانه لا عذر لاحد في الجهل بالادلة الظاهرة المعتادة نحو الشمس والقمر وغير ذلك اما دقائق علم الهيئة وصور النجوم الثوابت فهو معذور في الجهل بها اهـ فالحاصل ان محل التحري أن يعجز عن الاستقبال بانطماس الاعلام وتراكم الظلام وتضام الغمام كما ذكره المصنف في كافيه وهو يرجح ما في الظهيرية من ان السماء اذا كانت مصحية لا يجوز التحري ولا يعذر بالجهل وذكر الشارح انه لا يجوز التحري مع المحاريب وفي الظهيرية رجل اشتبهت عليه القبلة في المسجد ولم يكن أحد يعرفه القبلة قال في الاصول يجوز له التحري لانه عجز عمن يسأله فصار كالمفازة وقال أئمة بلخ منهم الفقيه أبو جعفر لا تجوز له الصلاة بالتحري وعلل فقال ان هذه نائبة العقبى فتعتبر بنائبة الدنيا ولو حدثت به نائبة الدنيا فانه يستغيث بجيران المسجد كذلك ههنا يجب ان يستغيث بهم وان كان في مسجد نفسه قال بعضهم هو كالبيت لا يجوز له التحري وقال بعضهم مسجده ومسجد غيره سواء وروى أبو جعفر عن سلام بن حكيم انه قال محاريب خراسان كلها منصوبة الى الحجر الاسود والحجر الاسود الى ميسرة الكعبة ومن توجه الى الكعبة ومال بوجهه الى ميسرة الكعبة وقع وجهه الى جبل أبي قبيس ومن مال بوجهه الى يمينها وقع وجهه الى الكعبة ولهذا قيل يجب ان يميل الى يمينها قال ومحاريب الدنيا كلها نصبت بالتحري حتى منى ولم يزد عليه شيأ وهذا خلاف ما نقل عن أبي بكر الرازي في محراب المدينة انه مقطوع به فانه انما نصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوحي بخلاف سائر البقاع حتى قيل ان محراب منى نصب بالتحري والعلامات وهو أقرب المواضع الى مكة اهـ وبهذا تبين ان قولهم لغير المكي اصابة جهتها ليس على اطلاقه بل في غير المدني فان المدني كالمكي يفترض عليه اصابة عينها كما صرح به في السراج الوهاج أيضا وأطلق في الاشتباه فشمل ما اذا كان بمكة أو بالمدينة بان كان محبوسا ولم يكن بحضرته من يسأله فصلى بالتحري ثم تبين انه اخطأ روي عن محمد انه لا اعادة عليه وكان الرازي يقول تلزمه الاعادة لانه تيقن بالخطأ اذا كان بمكة أو بالمدينة والاول أحسن كذا في الظهيرية وفي فتاوى قاضيخان رجل صلى في المسجد في ليلة مظلمة بالتحري فتبين انه صلى الى غير القبلة جازت صلاته لانه ليس له أن يقرع أبواب الناس للسؤال عن القبلة ولا يعرف القبلة بمس الجدران والحيطان لان الحائط لو كانت منقوشة لا يمكنه تمييز المحراب من غيره وعسى يكون ثم هامة مؤذية فجاز له التحري اهـ وقيد بالاشتباه لانه لو صلى في الصحراء الى جهة من غير شك ولا تحر ان تبين انه أصاب أو كان أكبر رأيه أو لم يظهر من حاله شئ حتى ذهب عن الموضع فصلاته جائزة وان تبين انه أخطأ أو كان أكبر رأيه فعليه الاعادة وقيد بالتحري لان من صلى ممن اشتبهت عليه بلا تحر فعليه الاعادة الا ان علم بعد الفراغ انه أصاب لان ما افترض لغيره يشترط حصوله لا تحصيله وان علم في الصلاة انه أصاب يستقبل خلافا لابي يوسف لما ذكرنا قلنا حالته قويت بالعلم وبناء القوي على الضعيف لا يجوز اما لو تحرى وصلى الى غير جهة التحري ففي الخلاصة والخانية عن أبي حنيفة انه يخشى عليه الكفر لاعراضه عن القبلة وفي الذخيرة اختلف

(قوله وبهذا تبين ان قولهم لغير المكي الخ) قال العلامة المقدسي فيما نقل عنه لم يتبين بما ذكر ان المدني كالمكي في لزوم اصابة العين لان غاية ما لزم مما ذكر ان محراب المدينة لا يجوز معه التحري ويجب الاعتماد عليه لكونه مقطوعا به اما لكونه على أقرب الجهات أو على نفس العين وما بعد عنه من أماكن المدينة مما هو على سمت الاستقامة لا يكون على العين قطعا فيتعين اتباع جهته ولا يجوز العدول عنها كيف وقد قالوا في نفس مكة مع الحائل تكون كغيرها اهـ (قوله لان الحائط لو كانت منقوشة الخ) قال الشيخ اسمعيل هذا القول يصح في بعض المساجد فاما في أكثر المساجد فيمكن تمييز المحراب من غيره في الليلة المظلمة من غير ايذاء كما شاهدنا في أكثر المواضع فلا يجوز التحري في مسجد كذا في المفتاح (قوله لما ذكرنا) أي من ان ما افترض لغيره الخ وهو تعليل لقول أبي يوسف رحمه الله

(قوله وأما صلاته) أي صلاة المصلي الى غير جهة تحريه (قوله وان أصاب مطلقا) لينظر ما المراد بهذا الاطلاق ولعل المراد به سواء تبين انه أصاب في الصلاة أو بعدها تامل (قوله يقتضي الفساد مطلقا) أي سواء علم بعد الفراغ انه أصاب أولم يعلم (قوله انما هو لمجرد اعتقاده الفساد الخ) فيه بحث لان غاية ماثبت في صورة ترك التحري عدم الجزم وذلك لا يستلزم اعتقاد الفساد ومجرد اعتقاد الفساد ليس بدليل شرعي فلا يستلزم الفساد لما قدمه ان دليل الفساد هو التحري أو الاعتقاد الناشئ عنه وبدون الدليل المعتبر أين يجيء الفساد حتى يؤاخذ به فالمناسب في تقرير الجواب ما في شرح المنية للعلامة الحلبي حيث قال بخلاف صورة عدم التحري فانه لم يعتقد الفساد بل هو شاك في الجواز وعدمه على السواء فاذا ظهر اصابته بعد تمام الفعل زال أحد الاحتمالين وتقرر الآخر وانما لم يجز البناء اذا علم الاصابة قبل التمام لما قلنا من لزوم بناء القوي على الضعيف ولا كذلك بعد التمام اه وأما اذا لم يعلم الحال لا في الصلاة ولا بعدها فمقتضى ما مر من ان عليه الاعادة الا ان علم بعد الفراغ انه أصاب وجوب الاعادة ولكن ماسيأتي في تعليل مسئلة وان أخطأ لم يعد ما اذا صلى من غير شك ولا تحر من حيث انه لا اعادة عليه اذا غاب عن ذلك الموضع ولم يظهر الحال بان الاصل الجواز ولم يوجد ما يرفعه قد يظن جريان هذا التعليل هنا فمقتضى الصحة أيضا ويجاب بان وجود الشك هنا ينافي كون الجواز هو الاصل (قوله وقيل يخير) أي ان شاء أخر وان شاء صلى الصلاة أربع مرات الى أربع جهات وهذا هو الاحوط كذا في شرح المنية وذكر ابن الهمام في زاد الفقير القول الاول جازما به وعبر عن القولين بعده بقيل قلت وذكر في آخر المستصفى انه اذا ذكر ثلاثة أقوال فالراجح هو الاول أو الاخير لا الوسط ولا يظهر ما اختاره في شرح المنية كيف وفيه الصلاة الى غير القبلة بيقين وهو منهي عنه والتوجه الى القبلة انما يجب عند القدرة عليه فيلزم عليه فعل المنهي لاجل المأمور وترك النهي مقدم على فعل المأمور والظاهر ان معنى القول الاخير انه يتخير في الصلاة الى أي جهة شاء يدل عليه ما نقله المؤلف بعده عن الظهيرية لان حاصله انه لو صلى الى أي جهة أراد جازت صلاته وان ظهر انه أخطأ لانه لم يبق مكلفا بجهة خاصة حيث لم يوجد عنده المرجح لاحدها على غيره والطاعة بقدر الطاقة ولا تقصير منه بذلك فان قيل يؤخر الصلاة لان جهته جهة تحريه ولم توجد فله وجه وان قيل انه يتخير في الجهة لان التحري انما يجب حيث أمكن فله وجه وأما انه يصلي الى أربع جهات فلا يظهر وجهه فتامل (قوله الى أربع جهات) أي بان تحول رأيه في كل ركعة الى جهة غير التي صلى اليها

المشايخ في كفره لانه صارت قبلة في حقه وفي الظهيرية وظن بعض أصحابنا ان الجهة التي أدى اليها التحري قبلة على الحقيقة وعندنا هذا غير مرضي ففيه قول بان كل مجتهد يصيب الحق لا محالة ولا نقول به لكن المجتهد يخطئ مرة ويصيب أخرى اه وأما صلاته فلا تجزئه وان أصاب مطلقا خلافا لابي يوسف وفي فتح القدير هي مشكلة على قولهما لان تعليلهما في هذه وهو ان القبلة في حقه جهة التحري وقد تركها يقتضي الفساد مطلقا في صورة ترك التحري لان ترك جهة التحري تصدق مع ترك التحري وتعليلهما في تلك بان ما فرض لغيره يشترط مجرد حصوله كالسعي يقتضي الصحة في هذه وعلى هذا لو صلى في ثوب وعنده انه نجس ثم ظهر انه طاهر أو صلى وعنده انه محدث فظهر انه متوضئ أو صلى الفرض وعنده ان الوقت لم يدخل فظهر انه كان قد دخل لا يجزئه لانه لما حكم بفساد صلاته بناء على دليل شرعي وهو تحريه فلا ينقلب جائزا اذا ظهر خلافه وهذا التعليل يجري في مسئلة العدول عن جهة التحري اذا ظهر صوابه وبه يندفع الاشكال الذي أوردناه لان دليل الشرع على الفساد هو التحري أو اعتقاد الفساد عن التحري فاذا حكم بالفساد دليل شرعي لزم وذلك منتف في صورة ترك التحري فكان ثبوت الفساد فيها قبل ظهور الصواب انما هو لمجرد اعتقاده الفساد فيؤاخذ باعتقاده الذي ليس بدليل اذا لم يكن عن تحر وفي فتاوى العتابي تحرى فلم يقع تحريه على شئ قيل يؤخر وقيل يصلي الى أربع جهات وقيل يخير وفي الظهيرية ولو تحرى رجل واستوى الحالان عنده ولم يتيقن بشئ ولكن صلى الى جهة ان ظهر انه أصاب القبلة جاز وان ظهر انه أخطأ فكذلك وان لم يظهر له شئ جازت صلاته وفي الخلاصة وعن محمد لو صلى أربع ركعات الى أربع جهات جاز ثم اختلف المتأخرون فيما اذا تحول رأيه الى الجهة الاولى بالتحري فمنهم من قال يتم الصلاة ومنهم من قال يستقبل اه وفي البغية لو صلى الى جهة بتحر ثم تحول رأيه في الركعة الثانية الى جهة أخرى فتحول وتذكر انه ترك سجدة من الركعة الاولى فسدت صلاته وفي الظهيرية ويجوز التحري لسجدة التلاوة كما يجوز للصلاة (قوله وان أخطأ لم يعد) لانه أتى بالواجب في حقه وهو الصلاة الى جهة تحريه بخلاف من توضأ بماء أو صلى في ثوب على ظن انه طاهر ثم تبين انه نجس حيث يعيد الصلاة لانه ترك ما أمر به وهو

(قوله لانه لما لم يجز التحري الخ) هذا التعليل غير موافق للمعلل ولعل في العبارة سقطا فليتأمل (قوله بل في القرآن العظيم ما يدل عليه) فيه نظر لانه لانص على بيت المقدس وانما السنة بينت ان المراد من قبلتهم بيت المقدس على ان ثبوت التوجه اليه لم يكن حاصلا بهذه الآية بل كان ثابتا بالسنة وهذه الآية تدل على نسخه نعم فيها دلالة بعد البيان على مشروعيته قبلها وليس الكلام في مجرد مشروعيته بل في موجبه وهي لم تدل عليه فليتامل كذا قاله الشيخ اسمعيل أقول وفي الجواب الاول نظر لان الكتاب اذا بينته السنة يكون الحكم مضافا الى الكتاب لا الى السنة كما نبه عليه في العناية عند الكلام على مسح الرأس نعم يرد على الشارح الزيلعي ان التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهو ثابت بقوله تعالى فبهداهم اقتده كما ذكره في التلويح فيكون من نسخ الكتاب بالكتاب (قوله التحري في القبلة على عشرين) أي باعتبار القسمة العقلية مع قطع النظر عن امكان الوجود (قوله وأما الرابع فهو الخ) أي فلا وجود له في الخارج

وان علم به في صلاته استدار

وهو الصلاة في ثوب طاهر وعلى طهارة وهو قد أتى بما أمر به وهو التحري وفي الكافي ما يدل على جواز التحري في الاواني والثياب وفيه تفصيل مذكور في الظهيرية قال ويجوز التحري في الثوب الواحد حالة الضرورة والثوبين والثياب وان كان النجس غالبا وفي الانائين لا يجوز الا رواية عن أبي يوسف لكنه اذا توضا بهما واحدا بعد واحد وصلى ينظران توضا بالاول وصلى جاز لان وضوءه من الاول تحرمنه انه طاهر كما لو قال لامرأتيه احدا كما طالق ثم وطئ احداهما تعينت الاخرى للطلاق فلو توضا بالثاني ثم صلى ينبغي ان لا تجوز صلاته لانه توضا بماء نجس وان لم يحدث ولم يصل بعدما توضا من الاول حتى توضا بالثاني قال عامتهم لا يجوز لان اعضاءه صارت نجسة وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لانه لما لم يجز التحري عندنا لغلبة النجاسة أو لاستواء الطاهر بالنجس يهريق المياه كلها ويتيمم ويصلي أو يخلطها المياه كلها حتى تصير المياه كلها نجسة ثم يتيمم احترازا عن اضاعة الماء ولو لم يهرقها جاز له التيمم قالوا هذا قول أبي حنيفة وقالا لا يجوز تيممه الا بعد الاراقة وقال ابن زياد يخلطها ثم يتيمم وان كان عند ثلاثة ثلاث أوان أحدها نجس ووقع تحري كل واحد منهم على اناء جازت صلاتهم فرادى ولو كان أحدهما سؤر حمار والآخر طاهرا يتوضا بهما ولا يتيمم اه‍ (قوله وان علم به في صلاته استدار) أي ان علم بالخطا لان تبدل الاجتهاد بمنزلة تبدل النسخ وقد روى ان قوما من الانصار كانوا يصلون بمسجد قباء الى بيت المقدس فاخبروا بتحول القبلة فاستداروا كهيئتهم وفيه دليل على جواز نسخ الكتاب السنة اذ لا نص على بيت المقدس في القرآن فعلم انه كان ثابتا بالسنة ثم نسخ بالكتاب وعلى ان حكم النسخ لا يثبت حتى يبلغ المكلف وعلى ان خبر الواحد يوجب العمل كذا ذكر الشارح وفي كون بيت المقدس ثبت التوجه اليه بالسنة فقط بحث بل في القرآن العظيم ما يدل عليه فانه قال تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قال المفسرون هي بيت المقدس ثم مسائل حسن التحري في القبلة على عشرين وجها لانه لا يخلو اما ان لم يشك ولم يتحر أو شك وتحرى أو شك ولم يتحر أو تحرى ولم يشك وكل وجه على خمسة لانه اما ان يظهر انه أصاب في الصلاة أو بعد الفراغ أو أخطا في الصلاة أو بعدها أو لم يظهر شئ أما الاول فان ظهر انه أخطا لزمه الاستقبال سواء كان في الصلاة أو بعد الفراغ منها وان ظهر انه أصاب قبل الفراغ ففيه اختلاف فذهب الامام محمد بن الفضل الى انه يلزمه الاستقبال لان افتتاحه كان ضعيفا وقد قوى حاله بظهور الصواب ولا يبني القوي على الضعيف والصحيح كما في المبسوط والخانية انه لا يلزمه الاستقبال لان صلاته كانت جائزة ما لم يظهر الخطا فاذا تبين انه أصاب لا يتغير حاله وان تبين بعد الفراغ انه أصاب بيقين أو باكبر رأيه أو لم يظهر من حاله شئ حتى غاب عن ذلك الموضع فصلاته جائزة لان الاصل الجواز ولم يوجد ما يرفعه وأما الثاني وهو ما اذا شك وتحرى فحكمه ما ذكر في الكتاب وهو الصحة في الوجوه الخمس وأما الثالث وهو ما اذا شك ولم يتحر فهي فاسدة في الوجوه كلها الا اذا تبين له بعد الفراغ انه أصاب القبلة بيقين فان كان أكبر رأيه انه أصابها قال قاضيخان اختلفوا فيه قال شمس الائمة السرخسي الصحيح انه لا تجوز صلاته وأما الرابع فهو فاسد الوضع لان التحري انما يكون عند الشك فاذا لم يشك لم يتحر فلذا لم يذكروه وفي الظهيرية ولو صلى بالتحري وخلفه نائم ومسبوق فبعد فراغ الامام تحول رأيهما الى جهة أخرى فالمسبوق يتحول الى الجهة التي وقع تحريه اليها واللاحق تفسد صلاته قيد بتحويل الرأي في أمر القبلة لانه لو تحرى في الثوبين فصلى في أحدهما بالتحري ثم تحول تحريه الى ثوب آخر فكل صلاة صلاها في الثوب الاول جازت

دون الثاني كذا في الظهيرية (قوله ولو تحرى قوم جهات وجهلوا حال امامهم تجزئهم) لان القبلة في حقهم جهة التحري وهذه المخالفة غير مانعة لصحة الاقتداء كما في جوف الكعبة فانه لو جعل بعض القوم ظهره الى ظهر الامام صح قيد بجهلهم اذ لو علم واحد منهم حال امامه حالة الاداء وخالف جهته لم تجز صلاته لانه اعتقد امامه على الخطا بخلاف جوف الكعبة لانه ما اعتقد امامه مخطئا اذ الكل قبلة ولم يقيد المصنف بعدم تقدم أحد على الامام لان من المعلوم ان من تقدم على امامه فسدت صلاته كما في جوف الكعبة لتركه فرض المقام وهذه المسئلة من مسائل الجامع الصغير وهي في كتاب الاصل أتم فانه قال لو ان جماعة صلوا في المفازة عند اشتباه القبلة بالتحري وتبين انهم صلوا الى جهات مختلفة فان من تيقن مخالفة امامه في الجهة حالة الاداء لم تجز صلاته ومن لم يعلم عند الاداء انه يخالف امامه في الجهة فصلاته صحيحة فشرط ان يكون في المفازة وهو يدل على ان التحري لا يجوز في القرية والمصر من غير سؤال وقد أسلفناه وأفاد ان علمه بالمخالفة بعد الاداء لا يضر والله أعلم

﴿باب صفة الصلاة﴾

شروع في المقصود بعد الفراغ من مقدماته قيل الصفة والوصف في اللغة واحد وفي عرف المتكلمين بخلافه والتحرير ان الوصف لغة ذكر ما في الموصوف من الصفة والصفة هي ما فيه ولا ينكر انه يطلق الوصف ويراد الصفة وبهذا لا يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك في أن الوصف مصدر وصفه اذا ذكر ما فيه ثم المراد هنا بصفة الصلاة الاوصاف النفسية لها وهي الاجزاء العقلية الصادقة على الخارجية التي هي أجزاء الهوية من القيام الجزئي والركوع والسجود كذا في فتح القدير وليس هذا من باب قيام العرض بالعرض لان الاحكام الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالصحة والفساد والبطلان والفسخ كذا في غاية البيان وفي السراج الوهاج ثم اعلم انه يشترط لثبوت الشيء ستة أشياء العين وهي ماهية الشيء والركن وهو جزء الماهية والحكم وهو الاثر الثابت بالشيء ومحل ذلك الشيء وشرطه وسببه فلا يكون الشيء ثابتا الا بوجود هذه الاشياء الستة فالعين هنا الصلاة والركن القيام والقراءة والركوع والسجود والمحل للشيء هو الآدمي المكلف والشرط هو ما تقدم من الطهارة وغيرها والحكم جواز الشيء وفساده وثوابه والسبب الاوقات ومعنى صفة الصلاة أي ماهية الصلاة (قوله فرضها التحريمة) أي ما لا بد منه فيها فان الفرض شرعا ما لزم فعله بدليل قطعي أعم من أن يكون شرطا أو ركنا والتحريم جعل الشيء محرما وخصت التكبيرة الاولى بها لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع بخلاف سائر التكبيرات والدليل على فرضيتها قوله تعالى وربك فكبر جاء في

ولو تحرى قوم جهات وجهلوا حال امامهم تجزئهم

﴿باب صفة الصلاة﴾

فرضها التحريمة

﴿باب صفة الصلاة﴾ (قوله قيل الصفة والوصف في اللغة واحد) قال في معراج الدراية ثم الوصف والصفة مصدران كالوعظ والعظة والوعد والعدة والوزن والزنة وفي الصحاح وصف الشيء وصفا وصفة فالهاء عوض عن الواو كما في الوعد والعدة وفي اصطلاح المتكلمين الوصف ما قام بالواصف وهو قوله زيد عالم والصفة ما قام بالموصوف اهـ ونحوه في النهاية والعناية وفي القاموس وصفه يصفه وصفا وصفة نعته فاتصف والصفة كالعلم والسواد اهـ وفي شرح العيني والصفة والوصف مصدران من وصف والصفة الامارة اللازمة للشيء ثم اعترض على المتكلمين بقوله وليت شعري من أين التخصيص اهـ وقد ظهر من هذا ان الصفة تكون مصدرا كالوصف وتكون اسما لما قام بالموصوف كالعلم مثلا وحينئذ فمخالفة المتكلمين من حيث تخصيص الصفة باستعمالهم اياها اسما بمعنى الامارة اللازمة مع انها قد تكون في اللغة مصدرا والجواب عما قاله الامام العيني ان هذا اصطلاح ولا مشاحة فيه (قوله والتحرير الخ) كذا في فتح القدير وهو ميل الى ما قاله المتكلمون من التفرقة ورد على الشراح الناقلين لما يفهم منه الاتحاد بينهما هكذا يفهم من البحر والنهر أقول قد علمت مما سبق ان النزاع انما هو في ان الصفة خاصة بالامارة اللازمة أم لا فالمتكلمون على الاول واللغويون على الثاني فانها تستعمل عندهم اسما ومصدرا كما هو صريح عبارة القاموس وكلام العيني التفسير وأما ان الوصف قد يراد به الصفة فليس مما النزاع فيه فليتامل وأيضا بعد نقل أئمة اللغة ان كلا من الوصف والصفة مصدران لوصف كيف يسوغ منعه بدون نقل عن العرب أو أئمة اللغة ولعل مراد المؤلف الرد على القائل بانهما واحد بانه يلزم من اتحادهما اطلاق كل منهما على المصدر وعلى ما قام في الموصوف وأن اطلاقهما على المصدر ثابت وأما اطلاق كل منهما على ما قام في الموصوف فغير ثابت وانما الثابت اطلاق الصفة عليه دون الوصف نعم لا ينكر أن يطلق الوصف ويراد به الصفة القائمة بالموصوف ولكن لا يلزم من ذلك اتحادهما لاحتمال كون ذلك الاطلاق مجازا لا حقيقة لغوية (قوله أي ما لا بد منه) تفسير للفرض

(قوله وماوراءهما) أي وراء تكبيرة الاحرام (قوله والذي يؤيد انها شرط الخ) مقتضاه انها لو كانت ركنا لوجب مشاركة القوم فيها في الجمعة لكن قد يقال لا يلزم مشاركة القوم له فيها في جميع الاركان لانهم لو أحرموا وهو راكع صحت الجمعة مع انهم لم يشاركوه في القيام حقيقة مع انه ركن وكذا لو نفروا بعد سجوده للركعة الاولى تامل (قوله وقول الشارح انه يجوز بالاجماع الخ) دفع النظر في النهر بان مراده اجماع القائلين بانها شرط (قوله فهو جائز عند صدر الاسلام) ظاهر ما في النهاية والعناية ومعراج الدراية ان الجائز عند صدر الاسلام هو الاول فقط فانه قد قال في النهاية والمعراج قد ذكر في فتاوى القاضي ظهير الدين ان بناء الفرض مع تكبيرة الفرض قيل لا يجوز وقال صدر الاسلام رحمه الله يجوز ثم قال قلت بقي حكم بناء الفرض على النفل ولم أجد فيه رواية ولكن يجب أن لا يجوز أما على ما اختاره صاحب الاسرار وفخر الاسلام فظاهر لانه لما لم يجز بناء الفرض على تحريمة فرض آخر وهو مثله فلان لا يجوز بناء الفرض على ما دونه أولى وأما على اختيار صدر الاسلام فانه انما جوز بناء المثل فهو لا يدل على تجويزه بناء الاقوى على الادنى ثم المعنى أيضا يدل على عدم الجواز لان الشئ يستتبع مثله أو دونه ولا يستتبع ما هو أقوى منه وفي بناء الفرض على النفل جعل النفل مستتبعا للفرض لان المبني تبع للمبني عليه وذلك لا يجوز اه وقد نبه أيضا على ذلك الشيخ اسماعيل ثم قال ولذا اقتصر في التبيين على صورة الفرض على الفرض في النقل عنه اه وبهذا ظهر عدم صحة ما في النهر من قوله ولا خلاف في جواز بناء النفل على النفل والفرض عليه فتنبه (قوله كالنية ليست من الاركان الخ) بيان لمنع الملازمة بين كون التحريمة شرطا وجواز البناء المذكور بان النية ليست من الاركان مع انه لا يجوز أداء صلاة بالبناء على نية صلاة أخرى (قوله وفي المحيط الاخرس والامي افتتحا بالنية الخ) قال في النهر ينبغي أن يشترط القيام في نيتهما لقيامها مقام التحريمة وان تقديمها لا يصح ولم أره لهم (قوله وفي شرح منية المصلي ولا يجب عليهما تحريك اللسان) أي في تكبيرة الاحرام وأما باقي التكبيرات ففي النهر عن طلاق الفتح انه يحرك لسانه بها قال وكان الفرق ان تكبيرة الاحرام لها خلف وهو النية بخلاف غيرها اه أقول ظهر من هذا انه لا يسن أيضا تحريك اللسان بتكبيرة الاحرام تأمل

التفسير ان المراد به تكبيرة الافتتاح ولان الامر للايجاب وما وراءها ليس بفرض فتعين ان تكون مرادة لئلا يؤدي الى تعطيل النص وما رواه أبو داود وغيره عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ثم اختلفوا اهي شرط او ركن ففي الحاوي هي شرط في أصح الروايتين وجعله في البدائع قول المحققين من مشايخنا وفي غاية البيان قول عامة المشايخ وهو الاصح واختار بعض مشايخنا منهم عصام بن يوسف والطحاوي انها ركن وبه قال الشافعي لانها ذكر مفروض في القيام فكان ركنا كالقراءة ولهذا شرط لها ما شرط لسائر الاركان من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ووجه الاصح وهو المذهب عطف الصلاة عليها في قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى ومقتضى العطف المغايرة والمغايرة وان كانت ثابتة على القول بركنيتها أيضا لانه حينئذ يكون من باب عطف الكل على الجزء وهو نظير عطف العام على الخاص لكن جوازه لنكتة بلاغية وهي غير ظاهرة هنا فيلزم ان لا يكون التكبير منها فهو شرط وهو المطلوب ومراعاة الشرائط المذكورة ليس لها بل للقيام المتصل بها وهو ركن ان سلمنا مراعاتها والا فهو ممنوع فتقديم المنع على التسليم أولى كذا في التلويح فالاولى ان يقال لا نسلم مراعاتها فانه لو أحرم الى آخره ولئن سلمنا فهي ليس لها بل الى آخره فانه لو أحرم حاملا للنجاسة فالقاها عند فراغه منها أو منحرفا عن القبلة فاستقبلها عند الفراغ منها أو مكشوف العورة فسترها عند فراغه من التكبير بعمل يسير أو شرع في التكبير قبل ظهور الزوال ثم ظهر عند فراغه منها جاز في الحاوي والذي يؤيد انها شرط انعقاد الجمعة مع عدم مشاركة القوم الامام فيها وثمرة الاختلاف تظهر في بناء النفل على تحريمة الفرض فيجوز عند القائلين بالشرطية ولا يجوز عند القائلين بالركنية وقول الشارح انه يجوز بالاجماع بين أصحابنا فيه نظر فان القائلين بالركنية من أصحابنا لا يجوزونه وأما بناء الفرض على الفرض أو على النفل فهو جائز عند صدر الاسلام لما علمت انها شرط كالطهارة ولا يجوز على الظاهر من المذهب كالنية ليست من الاركان ومع هذا لا يجوز أداء صلاة بنية صلاة أخرى اجماعا وأما أداء النفل بتحريمة النفل فلا شك في صحته اتفاقا لما ان الكل صلاة واحدة بدليل ان القعود لا يفترض الا في آخرها على الصحيح وقولهم ان كل ركعتين من النفل صلاة لا يعارضه لانه في أحكام دون أخرى وفي المحيط الاخرس والامي افتتحا بالنية أجزأهما لانهما أتيا باقصى ما في وسعهما وفي شرح منية المصلي ولا يجب عليهما تحريك اللسان

عندنا وهو الصحيح ولو قال المصنف فرضها التحريمة قائما لكان أولى لان الافتتاح لا يصح الا في حالة القيام حتى لو كبر قاعدا ثم قام لا يصير شارعا لان القيام فرض حالة الافتتاح كما بعده ولو جاء الى الامام وهو راكع فحنى ظهره ثم كبر ان كان الى القيام أقرب يصح وان كان الى الركوع أقرب لا يصح ولو أدرك الامام راكعا فكبر قائما وهو يريد تكبيرة الركوع جازت صلاته لان نيته لغت فبقي التكبير حالة القيام ولو كبر قبل امامه لا تجوز صلاته ما لم يجدد لانه اقتدى بمن ليس في الصلاة فلا يدخل في صلاته ولا في صلاة نفسه على الصحيح لانه قصد المشاركة وهي غير صلاة الانفراد ولو افتتح بالله قبل امامه لم يصر شارعا في صلاته لانه صار شارعا في صلاة نفسه قبل شروع الامام ولو مد الامام التكبير وحذف رجل خلفه ففرغ قبل فراغ الامام أجزأه على قياس قولهما وعلى قول أبي يوسف لا يجزئه ولو كبر المؤتم ولم يعلم انه كبر قبل الامام أو بعده فان كان أكبر رأيه انه كبر قبله لا يجزئه والا أجزأه لان أمره محمول على الصلاح حتى يتبين الخطأ بيقين أو بغالب الظن كذا في المحيط والمراد بقولهما ان الشروع يصح بالله بدون أكبر وقال أبو يوسف لا يصح الا بهما كما صرح به في التجنيس هنا وبهذا علم ان ما في فتح القدير من قوله ففرغ الامام قبله سبق قلم والصواب ففرغ المقتدي قبله أي قبل تكبير الامام كما في التجنيس والمحيط وقوله أو كبر قبله غير عالم بذلك سهو لان المقتدي اذا كبر قبل الامام لا يقال فيه جاز في قياس قولهما لا قول أبي يوسف وانما حكمه ما ذكرناه عن المحيط وكذا ذكر في التجنيس مسئلة ما اذا مد الامام التكبير ولم يضم اليه مسئلة ما اذا كبر قبله وذكر الشارح في باب الاحرام ان الشروع في الصلاة بالنية عند التكبير لا بالتكبير (قوله والقيام) لقوله تعالى وقوموا لله قانتين أي مطيعين والمراد به القيام في الصلاة باجماع المفسرين وهو فرض في الصلاة للقادر عليه في الفرض وما هو ملحق به واتفقوا على ركنيته وحد القيام أن يكون بحيث اذا مد يديه لا تنال ركبتيه كذا في السراج الوهاج ثم اعلم ان قولهم ان القيام فرض في الفرض للقادر عليه ليس على عمومه بل يخرج منه مسئلة يستوي فيها القيام والقعود للقادر على القيام ومسائل يتعين فيها ترك القيام أما الاولى فما صرحوا به في باب صلاة المريض ان المريض لو قدر على القيام دون الركوع والسجود فانه يخير بين القيام والقعود وان كان القعود أفضل فقد سقط عنه القيام مع قدرته عليه وأما الثانية فمنها ما في الذخيرة والمحيط في رجل ان صام رمضان يضعفه ويصلي قاعدا وان أفطر يصلي قائما فانه يصوم ويصلي قاعدا ومنها ما في منية المصلي شيخ كبير اذا قام سلس بوله أو به جراحة تسيل وان جلس لا تسيل يصلي جالسا قال شارحها حتى لو صلى قائما لا يجوز ومنها ما فيها أيضا لو كان الشيخ بحال لو صلى قائما ضعف عن القراءة يصلي قاعدا بقراءة ومنها ما في الخلاصة وغيرها لو كان بحال لو صلى منفردا يقدر على القيام ولو صلى مع الامام لا يقدر فانه يخرج الى الجماعة ويصلي قاعدا وهو الاصح كما في المجتبى لانه عاجز عن القيام حالة الاداء وهي المعتبرة وصحح في الخلاصة انه يصلي في بيته قائما قال وبه يفتي واختار في منية المصلي القول الثالث وهو انه يشرع قائما ثم يقعد فاذا جاء وقت الركوع يقوم ويركع والاشبه ما صححه في الخلاصة لان القيام فرض فلا يجوز تركه لاجل الجماعة التي هي سنة بل يعد هذا عذرا في تركها وقد علم مما ذكرنا أن ركنية القراءة أقوى من الركنية القيام وسيأتي ما فيه (قوله والقراءة) لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وحكى الشارح الاجماع على فرضيتها وهكذا في غاية البيان حتى ادعى ان أبا بكر الاصم القائل بالسنية خرق الاجماع وهو دليل على انعقاد الاجماع قبله واختلف في كونها ركنا فذهب

(قوله لانه صار شارعا في صلاة نفسه قبل شروع الامام) مخالف لما ذكره في المسئلة التي قبلها من انه لا يدخل في صلاة نفسه على الصحيح قال في الشرنبلالية الا أن يحمل على غير الصحيح فليتأمل اه ولكن فيه انه ذكر عن قاضيخان ما يقتضي عدم الخلاف في هذه بخلاف التي قبلها وانه قال ويكبر المقتدي مع الامام فان قال المقتدي الله أكبر وقوله الله

والقيام والقراءة

أكبر وقع قبل قول الامام ذلك قال الفقيه أبو حفص رحمه الله الاصح انه لا يكون شارعا عندهم ثم قال وأجمعوا على ان المقتدي لو فرغ من قوله الله قبل فراغ الامام من ذلك لا يكون شارعا في الصلاة في أظهر الروايات اه فليتأمل (قوله أما الاولى) أي ما يستوي فيها القيام والقعود أقول ولها ثانية وهي الصلاة في السفينة على قول الامام فانه يجوز فيها أداء الفرض والواجب قاعدا مع القدرة على القيام (قوله وأما الثانية) أي ما يتعين فيها ترك القيام

(قوله الى انها ليست بركن) عبارة ابن أمير حاج فى شرح المنية الى انها فرض وليست بركن (قوله وهو ما يسقط فى بعض الصور من غير تحقق ضرورة) قال فى النهر لقائل أن يقول لا نسلم انه يسقط بلا ضرورة ليلزم كونه زائدا وسقوطه فيما مر اضرورة الاقتداء ومن هنا ادعى ابن الملك انه أصلى ولو سلم فلا تلزم زيادته ألا ترى ان غسل الرجلين يسقط بالمسح بلا ضرورة فالاولى أن يقال الزائد هو الساقط فى بعض الاحوال بلا خلف بخلاف الاصلى اه وقد يقال عليه ان قراءة الامام خلف عن قراءة المؤتم لما سيأتى من ان قراءة الامام له قراءة الا أن يجاب بما قاله بعض الفضلاء بان المراد بالخلف خلف يأتى به من فاته الاصل وههنا ليس كذلك ويرد على كلا التعريفين القعود الاخير فانه سيأتى ان الصحيح انه ليس بركن أصلى وظاهره انه ركن زائد مع انه لا يسقط الا عند الضرورة واذا سقط سقط الى خلف كالاضطجاع أو الاستلقاء الا أن يقال انه شرط لا ركن والحاصل ان لابن ملك شبهة قوية فى مخالفته للجم الغفير فى ان القراءة ركن أصلى (قوله وقدر الفرض فى الفرض) بجر قدر عطفا على الخلاف المضاف الى بيان (قوله ومقتضى الاول انه لو طأطأ الخ) ظاهره ان مقتضى كلام

والركوع والسجود

المنية انه لو طأطأ رأسه ولم يحن ظهره مع القدرة عليه يخرج عن العهدة وليس كذلك فان مراده طأطأة الرأس مع انحناء الظهر كما يدل عليه قوله الآتى وان طأطأ رأسه قليلا ولم يعتدل ان كان الى الركوع أقرب جاز وان كان الى القيام أقرب لا يجوز اه وقال الشيخ ابراهيم فى شرحها طأطأة الرأس أى خفضه مع انحناء الظهر لانه هو المفهوم من وضع اللغة فيصدق عليه قوله تعالى اركعوا وأما كماله فبانحناء الصلب حتى يستوى الرأس بالعجز محاذاة وهو حد الاعتدال فيه اه كذا فى حواشى نوح أفندى (قوله وخرج الخد والذقن) تعقبه العلامة الغنيمى بان قضيته ان الخد ليس من جملة الوجه وقد قالوا من فروض الوضوء غسل الوجه وأقول الاخراج ليس من جهة كونه ليس وجها بل الظاهر من البحر والنهر انه بالخد والذقن والصدغ سخرية لكن فيه نظر بل الصواب زيادة قيد مع الاستقبال كما قدمناه عن الفتح لقول السراج وان سجد على خده أو ذقنه لا يجوز لا فى حالة العذر ولا فى غيره لأنه فى حالة العذر يومئ ايماء ولا يسجد على الخد لان الشرع عين الانف والجبهة

الغزنوى صاحب الحاوى القدسى الى انها ليست بركن والجمهور الى انها ركن غير انهم قسموا الركن الى أصلى وهو ما لا يسقط الا لضرورة وزائد وهو ما يسقط فى بعض الصور من غير تحقق ضرورة وجعلوا القراءة من هذا القسم فانها تسقط عن المقتدى بالاقتداء عندنا وعن المدرك فى الركوع بالاجماع وقد تعقب كون الركن يكون زائدا فان الركن ما كان داخل الماهية فكيف يوصف بالزيادة وأجاب الاكمل فى شرح البزدوى بانهما باعتبارين فتسميته ركنا باعتبار قيام ذلك الشئ به فى حالة بحيث يستلزم انتفاؤه انتفاءه وتسميته زائدا لقيامه بدونه فى حالة أخرى بحيث لا يستلزم انتفاؤه انتفاءه والمنافاة بينهما انما هى باعتبار واحد وهذا لانها ماهية اعتبارية فيجوز ان يعتبرها الشارع تارة باركان وأخرى باقل منها فان قيل فيلزمهم على هذا تسمية غسل الرجل ركنا زائدا فى الوضوء فالجواب ان الزائد هو ما اذا سقط لا يخلفه بدل والمسح بدل الغسل فليس بزائد اه وبهذا خرج الجواب عن بقية أركان الصلاة فانها تسقط مع انها ليست بزوائد لوجود الخلف لها وذكر فى التلويح ان معنى الركن الزائد هو الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشرع وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار فى الايمان أو باعتبار الكمية كالاقل فى المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل اه وقد علم مما ذكرناه ان القيام ركن أصلى والقراءة ركن زائد مع ان القراءة أقوى منه بدليل الفرع الذى ذكرناه عنهم فى بحث القيام وقد يقال انما أوجبوا عليه القعود مع القراءة لان القيام له بدل وهو القعود والقراءة لا بدل لها وقد خالف ابن الملك فى شرح المجمع الجم الغفير وجعل القراءة ركنا أصليا وحد القراءة تصحيح الحروف بلسانه بحيث يسمع نفسه على الصحيح وسيأتى بيان الخلاف فيه وقدر الفرض فى الفرض وفى النفل فى فصل القراءة ان شاء الله تعالى (قوله والركوع والسجود) لقوله تعالى اركعوا واسجدوا وللاجماع على فرضيتهما وركنيتهما واختلفوا فى حد الركوع ففى البدائع وأكثر الكتب القدر المفروض من الركوع أصل الانحناء والميل وفى الحاوى فرض الركوع انحناء الظهر وفى منية المصلى الركوع طأطأة الرأس ومقتضى الاول انه لو طأطأ رأسه ولم يحن ظهره أصلا مع قدرته عليه لا يخرج عن عهدة فرض الركوع وهو حسن كذا فى شرح منية المصلى وفيها الاحدب اذا بلغت حدوبته الى الركوع يخفض رأسه فى الركوع فانه القدر الممكن فى حقه وحقيقة السجود وضع بعض الوجه على الارض مما لا سخرية فيه فدخل الانف وخرج الخد والذقن وما اذا رفع قدميه فى السجود فان السجود مع رفع

للوضع لانهما مما يتاتى مع استقبال القبلة ووضع الخد لا يتاتى الا بالانحراف عن القبلة فتعينت الجبهة والانف للسجود شرعا ولان السجود على الذقن لم يعهد تعظيما والصلاة انما شرعت بافعال تعرف تعظيما وأما قوله تعالى يخرون للاذقان سجدا فمعناه يقعون على وجوههم سجدا أو المراد بالاذقان الوجوه كذا قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كذا فى شرح الشيخ اسمعيل وفى لزوم زيادة قيد الاستقبال نظر لانه شرط خارج عن حقيقة السجود المعرف (قوله وان كان الفتوى على قولهما) قال فى النهر وأنت خبير بان التعريف حيث جاء على الراجح فلا وجه لدعوى عدم صحته قال الشيخ اسمعيل وأجاب عنه تلميذه شيخنا أمتع الله تعالى بحياته بان التعريف المطابق لقول الكنز الذى هو بصدد شرحه انما هو على قول الامام فلا يلزم من كون قولهما هو المفتى به ان يكون مطابقا للكنز وأقول ان أراد صاحب البحر بالبعض المعرف بذلك أحد شراح الكنز فهذا الجواب واضح لعدم مطابقته حينئذ المشروح وان أراد صاحب المغرب حيث عرف بذلك وغيره من شراح كلام من مشى على قول الامام فليس بكاف فى الجواب والله تعالى أعلم بالصواب اهـ (قوله فى شرح الدرر) يعنى درر البحار للقونوى (قوله فالاولى أن يعين سبب شرعيتها الخروج) أى ليندفع

القدمين بالتلاعب أشبه منه بالتعظيم والاجلال وسيأتى انه يكفيه وضع أصبع واحدة وانه يصح الاقتصار على الجبهة وعلى الانف وحده وبيان الخلاف فى ذلك وبما قررناه علم أن تعريف بعضهم السجود بوضع الجبهة ليس بصحيح لان وضعها ليس بركن لانه يجوز الاقتصار على الانف من غير عذر عند أبى حنيفة وان كان الفتوى على قولهما والمراد من السجود السجدتان فاصله ثابت بالكتاب والسنة والاجماع وكونه مثنى فى كل ركعة بالسنة والاجماع وهو أمر تعبدى لم يعقل له معنى على قول أكثر مشايخنا تحقيقا للابتلاء ومن مشايخنا من يذكر له حكمة فقيل انما كان مثنى ترغيما للشيطان حيث لم يسجد فانه أمر بسجدة فلم يفعل فنحن نسجد مرتين ترغيما له وقيل الاولى لامتثال الامر والثانية ترغيما له حيث لم يسجد استكبارا وقيل الاولى لشكر الايمان والثانية لبقائه وقيل فى الاولى اشارة الى انه خلق من الارض وفى الثانية الى انه يعاد اليها وقيل لما أخذ الميثاق على ذرية آدم أمرهم بالسجود تصديقا لما قالوا فسجد المسلمون كلهم وبقى الكفار فلما رفع المسلمون رؤسهم رأوا الكفار لم يسجدوا فسجدوا ثانيا شكرا للتوفيق كما ذكره شيخ الاسلام (قوله والقعود الاخير قدر التشهد) وهى فرض باجماع العلماء وقد روى الشيخان وغيرهما من طرق عديدة عن الصحابة رضى الله عنهم ان النبى صلى الله عليه وسلم حين علم الاعرابى المسىء صلاته أركان الصلاة الى أن قال فاذا رفعت رأسك من آخر سجدة وقعدت قدر التشهد فقد تمت صلاتك قال الشيخ قاسم فى شرح الدرر وقد وردت أدلة كثيرة بلغت مبلغ التواتر على ان القعدة الاخيرة فرض وفى فتح القدير ان قوله تعالى وربك فكبر وكذا وقوموا لله فاقرؤا واركعوا واسجدوا أوامر والمستفاد منها وجوب المذكورات فى الصلاة وهى لا تنفى اجمال الصلاة اذ الحاصل حينئذ ان الصلاة فعل يشتمل على هذه يبقى كيفية ترتيبها فى الاداء وهل الصلاة هذه فقط أومع أمور أخر وقع البيان فى ذلك كله بفعله صلى الله عليه وسلم وقوله وهو لم يفعلها قط بدون القعدة الاخيرة والمواظبة من غير ترك مرة دليل الوجوب فاذا وقعت بيانا للفرض أعنى الصلاة المجمل كان متعلقها فرضا بالضرورة ولو لم يقم الدليل فى غيرها من الافعال على سنيته لكان فرضا ولو لم يلزم تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد فى الفاتحة والطمأنينة وهو نسخ القاطع بالظنى لكانا فرضين ولولا انه عليه الصلاة والسلام لم يعد الى القعدة الاولى لما ترك ساهيا ثم علم لكانت فرضا فقد عرفت ان بعض الصلاة عرف بتلك النصوص ولا اجمال فيها وانه لا ينفى الاجمال فى الصلاة من وجه آخر فما تعلق بالافعال نفسها لا يكون بيانا فان كان ناسخا للاطلاق وهو قطعى نسخ للعلم بانه صلى الله عليه وسلم قاله وهو أدرى بالمراد وان لم يكن قطعيا لم يصلح لذلك والا لزم تقديم الظنى عند معارضة القطعى وهو لا يجوز فى قضية العقل وبما ذكرنا كان تقديم القيام على الركوع والركوع على السجود فرضا لانه بينها كذلك اهـ وقوله قدر التشهد بيان لقدر الفرض منها وهو الاصح للعلم بان شرعيتها للقراءة وأقل ما ينصرف اليه اسم التشهد عند الاطلاق ذلك وعلى هذا ينشأ اشكال وهو أن كون ما شرع لغيره بمعنى ان المقصود من شرعيته غيره يكون آكد من ذلك الغير مما لم يعهد بل وخلاف المعقول فاذا كان شرعية القعدة للذكر أو السلام كانت دونهما فالاولى أن يعين سبب شرعيتها الخروج كذا فى فتح القدير وذكر الولوالجى فى آخر فتاواه من مسائل متفرقة رجل صلى

أربع ركعات وجلس جلسة خفيفة فظن ان ذلك ثالثته فقام ثم تذكر فجلس وقرأ بعض التشهد وتكلم ان كان كلا الجلستين مقدار التشهد جازت صلاته وان كانت أقل فسدت اهـ وبهذا علم ان القعود قدر التشهد لا يشترط فيه الموالاة وعدم الفاصل ثم بعد الاتفاق على فرضيتها اختلفوا في ركنيتها فقال بعضهم هي ركن من الاركان الاصلية قال في البدائع واليه مال عصام بن يوسف والصحيح أنها ليست بركن أصلي لعدم توقف الماهية عليها شرعا لان من حلف لا يصلي يحنث بالرفع من السجود دون توقف على القعدة فعلم انها شرعت للخروج وهذا لان الصلاة افعال وضعت للتعظيم وهي بنفسها غير صالحة للخدمة لانها من باب الاستراحة فتمكن الخلل في كونها ركنا أصليا ولم أر من تعرض لثمرة هذا الاختلاف (قوله والخروج بصنعه) أي الخروج من الصلاة قصدا من المصلي بقول أو عمل ينافي الصلاة بعد تمامها فرض سواء كان ذلك قوله السلام عليكم ورحمة الله كما تعينه لذلك هو الواجب أو كان فعلا مكروها كراهة تحريم ككلام الناس أو أكل أو شرب أو مشي وانما كان مكروها كراهة تحريم لكونه مفوتا للواجب وهو السلام وهذا الفرض مختلف فيه فذكره المصنف انما هو على تخريج أبي سعيد البردعي فانه فهم من قول أبي حنيفة بالفساد في المسائل الاثني عشرية ان الخروج منها بفعله فرض وعلل له بان اتمامها فرض بالاجماع واتمامها بانهائها وانهاؤها لا يكون الا بمنافيها لان ما كان منها لا ينهيها وتحصيل المنافي صنع المصلي فيكون فرضا وفهم من قولهما بعدم الفساد فيها بانه ليس بفرض وعلل له بان الخروج بصنعه لو كان فرضا لتعين بما هو قربة كسائر فرائض الصلاة وذلك منتف لانه قد يكون بما هو معصية كالقهقهة والحدث والكلام العمد فلا يجوز وصفه بالفرض وذهب الكرخي الى انه لا خلاف بينهم في أن الخروج بفعل المصلي ليس بفرض ولم يرو عن أبي حنيفة بل هو حمل من أبي سعيد كما ذكرناه وهو غلط لانه لو كان فرضا لاختص بما هو قربة وسيأتي وجه الفساد عنده في المسائل المذكورة في محله ان شاء الله تعالى وصحح الشارح وغيره قول الكرخي وفائدة الخلاف على رأي البردعي تظهر فيما اذا سبقه الحدث بعدما قعد قدر التشهد في القعدة الاخيرة فان صلاته تامة فرضا عندهما وعند أبي حنيفة لم تتم صلاته فرضا فيتوضا ويخرج منها بفعل مناف لها فلو لم يتوضا ولم يات بالسلام حتى أتى بمناف فسدت عنده لا عندهما واتفقوا على الوضوء والسلام كذا في منية المصلي وشرحها وفيه نظر سنذكره ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان هذه الفرائض المذكورة اذا أتى بها نائما فانها لا تحتسب بل يعيدها كما اذا قرأ نائما أو ركع نائما وهذه المسئلة يكثر وقوعها لا سيما في التراويح كذا في منية المصلي والحاصل انهم اختلفوا في ان قراءة النائم في صلاته هل يعتد بها فقيل نعم واختاره الفقيه أبو الليث لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في الصلاة تعظيما لامر المصلي واختار فخر الاسلام وصاحب الهداية وغيرهما انها لا تجوز ونص في المحيط والمبتغى على انه الاصح لان الاختيار شرط لاداء العبادة ولم يوجد حالة النوم قال في فتح القدير والاوجه اختيار الفقيه والاختيار المشروط قد وجد في ابتداء الصلاة وهو كاف ألا يرى انه لو ركع وسجد ذاهلا عن فعله كل الذهول انه يجزئه اهـ وهذا يفيد انه لو ركع وسجد حالة النوم يجزئه

الاشكال المذكور ولكنه لا يندفع على قول الكرخي الآتي (قوله والصحيح انها ليست بركن أصلي) هذا يقتضي انها ركن زائد كما في النهر ولكن الظاهر ان مراده نفي الركنية أصلا بدليل ما بعده لان عدم توقف الماهية عليها شرعا لا يقتضي كونها ركنا زائدا لان الركن الزائد قد تتوقف عليه الماهية كالقراءة ومن حلف لا يصلي فصلى ركعة بلا قراءة لا يحنث فكيف يستدل على ان القعدة ركن زائد بذلك فتعين ان مراده تصحيح انها شرط ولذا قال في النهر الظاهر شرطيته لقولهم لو كان ركنا لتوقفت الماهية عليه لكنها لا تتوقف عليه فان من حلف الخ (ولم أر من تعرض لثمرة هذا الخلاف) بين الثمرة

والخروج بصنعه

الشيخ حسن الشرنبلالي في امداد الفتاح وهي الاعتداد بها اذا نام فيها كلها وعدمه فعلى القول بركنيتها لا يعتد بها وعلى القول بانها ليست بركن يعتد بها كما يدل عليه ما يأتي عن التحقيق للشيخ عبد العزيز (قوله وفيه نظر سنذكره ان شاء الله تعالى) هو قوله وفيه نظر بل لا يكاد يصح لانه اذا أتى بمناف بعد سبق الحدث فقد خرج منها بصنعه ولهذا قال الشارح الزيلعي وكذا ان سبقه الحدث بعد التشهد ثم أحدث متعمدا قبل أن يتوضا تمت صلاته ولم يحك خلافا وانما ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا خرج منها الا بصنعه كالمسائل الاثني عشرية اهـ (قوله والاختيار المشروط قد وجد الخ) قال الحلبي في شرح المنية والجواب انا نمنع كون الاختيار في الابتداء كافيا ولا نسلم ان الذاهل غير مختار

وقد نصوا على انه لا يجزئه قال فى المبتغى ركع وهو نائم لا يجوز اجماعا اه وفرقهم بين القراءة والركوع والسجود بان كلا من الركوع والسجود ركن أصلى بخلاف القراءة لا يجدى نفعا وعرف من هذا أيضا جواز القيام حالة النوم أيضا وان نص بعضهم على عدم جوازه وأما القعدة الأخيرة نائما ففى منية المصلى اذا نام فى القعدة الأخيرة كلها فلما انتبه عليه ان يقعد قدر التشهد وان لم يقعد فسدت صلاته ويخالفه ما فى جامع الفتاوى انه لو قعد قدر التشهد نائما يعتد بها وعلله له فى التحقيق للشيخ عبد العزيز البخارى بانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلائمها النوم فيجوز ان تحتسب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان مبناها على المشقة فلا تتأدى فى حالة النوم ويترجح أيضا ما رجحه المحقق فى فتح القدير فيما لو قرأ نائما ثم فى قولهم لو ركع نائما اشارة الى انه لو ركع فنام فى ركوعه انه يجزئه وهو كذلك بل فى المبتغى جاز اجماعا وفى المحيط لو نام فى ركوعه وسجوده لا يعيد شيئا لان الرفع والوضع حصل بالاختيار ثم اعلم انه يتفرع على اشتراط الاختيار فى أداء هذه الافعال المفروضة ان النائم فى الصلاة لو أتى بركعة تامة تفسد صلاته لانه زاد ركعة لا يعتد بها والمسئلة فى المحيط أيضا والله سبحانه أعلم (قوله وواجبها قراءة الفاتحة) وقالت الأئمة الثلاثة انها فرض لما فى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ولنا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وما فى الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلاة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن فقد أمر الله ورسوله بقراءة القرآن مطلقا ووافق نص الكتاب القطعى نص السنة فلا يجوز تقييد نص الكتاب القطعى بما رووه من السنة مع ما فيه من كونه ظنى الثبوت والدلالة أو ظنى الثبوت فقط بناء على ان النفى متسلط على الصحة لان تقييد اطلاق نص الكتاب بخبر الواحد نسخ له وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للقطعى بل يوجب العمل به وأيضا ثبت عنه المواظبة على قراءة الفاتحة فيها ولم يقم دليل على تعينها لفرضية والمواظبة وحدها كذلك من غير ترك ظاهر انها تفيد الوجوب فلا تفسد الصلاة بتركها عامدا أو ساهيا بل يجب عليه سجود السهو فى السهو جبرا للنقصان الحاصل بتركها سهوا والاعادة فى العمد والسهو اذا لم يسجد لتكون مؤداة على وجه لا نقص فيه فاذا لم يعدها كانت مؤداة أداء مكروها كراهة تحريم وهذا هو الحكم فى كل واجب تركه عامدا أو ساهيا وبهذا ظهر ضعف ما فى المجتبى من قوله قال أصحابنا اذا ترك الفاتحة فى الصلاة يؤمر باعادة الصلاة ولو ترك قراءة السورة لا يؤمر بالاعادة اه اذ لا فرق بين واجب وواجب الا أن يقال انه ترك السورة وقرأ ثلاث آيات وهو بعيد جدا ثم اعلم انهم قالوا فى باب سجود السهو انه لو ترك أكثر الفاتحة يجب عليه سجود السهو ولو ترك أقلها لا يجب وظاهره ان الفاتحة بتمامها ليست بواجبة وانما الواجب أكثرها ولا يعرى عن تأمل وفى القنية يخاف المصلى فوت الوقت ان قرأ الفاتحة والسورة يجوز أن يقرأ فى كل ركعة بآية فى جميع الصلوات ان خاف فوت الوقت بالزيادة اه ثم الفاتحة واجبة فى الاوليين من الفرض وفى جميع ركعات النفل وفى الوتر والعيدين وأما فى الاخريين من الفرض فسنة كما سيأتى (قوله وضم سورة) وعند الأئمة الثلاثة سنة ولنا رواية الترمذى مرفوعا لا صلاة لمن لم يقرأ بالحمد وسورة فى فريضة أو غيرها أطلق السورة وأراد بها ثلاث آيات لان أقل سورة فى كتاب الله تعالى ثلاث آيات قصار كسورة انا أعطيناك الكوثر ولم يرد السورة بتمامها بدليل ما سيأتى صريحا فى

(قوله وعرف من هذا) الظاهر ان الاشارة الى الاقتصار المفهوم مما سبق أى عرف من اقتصارهم على القراءة والركوع والسجود جواز القيام حالة النوم وفيه خفاء بل مقتضى ما يأتى من الفرع عن المحيط انه لا يجوز وكأنه لهذا لم يفرق الشرنبلالى بينه وبين غيره وكذا الشيخ علاء الدين تبعا لاطلاق عبارة متن التنوير وكذا الحلبى فى شرحه الكبير (قوله لانه زاد ركعة لا يعتد بها) قال فى النهر مبنى على اختيار فخر الاسلام فى القراءة وان

وواجبها قراءة الفاتحة وضم سورة

القيام منه غير معتد به اه أى وعلى ان القيام غير معتد به فافهم (قوله ثم اعلم انهم قالوا الخ) قال الشيخ علاء الدين فى شرح التنوير لكن فى المجتبى يسجد بترك آية منها وهو أولى قلت وعليه فكل آية واجب اه (قوله وظاهره ان الفاتحة بتمامها الخ) قال فى المنح أقول لا يدل ظاهره على ما ذكر لان ايجاب السجود انما هو بتركها وهو اذا ترك أكثرها فقد تركها حكما لان للاكثر حكم الكل فيجب عليه السجود وأما اذا ترك أقلها فلا يكون تاركا لها حقيقة ولا حكما اه ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما هو وجه للفرق بين ترك الاكثر والاقل ولا نزاع فيه اذ فيه تسليم ان ترك الاقل لا يوجب سجود السهو وهو ظاهر فيما قاله

(قوله وقيده في الكافي بالمتكرر في كل ركعة كالسجدة) أقول وكذا في النهاية والعناية والكفاية وغاية البيان (قوله ولا يصح أن يدخل تحت الترتيب الواجب الخ) قال في النهر هذا وهم اذ الترتيب بين الركعات ليس الا واجبا قال في الفتح الا انه سقط في حق المسبوق لضرورة الاقتداء وما في الشرح مأخوذ من الخبازية والنهاية وعليه جرى في الدراية والفتح اه وكأنه ذكر ذلك في النهاية في غير هذا المحل والا فالذي هنا موافق لما في الكافي كما مر ثم حاصل كلام النهر ان ما فهمه في البحر من كلام الشارح الزيلعي من ان الترتيب في الركعات واجب على المسبوق غير صحيح بل الوجوب على غيره وانه ليس بفرض والا لما سقط عن المسبوق بدليل قوله فان ما يقضيه المسبوق أول صلاته ولو كان الترتيب واجبا عليه لحكمنا على ان ما أدركه مع الامام أول صلاته وما يقضيه آخرها اذ ليس في وسعه ايقاع ما أدركه أولا في الآخر أو لحكمنا عليه بان يصلي أولا ركعتين مثلا ثم يتابع الامام وذلك غير جائز بل يجب عليه متابعته وقضاء ما فاته من أول صلاته وهذا دليل على عدم فرضيته وهذا بعينه معنى ما في الفتح حيث قال قوله فيما شرع مكررا من الافعال أراد به ما تكرر في كل الصلاة كالركعات الا لضرورة الاقتداء حيث سقط به الترتيب فان المسبوق يصلي آخر الركعات قبل أولها أو في كل ركعة اه وبهذا التقرير يظهر لك عدم صحة ما اعترضه بعضهم على النهر بقوله بل هو الواهم لان ما استشهد به من كلام الفتح صريح في الرد عليه اه بقي هنا اشكال وهو ان المصلي اما منفرد او امام أو مأموم ولا يتصور وجوب الترتيب بين الركعات في حق الاولين لان كل ركعة باتيان بها أولا فهي الاولى وثانيا فهي الثانية وهلم جرا وأما المأموم فهو اما مدرك أو مسبوق أو لاحق فالمدرك حكمه كامامه والمسبوق قد علمت ان الكلام ليس فيه لانه مأمور بعكس الترتيب واللاحق لا يتصور في حقه وجوب الترتيب أيضا لما تقدم فما فائدة هذا الواجب وقد يقال لا يلزم من عدم تصور عكس الترتيب ان لا يذكر ألا ترى انهم قالوا بفرضية ترتيب القعود الاخير على ما قبله ومعلوم انه من حيث كونه أخيرا لا يتصور فيه عكس الترتيب نعم تظهر الثمرة في نفي فرضيته وهي ان المسبوق يقضي أول صلاته ولو كان فرضا لما كان كذلك ولبعضهم هذا كلام تركناه لعدم فائدته هذا والحق ان الاشكال ساقط من

وتعيين القراءة في الاولين ورعاية الترتيب في فعل مكرر

كلامه وهذا الضم واجب في الاولين من الفرض وفي جميع ركعات النفل والوتر كالفاتحة وأما في الاخريين من الفرض فليس بواجب ولا سنة بل هو مشروع فلو ضم السورة الى الفاتحة في الاخريين لا يكون مكروها كما نقله في غاية البيان عن فخر الاسلام وسيأتي باوضح من هذا ان شاء الله تعالى (قوله وتعيين القراءة في الاولين) أي وتعيين الاولين من الثلاثية والرباعية المكتوبتين للقراءة المفروضة حتى لو قرأ في الاخريين من الرباعية دون الاولين أو في احدى الاولين واحدى الاخريين ساهيا وجب عليه سجود السهو بناء على ان محل القراءة المفروضة الاوليان عينا وهو الصحيح كما سيأتي بيانه في باب الوتر والنوافل وعلى القول بعدم التعين لا فرضا ولا واجبا لا يجب سجود السهو وسيأتي تضعيفه ثم اعلم ان في مسئلة القراءة واجبين آخرين لم يذكرهما المصنف صريحا أحدهما وجوب تقديم الفاتحة على السورة لثبوت المواظبة منه صلى الله عليه وسلم كذلك حتى قالوا لو قرأ حرفا من السورة قبل الفاتحة ساهيا ثم تذكر يقرأ الفاتحة ثم السورة ويلزمه سجود السهو وفي كلام المصنف ما يشير الى ذلك حيث قال وضم سورة لانه يفيد تقديم الفاتحة لان المضموم اليه شئ يقتضي تأخره عنه ثانيهما الاقتصار في الاولين على قراءة الفاتحة مرة واحدة في كل ركعة حتى اذا قرأها في ركعة منهما مرتين وجب عليه سجود السهو كذا في الذخيرة وغيره لكن في فتاوى قاضيخان تفصيل وهو انه اذا قرأها مرتين على الولاء وجب السجود وان فصل بينهما بالسورة لا يجب واختاره في المحيط والظهيرية والخلاصة وصححه الزاهدي لما أشار اليه في الذخيرة من لزوم تأخير الواجب وهو السورة على التقدير الاول دون الثاني فان الركوع ليس واجبا بأثر السورة فانه لو جمع بين سور بعد الفاتحة لم يجب عليه شئ (قوله ورعاية الترتيب في فعل مكرر) أطلقه هنا وقيده في الكافي بالمتكرر في كل ركعة كالسجدة حتى لو ترك السجدة الثانية وقام الى الركعة الثانية لا تفسد صلاته وزاد عليه الشارح أو يكون متكررا في جميع الصلاة كعدد الركعات فان ما يقضيه المسبوق بعد فراغ الامام أول صلاته عندنا ولو كان الترتيب فرضا لكان آخرا اه وهو مردود فان ما يقضيه المسبوق أول صلاته حكما لا حقيقة وأيضا ليس هو أول صلاته مطلقا بل أولها في حق القراءة وآخرها في حق التشهد على ما سيأتي ولا يصح ان يدخل تحت الترتيب الواجب اذ لا شئ على المسبوق ولا نقص في صلاته أصلا

أصله وذلك بان مراد الزيلعي وغيره الاشارة الى المسئلة الخلافية بيننا وبين زفر في اللاحق فعندنا الترتيب واجب عليه وعنده فرض وذلك كما اذا أدرك بعض صلاة الامام فنام ثم انتبه فعليه أن يصلي أولا مانام فيه ثم يتابع الامام فلوتابعه أولا ثم صلى مانام فيه بعد سلام الامام جاز عندنا وأثم لتركه الواجب وعند زفر لا يجوز قال في السراج عن الفتاوى المسبوق اذا بدأ بقضاء مافاته فانه تفسد صلاته وهو الاصح واللاحق اذا تابع الامام قبل قضاء مافاته لاتفسد خلافا لزفر اه (قوله فلذا اقتصر المصنف) أي في كتابه الكافي (قوله وانما كان واجبا) أي رعاية الترتيب (قوله يراعى وجوده صورة ومعنى في محله) قال الزيلعي بعد هذا تحرزا عن تفويت ماتعلق به جزأ أوكلا اذلا يمكن استيفاء ماتعلق به جزأ أوكلا من جنسه لضرورة اتحاده في الشريعة اه وقوله جزأ أوكلا حالان من قوله ماتعلق وماتعلق بالمتحد كل الصلاة القعدة الاخيرة أو جزؤها وهو الركعة القيام والركوع والحاصل ان المتحد لم يشرع شئ آخر من جنسه في محله فاذا فات فات أصلا فيفوت ماتعلق به من جزء الصلاة أو كلها بخلاف المتكرر فانه لوفات أحد فعليه بقي الفعل الآخر من جنسه فلم يفت أصلا فلم يفت ماتعلق به كما لوأتى باحدى السجدتين في ركعة وترك

فلذا اقتصر المصنف على المتكرر في كل ركعة وانما كان واجبا لمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على مراعاة الترتيب فيه وقيام الدليل على عدم فرضيته وهو ماثبت عنه صلى الله عليه وسلم من قوله ما أدركتم فصلوا ومافاتكم فاقضوا ثم قال المصنف في الكافي أما ترتيب القيام على الركوع وترتيب الركوع على السجود ففرض لان الصلاة لا توجد الا بذلك وهكذا ذكر الشارح وشراح الهداية وعللوا له بان ما اتحدت شرعيته يراعى وجوده صورة ومعنى في محله لانه كذلك شرع فاذا غيره فقد قلب الفعل وعكسه وقلب المشروع باطل ولا كذلك ماتعددت شرعيته وقال المصنف في كافيه من باب سجود السهو ان سجود السهو يجب باشياء منها تقديم ركن بان ركع قبل ان يقرأ أو سجد قبل ان يركع ثم قال أما التقديم والتأخير فلأن مراعاة الترتيب واجبة عندنا خلافا لزفر فاذا ترك الترتيب فقد ترك الواجب وهو ظاهر في التناقض على ماقيل وقد وقع نظيره في الذخيرة حتى استدل به صدر الشريعة في شرح الوقاية على ان الترتيب بين القراءة والركوع واجب بدليل وجوب سجود السهو بتركه حتى قال وليس فيما تكرر رقيدا أوجب نفي الحكم عما عداه فان مراعاة الترتيب في الاركان التي لا تتكرر في كل ركعة واحدة أيضا واجب لانهم قالوا يجب سجود السهو بتقديم ركن وأوردوا لنظيره الركوع قبل القراءة وسجدة السهو لا تجب الا لترك الواجب فعلم ان الترتيب بين الركوع والقراءة واجب مع انهما غير مكررين في ركعة واحدة فعلم ان مراعاة الترتيب واجبة مطلقا ويخطر ببالي ان المراد بما تكرر رماتكرر في الصلاة احترازا عما لا يتكرر فيها على سبيل الفرضية وهو تكبيرة الافتتاح والقعدة الاخيرة فان مراعاة الترتيب في ذلك فرض اه وليس كما ظن وليس بين الكلامين تناقض لان قولهم هنا بان هذا الترتيب شرط

معناه

الاخرى وانما قال يراعى وجوده صورة ومعنى لان أحد فعلي المتكرر لوفات عن محله ثم أتى به في محل آخر التحق بمحله الاول فكان موجودا فيه معنى وان لم يوجد صورة بخلاف المتحد فانه لم يلتحق بمحله الاول حيث فات بفواته فلم يوجد صورة ومعنى كذا في حواشي مسكين للسيد محمد أبي السعود عن العلامة السيرامي (قوله حتى قال وليس فيما تكرر رقيدا الخ) أي لفظ ماتكرر في قول الوقاية ورعاية الترتيب فيما تكرر وليس قيدا فان مالا يتكرر مراعاة الترتيب فيه واجبة أيضا (قوله على سبيل الفرضية) احترازا عن تكبيرات الانتقالات وعن القعود الاول في غير الثنائية (قوله وليس بين الكلامين تناقض لان قولهم الخ) أقول محصل هذا الكلام ان الترتيب فرض باعتبار فساد الركن الذي هو فيه قبل الاعادة وواجب باعتبار عدم فساد الصلاة بترك الترتيب صورة بعد الاعادة فلا منافاة بين الاعتبارين وهذا كلام عجيب وتصرف غريب فان معنى الترتيب وجود كل ركن في محله فحيث أعيد السجود وجد كل من الركوع والسجود في محله فلا يكون هناك ترك ترتيب أصلا صورة ولا معنى اذلو كان هناك ترك الترتيب صورة لفسدت الصلاة لما تقدم من ان ما اتحدت شرعيته يراعى وجوده في محله صورة ومعنى لانه كذلك شرع فاذا غيره فقد قلب الفعل وعكسه وقلب المشروع باطل وما تعددت شرعيته يراعى وجوده في محله معنى فقط والكلام فيما اتحدت شرعيته فيراعى وجوده في محله صورة ومعنى وعدم فساد الصلاة في الصورة المذكورة ليس لكون الترتيب فيها واجبا بل لان سبب الفساد كان تقديم السجود على الركوع فاذا أعيد الى محله زال السبب فانتفى المسبب فلم تنتف المعارضة وقال بعض الفضلاء ان المراد بالفرض هنا الفرض العملي الصادق على الواجب الاصطلاحي ليرتفع التناقض وهذا

ليس بشئ أيضا لان كلا من الفرض العملي والواجب وان أطلق على الآخر باعتبار ثبوتهما بالظني الا أن بينهما فرقا فان الفرض العملي يوجب الفساد سهوا كان أو عمدا بخلاف الواجب فان تركه سهوا يوجب سجود السهو وقال بعضهم انه محمول على اختلاف الروايتين وعليه جرى القهستاني قال بعض المحققين لابد لهذا الاختلاف من ثمرة ولم أجد في كلام أحد التصريح بها فان قلت ان بعض الفضلاء استدل على كون الترتيب واجبا بعدم لزوم اعادة الركن الذي هو فيه فهل يصلح هذا أن يكون ثمرة للاختلاف قلت لا يصلح أن يكون دليلا على الوجوب ولا ثمرة للاختلاف لان القائلين بالفرضية والقائلين بالوجوب متفقون على لزوم اعادة الركن الذي أتى به وفساد الصلاة ان لم يعده وعلى عدم لزوم اعادة الركن الذي هو فيه ولو قال القائلون بالوجوب بعدم لزوم اعادة الركن الذي أتى به لكان لهذا الاختلاف ثمرة اه وسيأتي من الشارح التنبيه على نفي ما في السؤال مما استدل به بعض الفضلاء حيث يقول فعلم ان الاختلاف في الاعادة الخ (قوله معناه ان الركن الخ) أي الركن الذي قدمه على غيره كالسجود الذي قدمه على الركوع في المثال المذكور يفسد هو أي الركن المذكور ولا يقع معتدا به بسبب ترك الترتيب أي بسبب تقديمه على محله فيلزمه اعادته (قوله فالحاصل ان المشروع) هذا أول عبارة الفتح الآتي العزو اليها (قوله فالترتيب شرط بين المتحد الخ) اعلم ان الانواع التي ذكرها أربع هي ما يتحد في كل الصلاة وما يتعدد في كلها وما يتعدد في كل ركعة وما يتحد في كل ركعة وكل واحد منها له افراد فالاول افراده التحريمة والقعدة والثاني الركعات والثالث السجدتان والرابع القراءة في الثنائية أو غيرها اذا اقتصر على القراءة في الاخريين والقيام والركوع والصور العقلية في الترتيب بين نوع ونوع آخر ستة بان تعتبر ترتيب كل نوع مع ما يليه والصور بين ترتيب فرد من نوع وفرد آخر من ذلك النوع خمس بان تعتبر الترتيب بين التحريمة والقعدة و بين أول الركعات وآخرها و بين السجدة والسجدة و بين القراءة والقيام والركوع وكذا بين القيام والركوع وهذا الترتيب في هذه الصور منه شرط ومنه واجب وحاصله ان الترتيب شرط في شيئين أحدهما فيما بين النوع الاول و بين بقية الانواع الثلاثة فيشترط الترتيب بين الاول أعني ما يتحد في كل الصلاة كالقعدة و بين ما يتعدد في كلها كالركعات ومثل له في ضمن قوله حتى لو تذكر بعد القعدة ركعة وكذا بينه و بين ما يتعدد في كل ركعة ومثل له بقوله أو سجدة صلبية أو للتلاوة وكذا بينه و بين ما يتحد في كل ركعة ومثل له بقوله ولو تذكر ركوعا قضاه الخ وثانيهما الترتيب بين ما يتحد في كل ركعة كالقراءة والقيام والركوع و بين ما يتعدد في كل ركعة اذا كانا في ركعة واحدة على ما سيأتي وكذا ترتيب أفراد بعضها على بعض كترتيب القراءة على القيام والقيام على الركوع وأما الترتيب بين ما يتحد في كل ركعة و بين ما يتعدد في كل الصلاة فلا فائدة في اشتراطه اذ الظاهر انه ليس صورة تمكن فك الترتيب فيها حتى يشترط كما ان افراد ما يتحد في كل الصلاة كتكبيرة الافتتاح والقعدة كذلك كما في الدرر وأما الترتيب بين ما يتعدد في كل الصلاة و بين ما يتعدد في كل ركعة فهو واجب لا شرط كما نبه عليه في النهاية وقد ظهر من هذا وجه تقييده كلام المصنف بالمتكرر في ركعة اذ ليس غيره واجبا كما علمت وأما الترتيب في الركعات فقد مر ما فيه ومثله الترتيب في السجدتين نفسهما (قوله يعني الركعات) تفسير لما يتعدد (قوله قبل ركوع هذه السجدة)

معناه ان الركن الذي هو فيه يفسد بتركه حتى اذا ركع بعد السجود لا يقع معتدا به بالاجماع كما صرح به في النهاية فيلزمه اعادة السجود وقولهم في سجود السهو بان هذا الترتيب واجب معناه ان الصلاة لا تفسد بترك الترتيب اذا أعاد الركن الذي أتى به فاذا أعاده فقد ترك الترتيب صورة فيجب عليه سجود السهو فالحاصل ان المشروع فرضا في الصلاة أربعة أنواع ما يتحد في كل الصلاة كالقعدة أو في كل ركعة كالقيام والركوع وما يتعدد في كلها كالركعات أو في كل ركعة كالسجود فالترتيب شرط بين المتحد في كل الصلاة وجميع ما سواه مما يتعدد في كلها كالركعات أو في كل ركعة وما يتحد في كل ركعة حتى لو تذكر بعد القعدة قبل السلام أو بعده قبل ان يأتي بمفسد ركعة أو سجدة صلبية أو للتلاوة فعلها وأعاد القعدة وسجد للسهو ولو تذكر ركوعا قضاه وقضى ما بعده من السجود أو قياما أو قراءة صلى ركعة تامة وكذا يشترط الترتيب بين ما يتحد في كل ركعة كالقيام والركوع ولذا قلنا آنفا في ترك القيام والركوع انه يصلي ركعة تامة واذا عرف هذا فقوله في النهاية الترتيب ليس بشرط بين ما يتعدد في كل الصلاة يعني الركعات أو يتحد في كل ركعة و بين ما يتعدد في كل ركعة ليس على اطلاقه بل بين السجود والمتحد في كل ركعة تفصيل ان كان سجود ذلك الركوع بان يكون ركوعا وسجودا من ركعة واحدة فالترتيب شرط وان كان ركوعا من ركعة وسجودا من أخرى بان تذكر في سجدة ركوع ركعة قبل ركوع هذه السجدة قضى الركوع وسجدتيه وان

تذكر على القلب بان تذكر في ركوع انه لم يسجد في الركعة قبلها سجدها وهل يعيد الركوع والسجود المتذكر فيه ففي الهداية انه لا تجب الاعادة بل تستحب معللا بان الترتيب ليس بفرض بين ما يتكرر من الافعال والذي في فتاوى قاضيخان وغيره انه يعيد معللا بانه ارتفض بالعود الى ماقبله من الاركان لانه قبل الرفع منه يقبل الرفض ولهذا اذا ذكر هو فيها او تذكر سجدة بعدما رفع من الركوع انه يقضيها ولا يعيد الركوع لانه بعد ماتم بالرفع لا يقبل الرفض فعلم ان الاختلاف في الاعادة ليس بناء على اشتراط الترتيب وعدمه بل على ان الركن المتذكر فيه هل يرتفض بالعود الى ماقبله من الاركان اولا وفي الكافي للحاكم رجل افتتح الصلاة وقرأ وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ او سجد ولم يركع فهذا قد صلى ركعة وكذلك ان ركع اولا ثم قرأ او ركع وسجد فانما صلى ركعة واحدة وكذلك ان سجد اولا سجدتين ثم قام فقرأ في الثانية وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ او سجد في الثالثة ولم يركع فانما صلى ركعة واحدة وكذلك ان ركع في الاولى ولم يسجد وركع في الثانية ولم يسجد ثم سجد في الثالثة ولم يركع فانما صلى واحدة اهـ كذا في فتح القدير ثم اعلم ان في كل موضع يشترط فيه الترتيب وقلنا يفسد بتركه الركن الذي هو فيه كما قدمناه هل تفسد الصلاة بالكلية ينظر ان كانت الزيادة ركعة تامة تفسد لما ان الركعة لا تقبل الرفض حتى يراعى الترتيب المشروط برفضها واما ان كانت الزيادة مادون الركعة فلا تفسد اليه اشار في النهاية (قوله وتعديل الاركان) وهو تسكين الجوارح في الركوع والسجود حتى تطمئن مفاصله وادناه مقدار تسبيحة وهو واجب على تخريج الكرخي وهو الصحيح كما في شرح المنية وسنة على تخريج الجرجاني وفرض على مانقله الطحاوي عن الثلاثة والذي نقله الجم الغفير انه واجب عند ابي حنيفة ومحمد فرض عند ابي يوسف مستدلين له ولمن وافقه بحديث المسيء صلاته حيث قال ارجع فصل فانك لم تصل ثلاث مرات وامره له بالطمأنينة فالامر بالاعادة لا يجب الا عند فساد الصلاة ومطلق الامر يفيد الافتراض وبما اخرجه اصحاب السنن الاربعة مرفوعا لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها صلبه في الركوع والسجود ولهما قوله تعالى اركعوا واسجدوا واللفظان خاصان معلوم معناهما فلا تجوز الزيادة عليهما بخبر الواحد لانه لا يصلح ناسخا للكتاب ويصلح مكملا فيحمل امره بالاعادة والطمانينة على الوجوب ونفيه للصلاة على نفي كمالها كنفي الاجزاء في الحديث الثاني على نفي الاجزاء الكامل ويدل عليه آخر حديث المسيء صلاته فانه قال فيه فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك وان انتقصت منه شيأ انتقصت من صلاتك فقد سماها صلاة والباطلة ليست صلاة ولانه تركه عليه السلام بعد اول ركعة حتى أتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت باول ركعة وبعد الفساد لا يحل المضي في الصلاة وتقريره عليه السلام من الادلة الشرعية ويدل على وجوبها المواظبة عليها وبهذا يضعف قول الجرجاني ولهذا سئل محمد عن تركها فقال اني اخاف ان لا تجوز وعن السرخسي من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال تلزمه ويكون الفرض هو الثاني ولا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب الا ان يقال المراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تأخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه كذا في فتح القدير وقد يقال ان

الظرف متعلق بمحذوف صفة لركعة وذلك بان تذكر في سجدة الركعة الثانية مثلا ركوع الركعة الاولى فانه يقضي هذا الركوع وسجدتيه (قوله وهل يعيد الركوع ٣١٦ والسجود المتذكر فيه) لف ونشر مشوش لان الركوع في المسئلة الثانية والسجود في الاولى (قوله فعلم ان الاختلاف) الى قوله وفي الكافي ليس من عبارة الفتح بل هو من كلام المؤلف وفيه نظر فان ما في الهداية صريح في ان الاعادة مبنية على ان الترتيب ليس بفرض تامل وقد يجاب بان مراده ان الخلاف ليس مبنيا على ماذكره بين الطرفين فانه وان كان من طرف الهداية مبنيا على ان الترتيب ليس بركن لكنه من طرف الخانية ليس مبنيا على انه ركن

وتعديل الاركان

بل على الارتفاض تامل (قوله بل على ان الركن المتذكر قبل) كذا في بعض النسخ وفي بعضها المتذكر فيه بدل قوله المتذكر قبل وهي الصواب (قوله وفرض على مانقله الطحاوي عن الثلاثة) اي عن ائمتنا الثلاثة وكذلك هو قول الائمة الثلاثة قال الامام العيني وهو المختار لكن قال في النهر بعد نقله لحاصل ماذكره في البحر ما سيجيء ان ما رجحه العيني لغرابته لم ار من عرج عليه حتى أوله بعض العصريين بالمختار من قوليه (قوله ويدل عليه الخ) اي على ان المراد نفي الكمال ونفي الاجزاء الكامل قول (قوله ولانه تركه) اي ترك المسيء صلاته يصلي حتى أتم صلاته ولم ينهه عنها وهو فيها (قوله وجعله الثاني) اي جعل بعض المشايخ

الفرض هو الثاني يلزم منه انه ركن (قوله فيرتفع الخلاف) قال في النهر أنت خبير بان صحة رفع الخلاف موقوفة على ان يراد بالواجب على قولهما أقوى نوعيه وهو ما يفوت الجواز بفوته لكنه لا يفوت على قولهما ويفوت على قوله فاني يرتفع وقد صرح في السهو بذلك حيث قال لو ترك القومة والجلسة فسدت صلاته عند أبي يوسف خلافا لهما اهـ وعلى هذا فالاشكال باق لكن قال بعض الفضلاء يمكن الجواب بان الركوع والسجود ذكرا في الآية الشريفة مطلقين فانصرفا الى الكامل وهو ما كان

قول أبي يوسف بالفرضية مشكل لانه وافقهما في الاصول ان الزيادة على الخاص بخبر الواحد لا تجوز فكيف استقام له القول بالجواز هنا ولهذا والله أعلم قال المحقق ابن الهمام ويحمل قول أبي يوسف بالفرضية على الفرض العملي وهو الواجب فيرتفع الخلاف اهـ ويؤيده ان هذا الخلاف لم يذكر في ظاهر الرواية على ما قالوا كما في شرح منية المصلي ولهذا لم يذكر صاحب الاسرار خلاف أبي يوسف وانما قال قال علماؤنا الطمأنينة في الركوع والسجود وفي الانتقال من ركن الى ركن ليس بركن وكذلك الاستواء بين السجدتين وبين الركوع والسجود اهـ وينبغي ان يحمل ما ذهب اليه الطحاوي من الافتراض على الفرض العملي كما قررناه ليوافق أصول أهل المذهب والا فالاشكال أشد قيد بالطمأنينة في الاركان أي الركوع والسجود لان الطمأنينة في القومة والجلسة سنة عند أبي حنيفة ومحمد بالاتفاق وعند أبي يوسف فرض كما تقدم وفي شرح الزاهدي ما يدل على وجوبها عندهما كوجوبها في الاركان فانه قال وذكر صدر القضاة واتمام الركوع واكمال كل ركن واجب عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف والشافعي فرض وكذا رفع الرأس من الركوع والانتصاب والقيام والطمأنينة فيه فيجب ان يكمل الركوع حتى يطمئن كل عضو منه ويرفع رأسه من الركوع حتى ينتصب قائما ويطمئن كل عضو منه وكذا في السجود ولو ترك شيئا من ذلك ناسيا يلزمه سجدتا السهو ولو تركه عامدا يكره أشد الكراهة ويلزمه ان يعيد الصلاة اهـ وهو يدل على وجوب القومة والجلسة وسيأتي التصريح بسنيتهما ومقتضى الدليل وجوب الطمأنينة في الاربعة ووجوب نفس الرفع من الركوع والجلوس بين السجدتين للمواظبة على ذلك كله وللامر في حديث المسيء صلاته وفي فتاوى قاضيخان في فصل ما يوجب السهو قال المصلي اذا ركع ولم يرفع رأسه من الركوع حتى خر ساجدا ساهيا تجوز صلاته في قول أبي حنيفة ومحمد وعليه السهو اهـ وفي المحيط لو ترك تعديل الاركان أو القومة التي بين الركوع والسجود ساهيا لزمه سجود السهو اهـ فيكون حكم الجلسة بين السجدتين كذلك لان الكلام فيهما واحد والقول بوجوب الكل هو مختار المحقق ابن الهمام وتلميذه ابن أمير حاج حتى قال انه الصواب والله الموفق للصواب (قوله والقعود الاول) لان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه في جميع العمر وذا يدل على الوجوب اذا قام دليل عدم الفرضية وقد قام هنا لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قام الى الثالثة فسبح له فلم يرجع صححه الترمذي ولو كان فرضا لرجع وما في الكتاب من الوجوب قول الجمهور وهو الصحيح وعند الطحاوي والكرخي هي سنة وفي البدائع وأكثر مشايخنا يطلقون عليها اسم السنة اما لان وجوبها عرف بالسنة فعلا أو لان السنة المؤكدة في معنى الواجب وهذه القعدة للفصل بين الشفعين وأراد بالاول غير الآخر لا الفرض السابق اذ لو أريد به السابق لم يفهم حكم القعدة الثانية

بصفة التعديل وحينئذ لا يرد عليه لزوم الزيادة بخبر الواحد اهـ وفي حواشي الدرر للعلامة نوح أفندي بعدما قرر نحو ما في النهر وان المذكور في عامة الكتب ان أبا يوسف يقول ان الطمأنينة في الركوع والسجود والقومة والجلسة فرض قطعي كما قالت به الائمة الثلاثة مستدلا بالسنة وان أبا

والقعود الاول

حنيفة ومحمدا يقولان انها ليست بفرض مستدلين بالكتاب بل هي في الركوع والسجود واجبة وفي القومة والجلسة سنة على تخريج الكرخي وهو المذهب وسنة في الكل على تخريج الجرجاني قال ما نصه والذي ظهر للعبد الفقير في دفع هذا الاشكال العسير ان المراد بالركوع والسجود في الآية عندهما معناهما اللغوي

وهو معلوم فلا يحتاج الى البيان فلو قلنا بافتراض التعديل لزم الزيادة على النص بخبر الواحد وعند أبي يوسف معناهما الشرعي وهو غير معلوم فيحتاج الى البيان فجعل خبر الواحد والمواظبة بيانا له فهما خاصان عندهما مجملان عنده ثم رأيت ابن الهمام أشار الى ما سنح لي حيث قال وهذه أي القومة والجلسة والطمأنينة في الركوع والسجود فرائض للمواظبة الواقعة بيانا اهـ فحمدت الله تعالى على ذلك ثم اني رأيت صاحب البرهان أوضح هذا المقام طبق ما ظهر للعبد الذليل فحمدت الله تعالى ثانيا اهـ ملخصا وهو كلام في غاية الكمال به ينقطع عرق الاشكال والله اعلم (قوله وأراد بالاول غير الآخر الخ) قال في النهر لكن يرد عليه ما في الفتح

من سبق الحدث لو استخلف المسافر مقيما حين سبقه الحدث كانت القعدة الاولى فرضا فى حقه وقد يجاب بان هذا عارض

التى ليست أخيرة لان القعدة فى الصلاة قد تكون أكثر من اثنتين فان المسبوق بثلاث فى الرباعية يقعد ثلاث قعدات كل من الاولى والثانية واجب والثالثة هى الاخيرة وهى فرض كما سيأتى بيانه فى مسائل المسبوق ان شاء الله تعالى ولم أر من نبه على هذا وسيأتى ان شاء الله تعالى عن خزانة الفقه ان القعود فى الصلاة يتكرر عشر مرات (قوله والتشهد) أى الاول والثانى وفى بعض نسخ النقاية والتشهدان بلفظ التثنية للمواظبة الدالة على الوجوب ولقوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود قل التحيات من غير تفرقة بين الاول والثانى واختار جماعة سنية التشهد فى القعدة الاولى للفرق بين القعدتين لان الاخيرة لما كانت فرضا كان تشهدها واجبا والاولى لما كانت واجبة كان تشهدها سنة وأجيب بمنع الملازمة فان التشهد انما هو ذكر مشروع فى حالة مخصوصة واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم فى القعدتين فلذا كان الوجوب فيهما ظاهر الرواية وهو الاصح كما فى المحيط والذخيرة وصرح به فى الهداية فى باب سجود السهو وان كان سكت عنه فى باب صفة الصلاة فقول صدر الشريعة ان صاحب الهداية جعله سنة غير صحيح وغفلة عن تصريحه به فى ذلك الباب ولعل صاحب الكتاب انما لم يأت بالتثنية للاشارة الى ان كل تشهد يكون فى الصلاة فهو واجب سواء كان اثنين أو أكثر كما علمته فى القعود (قوله ولفظ السلام) للمواظبة عليه وذهبت الائمة الثلاثة الى افتراضه حتى قال النووى لو أخل بحرف من حروف السلام عليكم لم تصح صلاته كما لو قال السلام عليك أو سلامى عليكم لما أخرجه أبو داود وغيره عن على مرفوعا مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولنا ما فى حديث ابن مسعود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له بعد ان علمه التشهد اذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد قضيت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد رواه أبو داود وأطلق بعض المشايخ اسم السنة عليه وهو لا ينافى الوجوب والخروج من الصلاة يحصل عندنا بمجرد لفظ السلام ولا يتوقف على قوله عليكم وفى قوله لفظ السلام اشارة الى ان الالتفات به يمينا ويسارا ليس بواجب وانما هو سنة على ما سيأتى والى ان الواجب السلام فقط دون عليكم والى ان لفظا آخر لا يقوم مقامه ولو كان بمعناه حيث كان قادرا عليه بخلاف التشهد فى الصلاة حيث لا يختص بلفظ العربى بل يجوز باى لسان كان مع قدرته على العربى ولذا لم يقل ولفظ التشهد وقال ولفظ السلام وقال غيره واصابة لفظ السلام لكن هذه الاشارة يخالفها صريح المنقول فانه سيأتى ان الشارح نقل الاجماع أن السلام لا يختص بلفظ العربى (قوله وقنوت الوتر) أى وقراءة القنوت فى الوتر واجبة وهذا عند أبى حنيفة وأما عندهما فهو سنة كنفس صلاة الوتر واستدل لوجوبه بانه يضاف الى الصلاة فيقال قنوت الوتر فدل انه من خصائصه وهو اما بالوجوب أو بالفرض وانتفى الثانى فتعين الاول ولا يخفى ما فيه فان هذه الاضافة لم تسمع من الشارع حتى تفيد الاختصاص واستدل بعضهم بما رواه أصحاب السنن الاربعة عن على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول فى آخر وتره اللهم انى أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فانه صريح فى المواظبة على هذا القول وأنت خبير بانه لا يدل على المطلوب وسيأتى شئ منه فى بابه وان المراد بالقنوت الدعاء ولا يختص بلفظ حتى قال بعضهم الافضل ان لا يؤقت دعاء ومنهم من قال به الا الدعاء المعروف اللهم انا نستعينك الى آخره واتفقوا على انه لو دعا بغيره جاز

(قوله فقول صدر الشريعة الخ) قال فى الكافى وأما وجوب التشهد فى الاولى والثانية ففى الهداية عند عد الواجبات وقراءة التشهد فى القعدة الاخيرة وهذا التقييد يؤذن بان قراءته فى الاولى ليست بواجبة اذ التخصيص فى الروايات يدل على نفى ما عداه يدل عليه ماذكره أول الكتاب وهو قوله جاز الوضوء من الجانب الآخر يشير الى تنجس الماء موضع الوقوع وقال

والتشهد ولفظ السلام وقنوت الوتر

فى باب سجود السهو ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب وهو تصريح بانه واجب وفيه اختلاف وظاهر الرواية انه واجب والقياس أن يكون سنة وهو اختيار البعض وكان صاحب الهداية مال الى هذا القول وفى باب سجود السهو الى القول الاول اه كذا فى شرح الشيخ اسمعيل وبه يظهر انه لا غفلة من صدر الشريعة لجواز ان يكون بناء كلامه على ماقاله فى الكافى (قوله والى ان لفظا آخر) الى قوله لا يختص بلفظ العربى هذه العبارة ساقطة من بعض النسخ وموجودة فى بعضها (قوله وان المراد بالقنوت الدعاء) معطوف على شئ

ولهذا

(قوله وهو أفضل في حق المنفرد) محله في الاداء أما القضاء فانه يجب على المنفرد أن يخافت فيه اذا قضاه في وقت المخافتة كما في المنح عن السراج لكن سيأتي في المتن انه مخير و يأتي تصحيحه أيضا

(قوله لكن اذا لم يكن ما يفيد الخ) أي ان المواظبة من غير ترك تفيد الوجوب لكن لا مطلقا بل تفيده اذا لم يوجد شئ يفيد ان تلك المواظبة ليست لاجل حامل عليها هو الوجوب وهنا قد وجد ما يدل على ان الحامل عليها غير الوجوب (قوله وفي فتح القدير وينبغي الخ) أي بان يجعل الشق الاول من القول المختار محمل القول بالاثم والشق الثاني محمل القول بعدمه (قوله وتصريحهم بالاثم لمن ترك الجماعة) أقول سننقل في باب الامامة عن النهر ان الخراسانيين على انه يأثم اذا اعتاد الترك وسيأتي أيضا ان الحلبي وفق بين القول بالوجوب والقول بالسنية بالمواظبة والاتيان أحيانا فالاولى سنة والثانية واجبة وعلى هذا فالفرق بين الواجب والسنة ظاهر ولكن يحتاج الى ان الاثم بالمداومة على تركها دون الاثم بالمداومة على ترك الواجب (قوله فالاثم لتارك السنة المؤكدة الخ) قال في النهر ويؤيده ما في الكشف الكبير معزيا الى أصول أبي اليسر حكم السنة أن يندب الى تحصيلها و يلام على تركها مع لحوق اثم يسير وكون الاعتياد للاستخفاف يوجب اثما فقط فيه نظر ففي البزازية لو لم ير السنة

وتكبيرات العيدين والجهر والاسرار فيما يجهر ويسر وسنها رفع اليدين للتحريمة

ولهذا قالوا من لا يحسن القنوت المعروف يقول اللهم اغفر لي (قوله وتكبيرات العيدين) أي والتكبيرات الزوائد في صلاتي العيدين وهي ثلاث في كل ركعة واستدل للوجوب بالاضافة المتقدمة وفيه من البحث ما قدمناه وذكر في فتح القدير ان الاولى ان يستدل على وجوب الاذكار المذكورة بالمواظبة المقرونة بالترك في التشهد للنسيان فلا يلحق بالمبين أعني الصلاة ليكون فرضا أما في قنوت الوتر وتكبيرات العيدين فلان أصلهما لم ينف فلا تكون المواظبة فيهما محتاجة الى الاقتران بالترك ليثبت به الوجوب والمواظبة في السلام معارضة بحديث ابن مسعود فلم يتحقق بيانا لما تقرر جزأ للصلاة اه وظاهره ثبوت المواظبة على القنوت وتكبيرات الزوائد من غير ترك حتى أثبت بها الوجوب وقد نازع هو في ذلك في باب صلاة الوتر بان الوارد مطلق المواظبة أعم من المقرونة بالترك احيانا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخص والاولى جعل الكلمات الواردة عينا أو كانت أولى من غيرها وذكر في المستصفى ان من الواجبات رعاية لفظ التكبير في تكبيرة الافتتاح في صلاة العيدين حتى يجب عليه سجود السهو اذا قال الله أجل أو أعظم يعني ساهيا بخلاف سائر الصلوات اه وسيأتي بيان الخلاف في مراعاة لفظ التكبير للافتتاح في سائر الصلوات وان الراجح وجوبها فحينئذ لا فرق بين العيد وغيرها ومن الواجبات تكبيرة القنوت وتكبيرة الركوع في الركعة الثانية من صلاتي العيدين ذكرهما الشارح في باب سجود السهو (قوله والجهر والاسرار فيما يجهر ويسر) للمواظبة على ذلك أطلقه اعتمادا على ما يبينه في محله من أن المنفرد مخير فيما يجهر فالحاصل ان الاخفاء في صلاة المخافتة واجب على المصلي اماما كان أو منفردا وهي صلاة الظهر والعصر والركعة الثالثة من المغرب والاخريان من صلاة العشاء وصلاة الكسوف والاستسقاء وهو واجب على الامام اتفاقا وعلى المنفرد على الاصح وأما الجهر في الصلاة الجهرية فواجب على الامام فقط وهو أفضل في حق المنفرد وهي صلاة الصبح والركعتان الاوليان من المغرب والعشاء وصلاة العيدين والتراويح والوتر في رمضان (قوله وسنها رفع اليدين للتحريمة) للمواظبة وهي وان كانت من غير ترك تفيد الوجوب لكن اذا لم يكن ما يفيد انها ليست لحامل الوجوب وقد وجد وهو تعليمه الاعرابي من غير ذكر تاويل وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز على انه حكى في الخلاصة خلافا في تركه قيل يأثم وقيل لا قال والمختار ان اعتاده اثم لا ان كان أحيانا اه وفي فتح القدير وينبغي ان يجعل شق هذا القول محمل القولين فلا اختلاف حينئذ ولا اثم لنفس الترك بل لان اعتياده للاستخفاف والا فمشكل أو يكون واجبا اه والذي يظهر من كلام أهل المذهب ان الاثم منوط بترك الواجب أو السنة المؤكدة على الصحيح لتصريحهم بان من ترك سنن الصلوات الخمس قيل لا يأثم والصحيح انه يأثم ذكره في فتح القدير وتصريحهم بالاثم لمن ترك الجماعة مع انها سنة مؤكدة على الصحيح وكذا في نظائره لمن تتبع كلامهم ولا شك ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه أشد من بعض فالاثم لتارك السنة المؤكدة أخف من الاثم لتارك الواجب ولهذا قال في شرح منية المصلي في هذه المسئلة ثم المراد بالاثم على هذا اثم يسير كما هو حكم هذه السنة المواظب صلى الله عليه وسلم عليها على ما ذكره صدر الاسلام البزدوي اه فالحاصل ان القائل بالاثم في ترك الرفع بناه على انه من سنن الهدى فهو سنة مؤكدة والقائل بعدمه بناه على انه من سنن الزوائد بمنزلة المستحب وقد قال في

حقا كفر لانه استخفاف (قوله ولا يجوز جره الخ) قال بعضهم يمكن أن يراد بالتكبير ذكر هو تعظيم الله تعالى سواء كان بلفظ التكبير أولم يكن جمعا بين الروايات اه أى ليشمل روايتى التسميع والتكبير عند الرفع من الركوع وسيأتى فى الفصل ذكر هذه الرواية عن المحيط وروضة الناطفى ولذا قال بعض الفضلاء واقتصر الكرمانى على اعرابه بالجر ومشى على ان تكبير الرفع من الركوع من السنن لما روى انه عليه السلام كان يكبر عند كل رفع وخفض وقد نقل تواتر العمل به بعده ولكن العمل به ترك فى زماننا اه وسيأتى تأويل الحديث بان المراد بالتكبير الذكر الذى فيه تعظيم كما مر وعلى هذا فلو فرض ان المصنف لم يقصد الرواية الثانية فلكن المراد بالتكبير فى كلامه ما ذكر ليشمل تكبير الركوع والتسميع فى الرفع منه رعاية للاختصار الذى بنى كتابه

ونشر أصابعه وجهر الامام بالتكبير والثناء والتعوذ والتسمية والتأمين سرا ووضع يمينه على يساره تحت سرته وتكبير الركوع والرفع منه وتسبيحه ثلاثا وأخذ ركبتيه بيديه وتفريج أصابعه وتكبير السجود

الذخيرة وقد روى عن أبى حنيفة ما يدل على عدم الاثم فانه قال ان ترك رفع اليدين جاز وان رفع فهو أفضل اه وبهذا اندفع ما فى فتح القدير كما لا يخفى (قوله ونشر أصابعه) وكيفيته ان لا يضم كل الضم ولا يفرج كل التفريج بل يتركها على حالها منشورة كذا ذكره الشارح والظاهر ان المراد بالنشر عدم الطى يعنى انه يسن ان يرفعهما منصوبتين لا مضمومتين حتى تكون الاصابع مع الكف مستقبلة للقبلة ومن السنن ان لا يطاطئ رأسه عند التكبير كما فى المبسوط وهو بدعة (قوله وجهر الامام بالتكبير) لحاجته الى الاعلام بالدخول والانتقال قيد بالامام لان المأموم والمنفرد لا يسن لهما الجهر به لان الاصل فى الذكر الاخفاء ولا حاجة لهما الى الجهر (قوله والثناء والتعوذ والتسمية والتامين سرا) للنقل المستفيض على ما ياتى بيانه وقوله سرا راجع الى الاربعة (قوله ووضع يمينه على يساره تحت سرته) لما فى صحيح مسلم عن وائل بن حجر انه قال ثم وضع النبى صلى الله عليه وسلم يده اليمنى على اليسرى فانتفى به قول مالك بالارسال وعند الشافعى محله ما فوق السرة تحت الصدر واستدل له النووى بما فى صحيح ابن خزيمة عن وائل بن حجر قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره ولا يخفى انه لا يطابق المدعى واستدل مشايخنا بما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث من سنن المرسلين وذكر من جملتها وضع اليمين على الشمال تحت السرة لكن المخرجين لم يعرفوا فيه مرفوعا وموقوفا تحت السرة ويمكن ان يقال فى توجيه المذهب ان الثابت من السنة وضع اليمين على الشمال ولم يثبت حديث يوجب تعيين المحل الذى يكون فيه الوضع من البدن الا حديث وائل المذكور وهو مع كونه واقعة حال لا عموم لها يحتمل ان يكون لبيان الجواز فيحال فى ذلك كما قاله فى فتح القدير على المعهود من وضعها حال قصد التعظيم فى القيام والمعهود فى الشاهد منه ان يكون ذلك تحت السرة فقلنا به فى هذه الحالة فى حق الرجل بخلاف المرأة فانها تضع على صدرها لانه استر لها فيكون فى حقها أولى (قوله وتكبير الركوع) لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يكبر عند كل رفع وخفض (قوله والرفع منه) أى من الركوع وهو بالرفع عطفا على التكبير ولا يجوز جره لانه لا يكبر عند الرفع من الركوع وانما ياتى بالتسميع وقد قدمنا ان مقتضى الدليل الوجوب لا السنية وهو رواية عن أبى حنيفة (قوله وتسبيحه ثلاثا) أى تسبيح الركوع (قوله وأخذ ركبتيه بيديه وتفريج أصابعه) لحديث أنس اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين أصابعك (قوله وتكبير السجود) لما روينا قال الشارح ولو قال وتكبير السجود والرفع منه كان أولى لان التكبير عند الرفع منه سنة وكذا الرفع نفسه سنة اه لكن استفادة الحكمين من قوله والرفع منه محل نظر لانه ان

عليه وبالجملة فالانسب الجر لما قلنا ولئلا يلزم التكرار المنافى للاختصار فى قوله والقومة والجلسة ودفعه بما سيأتى ان المراد بالقومة القومة من السجود بعيد ومما يؤيد الجر قوله بعده وتسبيحه ثلاثا اذ لو كان الرفع مرفوعا لكان الاولى تقديم قوله وتسبيحه على قوله والرفع منه كما لا يخفى (قوله لكن استفادة الحكمين الخ) قد يمنع ارادة الشارح الزيلعى استفادة الحكمين مما ذكر بدليل اقتصاره فى التعليل على قوله لان التكبير عند الرفع منه سنة ثم استئنافه ذكر الرفع بقوله وكذا الرفع نفسه اذ المتبادر من مثل هذا التركيب فى كلام العلماء التنبيه على أمر آخر غير ما ذكر قبله والا لقال لان الرفع نفسه والتكبير عنده سنتان ولو سلم فلا مانع من ارادة ذلك بناء على صحة قراءته بالوجهين ففى كل وجه يراد معناه فيستفاد الحكمان من هذا اللفظ الواحد فى وقتين وقد وقع نظيره فى القرآن الكريم كما فى قوله تعالى ان الذين تدعون من دون الله عبادا أمثالكم

قرئ بالرفع أفاد سنية أصل الرفع وان قرئ بالجر أفاد سنية التكبير عند الرفع وأما استفادتهما منه فلا وروي عن أبي حنيفة ان الرفع منه فرض وجه الظاهر ان المقصود الانتقال وهو يتحقق بدونه بان يسجد على وسادة ثم تنزع و يسجد على الارض ثانيا قال الشارح ولكن لا يتصور هذا الا على قول من لا يشترط الرفع حتى يكون أقرب الى الجلوس (قوله وتسبيحه ثلاثا) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا سجد أحدكم فليقل سبحان ربي الاعلى ثلاثا (قوله ووضع يديه وركبتيه) يعني حالة السجود وسياتي الكلام عليه (قوله وافتراش رجله اليسرى ونصب اليمنى والقومة والجلسة) تقدم ان مقتضى الدليل وجوبهما وفي قوله القومة نوع اشكال فانه قد ذكر فيما تقدم من قريب ان الرفع من الركوع سنة وهو القومة فيكون تكرارا كذا ذكره الشارح وقد يقال انه أراد بالقومة القومة من السجود فلا تكرار والقومة خلاف الجلسة كما لا يخفى (قوله والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم) اه هو قول عامة السلف والخلف وقال الشافعي انها فرض تبطل الصلاة بتركها وقد نسب قوم من الاعيان الامام الشافعي في هذا الى الشذوذ ومخالفة الاجماع منهم أبو جعفر الطحاوي وأبو بكر الرازي وأبو بكر بن المنذر والخطابي والبغوي وابن جرير الطبري وهذه عبارته أجمع جميع المتقدمين والمتاخرين من علماء الامة على ان الصلاة عليه غير واجبة في التشهد ولا سلف للشافعي في هذا القول ولا سنة يتبعها اه فان تم هذا كان الاجماع هو الدليل على السنية لكن تعقب غير واحد دعوى الاجماع بعدم التمام لان عن بعض الصحابة و بعض التابعين ما يوافق قول الشافعي وأما موجب الامر في قوله تعالى صلوا عليه فهو افتراضها في العمر مرة واحدة في الصلاة أو خارجها لان الامر لا يقتضي التكرار وسياتي كيفيتها وأحكامها ان شاء الله تعالى (قوله والدعاء) أي لنفسه ولوالديه ان كانا مؤمنين ولجميع المؤمنين والمؤمنات لما في صحيح مسلم ثم يتخير من المسئلة ما شاء ولما رواه الترمذي وحسنه مرفوعا عن أبي أمامة قيل يا رسول الله أي الدعاء اسمع قال جوف الليل الاخير ودبر الصلوات المكتوبات بناء على أن المراد بدبرها ما قبل الفراغ منها كما ذكره بعضهم أي الوقت الذي يليه وقت الخروج منها لان دبر كل شئ منه ومتصل به وقد يراد بدبر الشئ وراءه وعقبه كما نصوا عليه أيضا فيكون حينئذ المراد بدبرها الوقت الذي يلي وقت الخروج منها لكن عندنا السنة مقدمة على الدعاء الذي هو عقب الفراغ (قوله وآدابها نظره الى موضع سجوده) أي في حال القيام وأما في حالة الركوع فالى ظهر قدميه وفي سجوده الى أرنبته وفي قعوده الى حجره وعند التسليمة الاولى الى منكبه الايمن وعند الثانية الى منكبه الايسر لان المقصود الخشوع (قوله وكظم فمه عند التثاؤب) أي امساك فمه والمراد به سده لقوله عليه الصلاة والسلام التثاؤب في الصلاة من الشيطان فاذا تثاءب أحدكم فليكظم ما استطاع وفي الظهيرية فان لم يقدر غطاه بيده أو كمه للحديث (قوله واخراج كفيه من كميه عند التكبير) لانه أقرب الى التواضع وأبعد من التشبه بالجبابرة وأمكن من نشر الاصابع الا لضرورة برد ونحوه (قوله ودفع السعال ما استطاع) لانه ليس من أفعال الصلاة ولهذا لو كان بغير عذر تفسد صلاته فيجتنبه ما أمكن (قوله والقيام حين قيل حي على الفلاح) لانه أمر به فيستحب المسارعة اليه أطلقه فشمل الامام والماموم ان كان الامام بقرب المحراب والا فيقوم كل صف ينتهي اليه الامام وهو الاظهر وان دخل من قدام وقفوا حين يقع بصرهم عليه وهذا كله اذا كان المؤذن غير الامام فان كان واحدا وأقام في المسجد فالقوم لا يقومون حتى يفرغ من اقامته كذا في الظهيرية (قوله وشروع الامام مذ قيل قد قامت الصلاة) عند أبي حنيفة ومحمد

وتسبيحه ثلاثا ووضع يديه وركبتيه وافتراش رجله اليسرى ونصب اليمنى والقومة والجلسة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والدعاء وآدابها نظره الى موضع سجوده وكظم فمه عند التثائب واخراج كفيه من كميه عند التكبير ودفع السعال ما استطاع والقيام حين قيل حي على الفلاح وشروع الامام مذ قيل قد قامت الصلاة

قرئ بتشديد ان وتخفيفها ومعلوم ان المعنيين مختلفان لان المعنى على التشديد الاثبات وعلى التخفيف النفي ومورد الاثبات والنفي مختلف كما قرر في كتب التفسير ولا يقال ان قرئ بالتشديد أفاد معنى وان قرئ بالتخفيف أفاد معنى لانه ليس المراد أن كل واحد بانفراده يفيد كلا من المعنيين بل المراد ان كلا منهما يصح ارادته بقراءة ما يناسبه فقد صح ارادة معنيين متغايرين من لفظ صورته في الرسم واحدة ومثله ما اذا اتحد اللفظ واختلف التقدير كما في قوله تعالى وترغبون أن تنكحوهن يصح التقدير من أن

 (قوله تفسد صلاته) وجد في بعض النسخ قبله التقييد بقوله فصلت منه حروف اه مصححه

تنكحوهن لحسنهن وجمالهن أوعن ان تنكحوهن لفقرهن ودمامتهن فكذا فيما نحن فيه فتدبر ﴿فصل في بيان تركيب أفعال الصلاة﴾
(قوله ومن سنن التكبير حذفه) أى عدم اطالة القول به كما أشير اليه فى القاموس وفسره فى الدرر بان لا يأتى بالمد فى

وقال أبو يوسف يشرع اذا فرغ من الاقامة محافظة على فضيلة متابعة المؤذن واعانة للمؤذن على الشروع معه ولهما ان المؤذن أمين وقد أخبر بقيام الصلاة فيشرع عنده صونا لكلامه عن الكذب وفيه مسارعة الى المناجاة وقد تابع المؤذن فى الاكثر فيقوم مقام الكل على انهم قالوا المتابعة فى الاذان دون الاقامة كذا ذكره الشارح وفيه نظر لما نقلناه فى باب الاذان ان اجابة الاقامة مستحبة وفى الظهيرية ولو أخر حتى يفرغ المؤذن من الاقامة لا باس به فى قولهم جميعا والله أعلم

﴿فصل﴾ هو فى اللغة فرق ما بين الشيئين وفى الاصطلاح طائفة من المسائل الفقهية تغيرت أحكامها بالنسبة الى ما قبلها غير مترجمة بالكتاب والباب (قوله واذا أراد الدخول فى الصلاة كبر) أى تكبيرة الافتتاح قائما كما قدمناه وتقدم انه يكون شارعا بالنية عند التكبير لا به وان العاجز عن النطق لا يلزمه تحريك اللسان على الصحيح ومن سنن التكبير حذفه كما فى البدائع والمحيط (قوله ورفع يديه حذاء أذنيه) لما رويناه ولما رواه الحاكم وصححه عن أنس قال رأيت النبى صلى الله عليه وسلم كبر فحاذى بابهاميه أذنيه وما ورد فى حديث ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه الى منكبيه فمحمول على حالة العذر حين كانت عليهم الاكسية والبرانس فى زمن الشتاء كما أخبر به وائل بن حجر رضى الله عنه على ما رواه الطحاوى عنه أو المراد بما رويناه رؤس الاصابع وبالثانى الاكف والارساغ عملا بالدلائل بالقدر الممكن كما فى البدائع واعتمده فى فتح القدير أطلقه فشمل الرجل والمرأة قالوا المذكر حكم رفعها فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبى حنيفة انها كالرجل فيه لان كفيها ليستا بعورة وروى ابن مقاتل انها ترفع حذاء منكبيها لانه استر لها وصححه فى الهداية ولا فرق بين الحرة والامة على الروايتين والمراد بالمحاذاة ان يمس بابهاميه شحمتى أذنيه ليتيقن بمحاذاة يديه باذنيه كما ذكره فى النقاية ولم يبين المصنف وقت الرفع لانه عبر بالواو وهى لمطلق الجمع وفيه ثلاثة أقوال القول الاول انه يرفع مقارنا للتكبير وهو المروى عن أبى يوسف قولا والمحكى عن الطحاوى فعلا واختاره شيخ الاسلام وقاضيخان وصاحب الخلاصة والتحفة والبدائع والمحيط حتى قال البقالى هذا قول أصحابنا جميعا ويشهد له المروى عنه عليه الصلاة والسلام انه كان يكبر عند كل خفض ورفع وما رواه أبو داود انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه مع التكبير وفسر قاضيخان المقارنة بان تكون بداءته عند بداءته وختمه عند ختمه القول الثانى وقته قبل التكبير ونسبه فى المجمع الى أبى حنيفة ومحمد وفى غاية البيان الى عامة علمائنا وفى المبسوط الى أكثر مشايخنا وصححه فى الهداية ويشهد له ما فى الصحيحين عن ابن عمر قال كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه ثم كبر القول الثالث وقته بعد التكبير فيكبر أولا ثم يرفع يديه ويشهد له ما فى صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى كبر ثم رفع يديه ورجح فى الهداية ما صححه بان فعله نفى الكبرياء عن غيره تعالى والنفى مقدم على الايجاب ككلمة الشهادة وأورد عليه ان ذلك فى اللفظ فلا يلزم فى غيره ورد بانه لم يدع لزومه فى غيره وانما الكلام فى الاولوية ففى الاقوال الثلاثة رواية عنه عليه السلام فيؤنس بانه صلى الله عليه وسلم فعل كل ذلك ويترجح من بين افعاله هذه تقديم الرفع بالمعنى المذكور وتحمل ثم فى قوله ثم رفع على الواو ومع على معنى قبل

همزة الله ولا فى باء أكبر ولكنه هنا غير مراد لان المد فى ذلك مفسد وعمده كفر بل المراد ما سياتى عند قول المصنف وكبر بلا مد وركع من ان المراد حذفه من غير تطويل وهو معنى ما ورد التكبير جزم وحاصله الامساك عن اشباع الحركة

﴿فصل﴾ واذا أراد الدخول فى الصلاة كبر ورفع يديه حذاء أذنيه

والتعمق فيه والاضراب عن الهمزة المفرطة والمد الفاحش ويستحب أيضا أن لا يحذف الهاء أو مد اللام كما ذكره الشرنبلالى فى در الكنوز حيث قال واذا حذف المصلى أو الحالف أو الذابح المد الذى فى اللام الثانية من الجلالة أو حذف الهاء اختلف فى صحة تحريمته وفى انعقاد يمينه وحل ذبيحته فلا يترك ذلك احتياطا اه (قوله ولا فرق بين الحرة والامة) قال فى النهر المذكور فى السراج ان الامة كالرجل فى الرفع وكالحرة فى الركوع والسجود اه

أقول عبر عنه فى القنية بقيل فقال ترفع المرأة يديها فى التكبير الى منكبيها حذاء ثدييها قيل هو السنة فى الحرة لان
فاما الامة فكالرجل لان كفها ليست بعورة اه قال فى شرح المنية الكبير ويرد عليه ان كف الحرة أيضا ليس بعورة اه وما ذكره المؤلف ماخوذ من الحلية شرح المنية لابن أمير حاج رحمه الله تعالى (قوله وتحمل ثم الخ) الظاهر التعبير باو ليكون وجها آخر

لان الظروف ينوب بعضها عن بعض وقد يقال ان تقديم النفي في كلمة الشهادة ضرورة لانه لا يمكن التكلم بالنفي والاثبات معا بخلاف ما نحن فيه ورواية انه كان يرفع مع التكبير نص محكم في المقارنة ورواية انه كان يرفع ثم يكبر وعكسه يجوز أن تكون فيه ثم بمعنى الواو وهو يصدق على القران كالترتيب فيحمل على القران جمعا بين الروايات واعمالا لم يعكس لان المحكم راجح على المحتمل كذا في شرح المنية وفيه بحث لان كلمة ثم موضوعة للترتيب مع التراخي واستعمالها بمعنى الواو مجاز فهي ظاهرة في معناها كما ان مع ظاهرة في القران وتكون بمعنى بعد مجازا كما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا وكما في قوله أنت طالق ثنتين مع عتق مولاك كما ذكروه في باب الطلاق فليست محكمة كما توهمه فالمعارضة بين الروايات ثابتة فالترجيح بالمعنى المذكور لا بما ذكره واما التشبيه بكلمة الشهادة فهي من باب التمثيل لا القياس المصطلح عليه ولو كبر ولم يرفع يديه حتى فرغ من التكبير لم يأت به لفوات محله وينبغي ان يأتي به على القول الثالث كما لا يخفى وان ذكره في اثناء التكبير رفع لانه لم يفت محله وان لم يمكنه الى الموضع المسنون رفعهما قدر ما يمكن وان أمكنه رفع أحدهما دون الاخرى رفعها وان لم يمكنه الرفع الا بالزيادة على المسنون رفعهما كذا ذكره الشارح رحمه الله تعالى

(قوله ولو شرع بالتسبيح أو بالتهليل أو بالفارسية صح) شروع في المراد بتكبيرة الافتتاح فأفاد ان المراد بها كل لفظ هو ثناء خالص دال على التعظيم وقال أبو يوسف لا يصير شارعا الا بالفاظ مشتقة من التكبير وهي خمسة ألفاظ الله أكبر الله الاكبر الله الكبير الله كبير الله الكبار كما في الخلاصة الا اذا كان لا يحسن التكبير أو لا يعلم ان الشروع في الصلاة يكون به للحديث وتحريمها التكبير وهو حاصل بهذه الالفاظ لان أفعل وفعيلا في صفاته تعالى سواء ولهما ان التكبير لغة التعظيم وهذه الالفاظ موضوعة له خصوصا الله أعظم فكانت تكبيرا وان لم تكن بلفظ التكبير المعروف وفي البدائع والدليل على ان قوله الله أكبر والرحمن أكبر سواء قوله تعالى قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياما تدعوا فله الاسماء الحسنى ولهذا يجوز الذبح باسم الرحمن أو باسم الرحيم فكذا هذا ثم غاية ما هنا ان الثابت بالنص ذكر الله تعالى على سبيل التعظيم ولفظ التكبير ثبت بالخبر فيجب العمل به حتى يكره افتتاح الصلاة بغيره لمن يحسنه كما قلنا في قراءة القرآن مع الفاتحة وفي الركوع والسجود مع التعديل ذكره في الكافي وهذا يفيد الوجوب وهو الاشبه للمواظبة التي لم تقترن بترك فعلى هذا ما ذكره في التحفة والذخيرة والنهاية من ان الاصح انه يكره الافتتاح بغير الله أكبر عند أبي حنيفة فالمراد كراهة التحريم لانها في رتبة الواجب من جهة الترك فعلى هذا يضعف ما صححه السرخسي من ان الاصح انه لا يكره مستدلا بما روى عن مجاهد قال كان الانبياء يفتتحون الصلاة بلا اله الا الله ونبينا من جملتهم وهذا على تقدير صحته فالمراد غير نبينا صلى الله عليه وسلم بدليل نقل المواظبة عنه على لفظ التكبير ويضعف أيضا ما ذكره المصنف في المستصفى من ان مراعاة لفظ التكبير في الافتتاح واجبة في صلاة العيد بخلاف سائر الصلوات لما علمت انها واجبة في الكل والظاهر انه مبني على تصحيح السرخسي بدليل ما ذكره هو في الكافي وأراد المصنف بالتسبيح والتهليل ما ذكرنا من اللفظ الدال على التعظيم لا خصوص سبحان الله والحمد لله فأفاد باطلاقه انه لا فرق بين الاسماء الخاصة أو المشتركة حتى يصير شارعا بالرحيم أكبر أو أجل كما نص عليه في المحيط والبدائع والخلاصة وصرح في المجتبى بانه الاصح وأفتى به المرغيناني فما في الذخيرة عن فتاوى الفضلي انه لا يصير شارعا بالرحيم ضعيف وقيده في شرح المنية بان لا يقترن به ما يفسد الصلاة

ولو شرع بالتسبيح أو بالتهليل أو بالفارسية صح

والا بعد تسليم انه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل كل ذلك لا معنى لذلك الحمل كما لا يخفى (قوله شروع في المراد بتكبيرة الافتتاح) ظاهره ان ذلك هو المراد من قول المصنف كبر والظاهر خلافه والا لأتى بالفاء وقال فلو شرع بل مراده بالتكبير ظاهره لانه الواجب على من أراد الشروع وقوله ولو شرع بيان لصحة الشروع بغيره فيحمل كلامه على ان المراد ذلك من الحديث لا من كلام المصنف (قوله ثم غاية ما هنا الخ) النص هو قوله وذكر اسم ربه فصلى والذكر يشمل التكبير وغيره ولفظ التكبير ثبت بالحديث المار وهو مع المواظبة عليه يفيد الوجوب لا الفرضية لئلا يلزم الزيادة على النص فان قلت قد سبق انهما حملا التكبير على التعظيم فكيف يقال ان لفظ التكبير ثبت بالخبر قلت الظاهر انه مبني على المعنى الاصطلاحي أو على تعيين ذلك بالمواظبة

اما اذا قرن به ما كان كذلك فلا يصير شارعا اتفاقا كقوله العالم بالمعدوم والموجود أو باحوال الخلق كما ان القول بانه لا يجوز بكل اسم مشترك مقيد بما اذا لم يقترن بما يزيل الاشتراك كه اما اذا قرن بما يزيله لا يفسد الصلاة كقوله القادر على كل شئ والرحيم بعباده وعالم الغيب والشهادة فينبغي أن يصير شارعا باتفاقهم على قولهما اه وأشار بذكر التسبيح والتهليل الى انه لا يصير شارعا الا بجملة تامة فلا يصير شارعا بالمبتدأ وحده كالله أو أكبر وهو ظاهر الرواية كما نقله في التجريد وعلل له بان التعظيم الذي هو معنى التكبير حكم على المعظم فلا بد من الخبر ومنهم من قال يصير شارعا بكل اسم مفردا وخبر لا فرق بين الجلالة وغيرها وهو رواية الحسن وفرق قاضيخان في فتاواه بين الالفاظ فقال لو قال الله أو الرب ولم يزد يصير شارعا ولو قال التكبير أو الاكبر أو قال أكبر لا يصير شارعا قال في فتح القدير كان الفرق الاختصاص في الاطلاق وعدمه وفائدة الاختلاف تظهر في مسائل منها ان الحائض اذا طهرت على عشر وفي الوقت ما يسع الاسم الشريف فقط لا تجب تلك الصلاة عليها على ظاهر الرواية وتجب على تلك الرواية ومنها انه ينبغي فيما اذا أدرك الامام في الركوع فقال الله أكبر الا ان قوله الله كان في قيامه وقوله أكبر كان في ركوعه انه يكون شارعا على رواية الحسن لا على الظاهر لكن الذي في الخانية والخلاصة انه لا يكون شارعا ولم يحكيا غيره فكأنهما بنياه على القول المختار ومنها لو وقع قوله الله مع الامام وأكبر قبله لا يكون شارعا على الظاهر وأما اذا شرع بالفارسية فانما يصح لما بيناه من ان التكبير هو التعظيم وهو حاصل باي لسان كان ولان الاصل في النصوص التعليل فلا يعدل عنه الا بدليل فهو كالايمان فانه لو آمن بغير العربية جاز اجماعا لحصول المقصود وكذا التلبية في الحج والسلام والتسمية عند الذبح بها يجوز كما سيأتي ومحمد مع أبي حنيفة في العربية حتى يصير شارعا بغير لفظ التكبير من العربية حيث دل على التعظيم ومع أبي يوسف في الفارسية حتى لا يكون شارعا في الصلاة بها حيث كان يحسن العربية وعلى هذا الخلاف الخطبة والقنوت والتشهد وفي الاذان يعتبر التعارف (قوله كما لو قرأ بها عاجزا) أي لو قرأ بالفارسية حالة العجز عن العربية فانه يصح وهذا بالاتفاق قيد بالعجز لانه لو كان قادرا فانه لا يصح اتفاقا على الصحيح وكان أبو حنيفة أولا يقول بالصحة نظرا الى عدم أخذ العربية في مفهوم القرآن ولذا قال تعالى ولو جعلناه قرآنا أعجميا فانه يستلزم تسميته قرآنا أيضا لو كان أعجميا ثم رجع عن هذا القول ووافقهما في عدم الجواز وهو الحق لان المفهوم من القرآن باللام انما هو العربي في عرف الشرع وهو المطلوب من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وأما قرآن المنكر فلم يعهد فيه نقل عن المفهوم اللغوي فيتناول كل مقروء وما قيل النظم مقصود للاعجاز وحالة الصلاة المقصود من القرآن فيها المناجاة لا الاعجاز فلا يكون النظم لازما فيها فمردود لانه معارضة للنص بالمعنى فان النص طلب بالعربي وهذا التعليل يجيزه بغيرها والكلام في هذه المسئلة كثير اصولا وفروعا والتقييد بالفارسية ليس للاحتراز عن غيرها فان الصحيح ان الفارسية وغيرها سواء فحينئذ كان مراده من الفارسية غير العربية ولا يجوز بالتفسير اجماعا لانه كلام الناس وفي الهداية والخلاف في الجواز اذا اكتفى به ولا خلاف في عدم

(قوله لا تجب تلك الصلاة عليها) قال في النهر لكن في عقد الفرائد الفتوى على الوجوب (قوله قبله) أي قبل فراغه بان مد الامام التكبير (قوله وفي الاذان يعتبر التعارف) قال في النهر الا انه في أذان السراج قال الاصح انه لا يصح وان عرف انه أذان

(قول المصنف كما لو قرأ بها عاجزا) قال في النهر شرط العجز دلالة على انها مع القدرة لا تجوز وهو الذي رجع اليه الامام كما رواه نوح بن أبي مريم والرازي وهو الاصح وهذا أولى من قول الشارح يصح بالاجماع اه قلت وتقييده بالعجز هنا دون الشروع يشير الى

كما لو قرأ بها عاجزا

ان المختار في الشروع مذهب الامام في انه يصح بالفارسية بدون العجز بل نقل الشيخ علاء الدين الحصكفي عن التاتارخانية انه جعله كالتلبية يجوز اتفاقا وأما قول العيني في شرحه وقالا لا يجوز الا عند العجز وبه قالت الثلاثة وعليه الفتوى وصح رجوع أبي حنيفة رحمه الله تعالى الى قولهما اه نهر واشتباه مسئلة القراءة بمسئلة الشروع وقد اعترضه الشيخ علاء الدين رحمه الله فقال لا سلف له فيه ولا سند يقويه بل ظاهر التاتارخانية رجوعهما اليه لا هو اليهما فاحفظه فقد اشتبه على كثير من القاصرين حتى الشرنبلالي في كل كتبه فتنبه اه والحاصل . القاصد انه قد ثبت رجوع الامام الى قولهما في مسئلة القراءة وأما مسئلة الشروع فالصحيح قول الامام فيها بل مقتضى كلام التاتارخانية انها اتفاقية وعليه فيكون الرجوع منهما اليه لا منه اليهما

(قوله والتوفيق بينهما الخ) قال فى النهر اختار فى فتح القدير ان المقروء ان كان قصصا أو أمرا أو نهيا فسدت وان ذكرا أو تنزيها لا أقول وينبغى أن يكون ٣ شق هذا القول محمولا على القولين ويشهد لهذا الاختيار ما فى الخلاصة من زلة القارئ لو أبدل كلمة من القرآن بأخرى تقاربها فى المعنى ان من القصص ونحوها فسدت وان حمدا أو تنزيها أو ذكرا لا اه كلام النهر أقول قدمرآنفا ان العاجز عن العربية تصح قراءته بالفارسية اتفاقا فلو كان القصص مفسدا اتفاقا لكونه يصير به متكلما كما قاله فى الفتح للزم العاجز السكوت ان لم يعرف غير القصص الا أن يدعى تخصيص الاتفاق بغير القصص (قوله كالقراءة الشاذة الخ)

الفساد حتى اذا قرأ معه بالعربية قدر ما تجوز به الصلاة جازت صلاته وفى فتاوى قاضيخان انها تفسد عندهما والتوفيق بينهما بحمل ما فى الهداية على ما اذا كان ذكرا أو تنزيها ويحمل ما فى الفتاوى على ما اذا كان المقروء من مكان القصص والأمر والنهى كالقراءة الشاذة فانهم صرحوا فى الفروع انه لا يكتفى بها ولا تفسد وفى أصول شمس الأئمة ان الصلاة تفسد بها فيحمل الاول على ما اذا كان ذكرا والثانى على ما اذا كان غير ذكر كما بيناه فى كتابنا المسمى بلب الاصول (قوله أوذبح وسمى بها) يعنى يصح اتفاقا لان الشرط فيه الذكر وهو حاصل باى لسان كان (قوله لا باللهم اغفرلى) أى لا يكون شارعا فى الصلاة ولا مسميا على الذبيحة بقوله اللهم اغفرلى لانه ليس بثناء خالص بل مشوب بحاجته قيد به لانه لو قال اللهم اختلفوا فيه والصحيح الجواز كذا فى المحيط والخلاف مبنى على معناه فعند سيبويه والبصريين معناه يا الله وضمة الهاء فيه هى الضمة التى بنى عليها المنادى والميم المشددة فى آخره عوض عن حرف النداء المحذوف ولا يجمع بينه وبين حرف النداء لئلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض ويصح الشروع بيا ألله كما فى منية المصلى ولم يحك فيه خلافا فكذا ما كان بمعناه وعند الكوفيين معناه يا ألله أمنا بخير أى اقصدنا به فحذف حرف النداء والجملة اختصارا لكثرة الاستعمال فابقيت ضمة الهاء على ما كانت عليه وعوضت بالميم المشددة عن الجملة ويجوز الجمع بين حرف النداء والميم لانها ليست بعوض عنه وقد رد هذا القول بقوله تعالى واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر الآية لانه لا يسوغ أن يقال يا ألله أمنا بخير ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر الآية فلا جرم ان صحح المشايخ القول بالصحة وذكر فى شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام ان فيه قولا ثالثا وهو ان الميم المشددة كناية عن أسماء الله تعالى قال فهذا يوجب أن يصح الشروع به أيضا اه ويشهد له قول النضر بن شميل من قال اللهم فقد دعا بجميع أسمائه ولهذا قيل انه الاسم الاعظم وأشار الى انه لو قال اللهم ارزقنى أو قال استغفر الله أو أعوذ بالله أو لا حول ولا قوة الا بالله أو ما شاء الله فانه لا يصير شارعا كما فى المنية ولو قال بسم الله الرحمن الرحيم ففى المبتغى والمجتبى يجوز وفى الذخيرة لا يجوز لانه الا ان التسمية للتبرك فكأنه قال بارك لى فى هذا الامر وظاهر كلام الشارح ترجيحه وفى شرح المنية انه الاشبه وينبغى ترجيح الجواز لانه ذكر خالص بدليل التسمية على الذبيحة مع اشتراط الذكر الخالص فيها لقوله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف أى خالصا (قوله ووضع يمينه على يساره تحت سرته) كما قدمناه ولم يذكر كيفية الوضع لانها لم تذكر فى ظاهر الرواية واختلف فيها والمختار انه يأخذ رسغها بالخنصر

قال فى النهر عندى بينهما فرق وذلك ان الفارسى مع القدرة على العربى ليس قرآنا أصلا لانصرافه فى عرف الشرع الى العربى فاذا قرأ قصة صار متكلما بكلام الناس بخلاف الشاذ فانه قرآن الا ان فى قرآنيته شكا فلا تفسد به ولو قصة وحكوا الاتفاق فيه على عدمه فالاوجه ما فى المحيط من تأويله كلام شمس الأئمة بما اذا اقتصر عليه اه أى انه

أوذبح وسمى بها لا باللهم اغفرلى ووضع يمينه على يساره تحت سرته

اذا اقتصر على الشاذ تفسد لتركه فرض القراءة لا ان الفساد به (قوله أى لا يكون شارعا فى الصلاة ولا مسميا على الذبيحة) أفاد ان النفى راجع اليهما وفى النهر انه مخالف لجمهور الشارحين لان المحدث عنه انما هو الشروع وذكر التسمية ليس الا تبعا ثم قال ان أريد خصوص اللهم اغفرلى اتجه ما فى البحر أو كل ما كان خبرا اتجه ما فى الشرح ولا معنى لارادة المصنف خصوص اللهم اغفرلى بل كل ما كان خبرا على ما علمت والراجح فى الشروع بالتسمية عدم الاجزاء ولا نعلم خلافا فى اجزائها للذبح فرجوع النفى الى الشروع أظهر (قوله وفى شرح المنية هو الاشبه) قال فى النهر وفى السراج هو الاصح وفى فتاوى المرغينانى انه الصحيح ثم قال فالراجح فى التسمية عدم الاجزاء والارجح أى فى البحر الاجزاء (قول المصنف ووضع يمينه على يساره) قال فى النهر يعنى الكف على الكف ويقال على المفصل قاله العينى وكلامه يحتملهما وفيه ايماء الى بيان كيفية الوضع فما فى البحر من انه لم يبين ذلك لعدم ذكره فى الظاهر فيه نظر وعن الثانى

يقبض باليمنى رسغ اليسرى واختاره الهندوانى وقال محمد يضعهما كذلك ويكون الرسغ وسط الكف قال السرخسى واستحسن كثير من المشايخ أخذ الرسغ بالابهام والخنصر ووضع الباقى ليكون جامعا بين الاخذ والوضع المرويين فى السنة وهو المختار اه وفى معراج الدراية بعد عزوه هذا القول للمجتبى والظهيرية والمبسوط بزيادة ليكون عملا بالمحدثين والمذاهب احتياطا قال وقيل هذا خارج عن المذاهب والاحاديث فلا يكون العمل به احتياطا اه (قوله فهو سنة قيام له قرار) قال الرملى هو صريح فى انه لا يسن فى حق من صلى قاعدا ولم أر من نبه على ذلك والناس عنه غافلون واذا لم يسن فى حقه كيف يضع الظاهر انه يضع يديه على فخذيه ويبسط أصابعه كما يفعل فى القعود الاول والثانى ثم رأيت فى شرح الوقاية المسمى بتوفيق العناية فى شرح قوله ويضع يمينه الخ صورة المسئلة يضع المصلى كفه اليمنى على كفه اليسرى ويحلق بالخنصر والابهام على الرسغ فى حالة القيام اه فقوله فى حالة القيام يفهم منه انه لا يفعل ذلك حالة الجلوس تامل ورأيت فى كتب الشافعية انه يفعل فى الجلوس كما يفعل فى القيام اه قلت ذكر نحو ذلك تلميذه الشيخ علاء الدين الحصكفى وقال لم أره ثم قال ثم رأيت فى مجمع الانهر المراد من القيام ما هو الاعم لان القاعد يفعل كذلك (قوله وأجمعوا الخ) قال فى النهر فى الاجماع نظر فقد ذكر فى السراج عن النسفى والحاكم والجرجانى والفضلى انه يعتمد فى القومة والجنازة وزوائد العيد وهو المناسب لما حكاه الشارح عن بعضهم انه سنة لكل قيام وحكى شيخ الاسلام فى موضع انه على قولهما يمسك فى القومة التى بين الركوع والسجود لان فى هذا القيام ذكرا مسنونا وهو التسميع أو التحميد وخص قولهما لما انه عند محمد سنة القراءة ٣٢٦ وقولهما هو ظاهر الرواية كما فى السراج وهذا التعليل فى حق المؤتم والامام فى حيز المنع بناء على ان التسميع أو التحميد انما هو سنة حالة الانتقال نعم هو فى حق المنفرد بناء على انه يجمع بينهما مسلم لما انه يقول ربنا لك الحمد اذا استوى قائما فى الجواب الظاهر وهو الصحيح كما فى القنية ولا نسلم ان هذا قيام لا قرار له مطلقا لقولهم ان مصلى النافلة ولو سنة يسن له أن يأتى بالادعية الواردة نحو ملء السموات والارض الى آخره بعد التحميد واللهم اغفر لى وارحمنى بين السجدتين فى واعلم ان الحدادى قيد الارسال فيما ليس فيه ذكر مسنون بما اذا لم يطل القيام أما اذا أطاله فيعتمد وفى الخلاصة وكذا يرسل فى ظاهر الرواية فى كل قيام لا ذكر فيه ولا يطول وهذا يقتضى أن يزاد فى الضابط السابق أو يطول والله تعالى الموفق اه قال الشيخ اسمعيل بعد نقله عن شرح مسكين التقييد بالطويل قال البرجندى وضع اليد على الوجه المذكور سنة فى كل قيام شرع فيه ذكر فرضا كان الذكر أو واجبا أو سنة والمراد بالمسنون المشروع وفى شرح ابن ملك فيضع فى الاحوال المذكورة عندهما لان ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى سنة الوضع عام فى أحوال القيام لكن خصت القومة من الركوع من تلك الاحوال لعدم امتدادها فبقى ما عداها على الاصل ومثله فى غرر الاذكار والمنبع وفى الاولين أيضا فى تعليل قول محمد لان شرع الوضع للصيانة عن اجتماع الدم فى رؤس الاصابع وذلك انما يكون فى الحالة التى السنة فيها التطويل وهى حالة القراءة اه والظاهر ان هذا الامتداد والتطويل هو المراد من قول البحر له قرار اه كلامه ثم اعترض على النهر فى نقله عن الفضلى الاعتماد انه ليس بصحيح بل الذى فى السراج عنه انه يرسل فى المذكورات فالصواب عدم ذكره مع النسفى ومن بعده اه هذا واعتراضه على التعليل فى قول شيخ الاسلام لان فى هذا القيام ذكرا مسنونا الخ وحمله له على المنفرد غير ظاهر لان التسميع والتحميد ذكرا ما والتى لاحد الشيئين والمنفرد يأتى بهما على ما ذكره فلا يصح تسليمه فى المنفرد أيضا بل الظاهر موافقته لما بحثه فى فتح القدير كما قاله صاحب البحر فقول شيخ الاسلام وهو التسميع أى لو كان المصلى اماما وقوله أو التحميد لو كان مؤتما أو منفردا كما يأتى فى المتن

والابهام لانه يلزم من الاخذ الوضع ولا ينعكس وهذا لان الاخبار اختلفت ذكر فى بعضها الوضع وفى بعضها الاخذ فكان الجمع بينهما عملا بالدليلين أولى ولم يذكر المصنف أيضا وقت الوضع ففى ظاهر الرواية وقته كما فرغ من التكبير فهو سنة قيام له قرار فيه ذكر مسنون فيضع حالة الثناء وفى القنوت وتكبيرات الجنازة وقيل سنة القراءة فقط فلا يضع فى هذه المواضع وأجمعوا انه لا يسن الوضع فى القيام المتخلل بين الركوع والسجود لانه لا قرار له ولا قراءة فيه وبهذا اندفع ما فى فتح القدير من ان الارسال فى القومة بناء على الضابط المذكور يقتضى ان ليس فيها ذكر مسنون وانما يتم اذا قيل بان التحميد والتسميع ليس سنة فيها بل فى نفس الانتقال اليها لكنه خلاف ظاهر النصوص والواقع انه قل ما يقع التسميع الا فى القيام حالة الجمع بينهما اه لما علمت ان كلامهم انما هو فى قيام له قرار وفى القنية ولو ترك التسميع حتى استوى قائما لا يأتى به كما لو لم يكبر حالة الانحطاط حتى ركع أو سجد تركه ويجب أن يحفظ هذا ويراعى كل شئ فى محله اه وهو صريح

(قوله وعلى هذا فالمراد من الاجماع المتقدم الخ) أى قوله وأجمعوا انه لا يسن الوضع فى القيام الخ وبهذا سقط اعتراض النهر السابق كما لا يخفى والحاصل ان الاجماع بين أئمة المذهب والاختلاف المذكور انما هو بين مشايخ المذهب ولكن قد يقال لو صح الاجماع كيف يسوغ للمشايخ النزاع تأمل (قوله لكن قالوا المسبوق لا يأتى به الخ) قال فى النهر الاولى أن يقال الا اذا شرع الامام فى القراءة مسبوقا كان أو مدركا جهرا أولا لما فى الصغرى أدرك الامام فى القيام والركوع يثنى مالم يبدأ الامام بالقراءة وقيل فى المخافتة يثنى وان كان الامام فى القراءة بخلاف الجهرية اه فقوله وقيل الخ أفادان ماقاله المؤلف

فى أن القومة ليس فيها ذكر مسنون وذكر فى شرح منية المصلى ان شيخ الاسلام ذكر فى شرح كتاب الصلاة انه يرسل فى القومة التى تكون بين الركوع والسجود على قولهما كما هو قول محمد وذكر فى موضع آخر ان على قولهما يعتمد فان فى هذا القيام ذكرا مسنونا وهو التسميع أو التحميد وعلى هذا مشى صاحب الملتقط اه وهو مساعد لما بحثه المحقق آنفا وعلى هذا فالمراد من الاجماع المتقدم اتفاق أبى حنيفة وصاحبيه على الصحيح وصحح فى البدائع جواب ظاهر الرواية مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم انا معاشر الانبياء أمرنا ان نضع ايماننا على شمائلنا فى الصلاة من غير فصل بين حال وحال فهو على العموم الا ما خص بدليل وذكر الشارح انه لا يضع فى تكبيرات العيد وعند بعضهم انه سنة القيام مطلقا حتى يضع فى الكل وحكى فى البدائع اختلاف المشايخ فى الوضع فيما بين التكبيرات (قوله مستفتحا) هو حال من الوضع اى يضع قائلا سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وقد تقدم انه سنة لرواية الجماعة انه كان صلى الله عليه وسلم يقوله اذا افتتح الصلاة أطلقه فأفاد انه يأتى به كل مصل اماما كان أو مأموما أو منفردا لكن قالوا المسبوق لا يأتى به اذا كان الامام يجهر بالقراءة للاستماع وصححه فى الذخيرة ثم سبحان فى الاصل مصدر كغفران وهو لا يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله وجوبا فمعنى سبحانك اسبحك تسبيحا أى أنزهك تنزيها وقيل اعتقد نزاهتك عن كل صفة لا تليق بك وبحمدك أى نحمدك بحمدك فهو فى المعنى عطف الجملة على الجملة فحذفت الثانية كالاولى وأبقى حرف العطف داخلا على متعلقها مرادا به الدلالة على الحالية من الفاعل فهو فى موضع نصب على الحال منه فكأنه انما أبقى ليشعر بانه قد كان هنا جملة طوى ذكرها ايجازا على انه لو قيل بحمدك بلا حرف العطف كان جائزا صوابا كما روى عن أبى حنيفة لانه لا يخل بالمعنى المقصود والحاصل انه نفى بقوله سبحانك صفات النقص وأثبت بقوله بحمدك صفات الكمال لان الحمد اظهار الصفات الكمالية ومن هنا ظهر وجه تقديم التسبيح على التحميد وتبارك لا يتصرف فيه ولا يستعمل الا لله تعالى ذكره القاضى البيضاوى ولعل المعنى والله أعلم تكاثر خير أسمائك الحسنى وزادت على خير سائر الاسماء لدلالتها على الذات السبوحية القدوسية العظمى والافعال الجامعة لكل معنى أسنى وتعالى جدك أى ارتفع عظمتك أو سلطانك أو غناك عما سواك ولا اله غيرك فى الوجود فأنت المعبود بحق فبدأ بالتنزيه الذى يرجع الى التوحيد ثم ختم بالتوحيد ترقيا فى الثناء على الله عز وجل من ذكر النعوت السلبية والصفات الثبوتية الى غاية الكمال فى الجلال والجمال وسائر الافعال وهو الانفراد بالالوهية وما يختص به من الاحدية والصمدية فهو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم وأشار

انه يمنع عن الثناء فى صورة الجهر فقط ضعيف وان المعتمد انه يمنع عن الثناء متى شرع الامام فى القراءة سرا أو جهرا وحاصله ان الخلاف فيما اذا شرع الامام فى القراءة سرا فالمفهوم من البحر انه يثنى وعبر عنه فى الصغرى بقيل فأفاد ضعفه وأما فى قراءة الجهر فانه يمنع من الثناء بلا خلاف لكن مقتضى قوله وصححه فى الذخيرة ان فيه خلافا أيضا وكذا قال فى التتارخانية عن الخلاصة ويسكت المؤتم عن الثناء اذا جهر الامام هو الصحيح اه وهو باطلاقه يشمل المدرك والمسبوق وقد رأيت فى الذخيرة التصريح بالخلاف فى الجهرية وصحح انه لا يثنى بعد ما نقل عن شيخ الاسلام انه فى المخافتة يثنى لان الثناء سنة مقصودة والانصات انما يجب حالة الاستماع أما فى غير حالة الاستماع فيسن تعظيما للقرآن فكان سنة تبعا لا مقصودا بنفسه بخلاف الثناء فمراعاة السنة المقصودة أهم فان قيل الانصات فرض وان كان لا يستمع حتى سقطت التلاوة عن المقتدى قلنا انما سقطت لان قراءة الامام له قراءة لا للانصات وليس ثناء الامام ثناء للمقتدى فاذا لم يأت به يفوته اه ملخصا وظاهره اعتماد انه يأتى به فى المخافتة وعليه مشى فى الدر رأيضا وكذا فى متن التنوير وكذا فى الخانية حيث قال وينبغى التفصيل ان كان الامام يجهر لا يأتى به وان كان يسر ايأتى به اه ومشى عليه فى المنية أيضا

المصنف الى انه لا يزيد على الاستفتاح فلا يأتي بدعاء التوجه وهو وجهت وجهي لا قبل الشروع ولا بعده هو الصحيح المعتمد ونص في البدائع على ان عن أبي يوسف روايتين في رواية يقدم التسبيح على التوجه وصححه الزاهدي وفي رواية ان شاء قدمه وان شاء أخره وقد روى البيهقي عن جابر مرفوعا انه صلى الله عليه وسلم كان يجمع بينهما وهو محمول على النافلة لان مبناها على التوسع ويدفعه ما رواه ابن حبان في صحيحه كان اذا قام للصلاة المكتوبة يجمع بينهما ومنهم من أجاب بان ذلك كان في أول الامر ويدل عليه ان عمر رضي الله عنه جهر بالتسبيح فقط ليقتدي الناس به ويتعلموه فهو ظاهر في انه وحده هو الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم آخر الامر في الفرائض وفي منية المصلي واذا زاد وجل ثناؤك لا يمنع وان سكت لا يؤمر به وفي الكافي انه لم ينقل في المشاهير وفي البدائع ان ظاهر الرواية الاقتصار على المشهور فالحاصل ان الاولى تركه في كل صلاة نظرا الى المحافظة على المروي من غير زيادة عليه في خصوص هذا المحل وان كان ثناء على الله تعالى ثم اعلم انه يقول في دعاء التوجه وأنا من المسلمين ولو قال وأنا أول المسلمين اختلف المشايخ في فساد صلاته والاصح عدم الفساد وينبغي أن لا يكون فيه خلاف لما ثبت في صحيح مسلم من الروايتين بكل منهما وتعليل الفساد بانه كذب مردود بانه انما يكون كذبا اذا كان مخبرا عن نفسه لا تاليا واذا كان مخبرا فالفساد عند الكل (قوله وتعوذ سرا) أي قال المصلي أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو اختيار أبي عمرو وعاصم وابن كثير وهو المختار عندنا وهو قول الاكثر من أصحابنا لانه المنقول من استعاذته صلى الله عليه وسلم وبهذا يضعف ما اختاره في الهداية من ان الاولى أن يقول أستعيذ بالله ليوافق القرآن يعني لان المذكور فيه فاستعذ بصيغة الامر من الاستعاذة وأستعيذ مضارعها فيتوافقان بخلاف أعوذ فانه من العوذ لا من الاستعاذة وجوابه كما في فتح القدير ان لفظ استعذ طلب العوذ وقوله أعوذ ممتثل مطابق لمقتضاه أما قرب من لفظه فمهدر وفي البدائع ولا ينبغي أن يزيد عليه ان الله هو السميع العليم يعني كما هو اختيار نافع وابن عامر والكسائي لان هذه الزيادة من باب الثناء وما بعد التعوذ محل القراءة لا محل الثناء وقد قدم المصنف انه سنة لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم أي اذا أردت قراءة القرآن فاطلق المسبب على السبب وانما لم يكن واجبا الظاهر الامر لان السلف أجمعوا على سنيته كما نقله المصنف في الكافي ولم يعين سند الاجماع الذي هو الصارف للامر عن ظاهره وعلى القول بانه لا يحتاج الى سند بل يجوز أن يخلق الله لهم علما ضروريا يستفيدون به الحكم فلا اشكال وروى ابن أبي شيبة عن ابراهيم النخعي عن ابن مسعود أربع يخفيهن الامام التعوذ والتسمية وآمين وربنا لك الحمد فقوله سرا عائد الى الاستفتاح والتعوذ (قوله للقراءة فيأتي به المسبوق لا المقتدي ويؤخر عن تكبيرات العيدين) يعني ان التعوذ سنة القراءة فيأتي به كل قارئ للقرآن لانه شرع لها صيانة عن وساوس الشيطان فكان تبعا لها وهو قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف هو تبع للثناء وفائدة الخلاف في ثلاث مسائل احداها انه لا يأتي به المقتدي عندهما لانه لا قراءة عليه ويأتي به عنده لانه يأتي بالثناء ثانيها ان الامام يأتي بالتعوذ بعد تكبيرات الزوائد في الركعة الاولى عندهما ويأتي به الامام والمقتدي بعد الثناء قبل التكبيرات عنده ثالثها ان المسبوق لا يأتي به للحال ويأتي به اذا قام الى

(قوله وهو قول الاكثر من أصحابنا) قال في النهر وجعله الشارح ظاهر المذهب وادعى بعضهم اجماع القراء عليه من حيث ٧ الرواية وهذا لان السين انما دخلت في الامر دلالة على طلب الاستعاذة فالقائل أعوذ ممتثل لا استعيذ لانه طلب للاستعاذة لا متعوذ ولذا كان أعوذ هو المنقول من استعاذته عليه الصلاة والسلام وقول الجوهري عذت بفلان واستعذت به التجأت اليه مردود عليه عند أهل اللسان كذا في النشر لابن الجزري (قوله لان السلف أجمعوا على سنيته) قال في النهر في دعوى الاجماع نزاع فقد روى الوجوب عن عطاء والثوري وان كان جمهور السلف على خلافه كما في الفتح (قوله فقوله سرا عائد الخ) قال في النهر كونه قيدا في الاستفتاح أيضا بعيد وعليه فهو من التنازع بل هو حال من فاعل تعوذ ويجوز أن يكون صفة لمصدر محذوف بل هو أولى لان مجيء المصدر المنكر حالا وان كثر الا انه سماعي اه وفي قوله فهو من التنازع نظر لما قاله بعض الفضلاء عن همع الهوامع ان التنازع يقع في كل معمول الا المفعول له والتمييز وكذا الحال خلافا لابن معطي ولذا قال الشيخ علاء الدين الحصكفي فهو كالتنازع أي شبيه بالتنازع الذي هو تعلق عاملين فاكثر من الفعل أو شبهه باسم فاكثر القضاء

وتعوذ سرا للقراءة فيأتي به المسبوق لا المقتدي ويؤخر عن تكبيرات العيدين

(٧ قوله الرواية) لعله الدراية تامل اه منه

وسمى سرا في كل ركعة

القضاء عندهما وعنده يأتي به مرتين عند الدخول بعد الثناء وعند القراءة وقد ذكر صاحب الهداية وجماعة الخلاف بين الصاحبين وأبي يوسف وفي عامة النسخ كالمبسوط والمنظومة وشروحها بين أبي يوسف ومحمد ولم يذكر قول أبي حنيفة بل وذكر أبو اليسر رواية عن محمد كما عن أبي يوسف فلذا والله أعلم صحح صاحب الخلاصة قول أبي يوسف انه تبع للثناء وأشار المصنف الى ان محل التعوذ بعد الثناء ومقتضاه انه لو تعوذ قبل الثناء أعاده بعده لعدم وقوعه في محله والى انه لو نسي التعوذ فقرأ الفاتحة لا يتعوذ لفوات المحل وقيدنا بقراءة القرآن للاشارة الى ان التلميذ لا يتعوذ اذا قرأ على استاذه كما نقله في الذخيرة وظاهره ان الاستعاذة لم تشرع الا عند قراءة القرآن أو في الصلاة وفيه نظر ظاهر وقد قدمنا ان المسبوق يأتي بالثناء الا اذا كان امامه يجهر بالقراءة ويأتي به أيضا اذا قام الى قضاء ما سبق به واذا أدرك الامام في الركوع يتحرى ان كان أكبر رأيه انه لو أتى به أدرك الامام في شيء من الركوع يأتي به قائما والا يتابع الامام ولا يأتي بالثناء في الركوع لفوات محله فانه محل التسبيحات وانما يأتي بتكبيرات العيد فيه دون تسبيحاته لانها واجبة دونها وكذا لو أدرك المسبوق الامام في السجدة فهو كالركوع واذا لم يدرك الامام في الركوع والسجود لا يأتي بهما لانه انفرد عن الامام بعد الاقتداء بزيادة لم يعتد بها وان كانت غير مفسدة لانها زيادة ما دون الركعة غير مفسد وان أدرك امامه في القعدة فانه لا يأتي بالثناء بل يكبر للافتتاح ثم للانحطاط ثم يقعد وقيل يأتي بالثناء وينبغي أن يفصل كما في الركوع والسجود وان لا فرق بين القعدة الاولى والثانية (قوله وسمى سرا في كل ركعة) أي ثم سمى المصلي بان يقول بسم الله الرحمن الرحيم هذا هو المراد بالتسمية هنا وأما في الوضوء والذبيحة فالمراد منها ذكر الله تعالى والمراد بالمصلي هنا الامام أو المنفرد أما المقتدي فلا دخل له فيها فانه لا يقرأ بدليل أنه قدم انه لا يتعوذ وقد عدها المصنف فيما سبق من السنن وهو المشهور عن أهل المذهب وقد صحح الزاهدي في شرحه وفي القنية وجوبها في كل ركعة وصرح في باب سجود السهو بانه يلزمه السهو بتركها وتبعه على ذلك ابن وهبان في منظومته قال * وان الوجوب قول الاكثر * والشارح الزيلعي في باب سجود السهو وعلل في البدائع بما يفيده فانه قال وروى المعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه يأتي بها في كل ركعة هو قول أبي يوسف ومحمد لان التسمية ان لم تجعل من الفاتحة قطعا فالخبر الواحد لكن خبر الواحد يوجب العمل فصارت من الفاتحة عملا فمتى لزمه قراءة الفاتحة يلزمه قراءة التسمية احتياطا اهـ وهذا كله ضعيف والمواظبة لم تثبت لما في صحيح مسلم عن أنس صليت خلف النبي

(قوله وأشار المصنف الى ان محل التعوذ بعد الثناء) قال في النهر لا يخفى بعد هذه الاشارة اذ الواو لا تفيد ترتيبا اهـ قال الرملي أقول الترتيب مستفاد من صنيعه لا من الواو فانظر الى قوله وسمى وقرأ الخ تأمل (قوله وفيه نظر ظاهر) وجهه كما قال بعض الفضلاء ان الامر بالاستعاذة معلول بدفع الوسوسة فيجوز الاتيان به في جميع ما يخشى فيه الوسوسة اهـ وقد أجاب عنه في النهر بان ما في الذخيرة ليس في المشروعية وعدمها بل في الاستنان وعدمه اهـ أي فتسن للقراءة ولا تسن لغيرها ونفي السنية لا ينافي المشروعية ونص عبارة الذخيرة هكذا اذا قال الرجل بسم الله الرحمن الرحيم فان أراد به قراءة القرآن يتعوذ قبله لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وان أراد افتتاح الكلام كما يقرأ التلميذ على الاستاذ لا يتعوذ قبله لانه لا يريد به قراءة القرآن ألا ترى ان رجلا لو أراد أن يشكر فيقول الحمد لله رب العالمين لا يحتاج الى التعوذ قبله فعلى هذا الجنب اذا قال بسم الله الرحمن الرحيم فان أراد قراءة القرآن لم يجز وان أراد افتتاح الكلام أو التسمية لا بأس به اهـ وحاصله انه اذا أراد أن يقول بسم الله الرحمن الرحيم لا يأتي بالتعوذ قبلها الا اذا أراد بها القراءة أما اذا أراد بها افتتاح الكلام كما يأتي بها التلميذ في أول درسه للعلم لا يتعوذ لان البسملة تخرج عن القرآنية بقصد الذكر حتى يجوز للجنب الاتيان بها اذا لم يقصد بها القرآنية ومخلصه انه اذا أتى بشيء من القرآن لا يسن التعوذ قبله الا اذا قصد به التلاوة أما لو أتى بالبسملة لافتتاح الكلام أو بالحمدلة لقصد الشكر لا على قصد القرآنية فلا يسن التعوذ وكذا اذا تكلم بغيرهما هو من القرآن بالاولى نعم تطلب الاستعاذة عند دخول الخلاء ونحو ذلك مما ليس بكلام وأما الكلام فغير القرآن لا تسن له تأمل (قوله وهذا كله ضعيف) قال في النهر والحق انهما قولان مرجحان الا ان المتون على الاول ووجه الثاني بما مر عن البدائع ثم قال أقول في ايجاب السهو بتركها منافاة لما مر من انه لا يجب بترك أقل الفاتحة فتدبر اهـ أقول تندفع المنافاة بما مر لنا في الواجبات عن الحصكفي عن المجتبى من وجوب السجود بترك آية منها

(قوله وان كان قد اجاب عنه الخ) استدراك جواب عما يرد ان ما استدللتم به هو حجة عليكم ايضا فانه يدل على عدم السنية أيضا وأنتم لا تقولون بذلك (قوله فما في منية المصلي الخ) قال الرملي أولها شارحها الحلبي بقوله أي لا ياتي بها جهرا بل ياتي بها سرا اهـ ولا يخفى بعده (قوله وقال محمد تسن ان خافت) أي تسن في السرية قال في النهر وجعله في الخلاصة رواية الثاني عن الامام وفي المستصفى وعليه الفتوى وفي البدائع الصحيح قولهما وفي العتابية والمحيط قول محمد هو المختار ونقل ابن الضياء في شرح الغزنوية عن شرح عمدة المصلي انه انما اختير قول أبي يوسف هذا لان لفظة الفتوى آكد وأبلغ من لفظة المختار (قوله لا يسمي لاجل فوات محلها) عبارة شرح المنية لابن أمير حاج لا يسمي لاجلها لفوات محلها (قوله وانما لم يحكم الخ) عبارته في شرحه على المنار أوضح مما هنا ونصها وقد اختلف في البسملة والحق انها من القرآن لكن لم يكفر جاحدها مع انكاره القطعي للشبهة القوية بحيث يخرج بها كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال فهي قرآن لتواترها في محلها ولا كفر لعدم تواتر كونها في الاوائل قرآنا والحاصل ان الموجب لتكفير جاحده انكار ما تواتر في محله وما تواتر كونه قرآنا والمعتبر في اثبات القرآنية الاول فقط انتهت وقد ظهر ان

وهي آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور ليست من الفاتحة ولا من كل سورة

صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وان كان قد أجاب عنه أئمتنا بانه لم يرد نفي القراءة بل السماع للاخفاء بدليل ما رواه أحمد عنه فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وهو دليل لنا على الاخفاء بها ولولا التصريح بلزوم السهو بتركها لقلت ان الوجوب في كلامهم بمعنى الثبوت أطلق فشمل الصلاة الجهرية والسرية فما في منية المصلي من ان الامام اذا جهر لا ياتي بها واذا خافت ياتي بها غلط فاحش مخالف لكل الروايات وقوله في كل ركعة أي في ابتداء كل ركعة فلا تسن التسمية بين الفاتحة والسورة مطلقا عندهما وقال محمد تسن اذا خافت لا ان جهر وصحح في البدائع قولهما والخلاف في الاستنان اما عدم الكراهة فمتفق عليه ولهذا صرح في الذخيرة والمجتبى بانه ان سمى بين الفاتحة والسورة كان حسنا عند أبي حنيفة سواء كانت تلك السورة مقروأة سرا أو جهرا ورجحه المحقق ابن الهمام وتلميذه الحلبي لشبهة الاختلاف في كونها آية من كل سورة وان كانت الشبهة في ذلك دون الشبهة الناشئة من الاختلاف في كونها آية من الفاتحة وما في القنية من انه يلزمه سجود السهو بتركها بين الفاتحة والسورة فبعيد جدا كما ان قول من قال لا يسمي الا في الركعة الاولى قول غير صحيح بل قال الزاهدي انه غلط على أصحابنا غلطا فاحشا وفي ذكر التسمية بعد التعوذ اشارة الى محلها فلو سمى قبل التعوذ اعادها بعده لعدم وقوعها في محلها ولو نسيها حتى فرغ من الفاتحة لا يسمي لاجل فوات محلها (قوله وهي آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور ليست من الفاتحة ولا من كل سورة) بيان للاصح من الاقوال كما في المحيط وغيره ورد للقولين الآخرين أحدهما أنها ليست قرآنا وهو قول بعض مشايخنا لاختلاف العلماء والاخبار فيها فاورث شبهة ثانيهما انها من الفاتحة ومن كل سورة ونسب الى الشافعي ووجه الاصح اجماعهم على كتابتها مع الامر بتجريد المصحف وقد تواترت فيه وهو دليل تواتر كونها قرآنا وبه اندفعت الشبهة للاختلاف وانما لم يحكم بكفر منكرها لان انكار القطعي

قوله هنا وبتواتر كونها قرآنا صوابه وبعدم تواتر الخ كما لا يخفى وقد رأيته ملحقا في بعض النسخ هذا واعلم ان في كلامه في البحر اضطرابا وذلك انه ذكر أولا في وجه الاصح ان تواترها في المصحف دليل تواتر قرآنيتها وان بذلك اندفعت الشبهة في قرآنيتها ومعلوم ان تواترها في أوائل السور وقد حكم بان ذلك دليل تواتر قرآنيتها لا اللازم من ذلك تواتر كونها قرآنا في الاوائل ثم حكم بان فيها شبهة فناقض صدر كلامه وكذلك قوله فالموجب لتكفير من أنكر القرآن انكار ما تواتر كونه قرآنا مناقض لما قبله من اثبات تواتر كونها قرآنا وكذا قوله وبتواتر كونها قرآنا الخ مناقض لقوله فالموجب الخ وعلى نسخة وبعدم تواتر مناقض لقوله وهو دليل تواتر كونها قرآنا كما لا يخفى والصواب في تقرير هذا المحل ما ذكره المحقق ابن الهمام في كتابه التحرير وهو ان القطعي انما يكفر منكره اذا لم تثبت فيه شبهة قوية كانكار ركن وهنا قد وجدت وذلك لان من أنكرها كمالك ادعى عدم تواتر كونها قرآنا في الاوائل وان كتابتها فيها لشهرة استنان الافتتاح بها في الشرع والآخر يقول اجماعهم على كتابتها مع أمرهم بتجريد المصاحف يوجب كونها قرآنا والاستنان لا يسوغ الاجماع لتحققه في الاستعاذة والاحق انها من القرآن لتواترها في المصحف وهو دليل كونها قرآنا ولا نسلم توقف ثبوت القرآنية على تواتر الاخبار بكونها قرآنا بل الشرط فيما هو قرآن تواتره في محله فقط وان لم يتواتر كونه في محله من القرآن اهـ وقوله ولا نسلم رد لما

﴿ترجمة صاحب حاشية البحر السيد محمد أمين الشهير بابن عابدين رحمه الله﴾

هو وإن كان كبير القدر شهير الذكر لا تستقصى مناقبه في مجلدات غير أننا أحببنا أن لا يفوتنا التبرك بذكر شيء من سيرته لأنه عند ذكر الصالحين تنزل الرحمات فنقول هو العلامة المتقن والامام المتفنن السيد محمد أمين عابدين ابن السيد الشريف عمر عابدين ينتهي نسبه الشريف الى الامام جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وقد استوفى ذكر اجداده الكرام مع طرف صالح من مرضي سيرته وكريم خليقته وذكر مؤلفاته وسني حالاته ولده المرحوم العلامة السيد محمد علاء الدين في أول كتابه قرة عيون الاخيار لتكملة رد المحتار على الدر المختار ومجمل القول في المترجم المذكور أنه رحمه الله كان ممن يتذكر به سيرة السلف الصالحين من وفور العلم وكثرة التفنن ومتانة الدين فبعد غوره في العلوم تشهد به مؤلفاته الشهيرة وما تحويه من ثاقب افهامه واقتداره على حل العويصات وكشف المداهمات الكثيرة فله رحمه الله من التآليف رد المحتار على الدر المختار والعقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية وحاشية على البيضاوي وحاشية على المطول وحاشية على شرح الملتقى وحاشية على النهر الا أنهما لم يتجردا وهذه الحاشية التي على البحر وله مجموعة في الادب ونحو الثلاثين رسالة وغير ذلك وكان حسن الاخلاق والسمات متمما زمنه الشريف على أنواع الطاعات وربما استغرق ليله أجمع بقراءة القرآن والبكاء ولا يدع وقتا من أوقاته من غير طهارة وكان كثير التصدق بعيدا عن الشبهات لا يأكل الا من مال تجارته وكان مهابا مطاع الكلمة وبالجملة فأخلاقه الشريفة لا تنحصر ولد رحمه الله سنة ١١٩٨ ومات رحمه الله ضحوة يوم الاربعاء الحادي والعشرين من ربيع الثاني سنة ١٢٥٢ عن أربع وخمسين سنة تقريبا بدمشق الشام ودفن بمقبرتها بباب الصغير لا زالت عليه سحائب الرحمات تترى ولا برحت دار الخلد له نعم المقام الاشهر ثم ان هذه الحاشية قد ازدادت حلية بتنميق العلامة الامام والفهامة الهمام فريد عصره ووحيد دهره المرحوم السيد أحمد عابدين ابن عم المؤلف لها بخطه الكريم وتحريره لها بالقراءة وامعان الفكر وادمان النظر المستقيم وعند الشروع في الطبع سمح خاطر ورثته متع الله الوجود بدوامهم وأدام على المسلمين بركة انعامهم ومنافع علومهم باعطاء تلك الحاشية مع شرح البحر الذي تحلت غرره بخط المؤلف بهذه الحاشية ليكون الطبع والتصحيح على تلك الخطوط الزاهية فجزى الله ذلك الصنيع خيرا ومنحهم رضا ووقاهم ضيرا آمين

﴿فهرست الجزء الاول من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة ابن نجيم رحمه الله﴾

﴿تمت﴾

تضمنه كلام المنكر من أن تواترها في محلها لا يستلزم قرآنيتها بل لا بد من تواتر الاخبار بكونها قرآنا والحاصل ان تواترها

لا يوجب الكفر الا اذا لم يثبت فيه شبهة قوية فان ثبتت فلا كما في البسملة فالموجب لتكفير من أنكر القرآن انكار ما تواتر كونه قرآنا وأما البسملة فلما تواترت في المصحف ثبتت قرآنيتها وبتواتر كونها قرآنا في الاوائل لم يكفر جاحدها فالتواتر المعتبر في القرآن تواتره في محله والمعتبر في التكفير تواتر كونه قرآنا وبهذا اندفع ما قيل من الاشكال في التسمية وهو انها ان كانت متواترة لزم تكفير منكرها ولم يتكافروا فيها وان لم تكن متواترة فليست قرآنا وأشار بقوله آية الى انها في القرآن آية واحدة يفتتح بها كل سورة وعند الشافعي آيات في السور والخلاف في غير البسملة التي في سورة النمل اما هي فبعض آية اتفاقا ومما استدل به لمذهبنا حديث قسمت الصلاة بيني وبين عبدي فاذا قال الحمد لله الى آخره فانه لم يذكر البسملة فدل انها ليست من الفاتحة وحديث عد سورة الملك ثلاثين آية وهي ثلاثون دونها والكلام في البسملة طويل بين الائمة واستفيد من كلام المصنف انه يحرم قراءتها على الجنب والحائض وقيده في المحيط وغيره بان يقرأ على قصد القرآن ومقتضى كونها قرآنا ان تحرم على الجنب الا اذا قصد الذكر أو التيمن وفي المجتبى الاصح انها آية في حق حرمتها على الجنب لا في حق جواز الصلاة بها فان فرض القراءة ثابت بيقين فلا يسقط بما فيه شبهة وكذا في المحيط (قوله وقرأ الفاتحة وسورة أو ثلاث آيات) أي وقرأ المصلي اذا كان اماما أو منفردا على وجه الوجوب ما ذكره وهما واجبتان للمواظبة لكن الفاتحة أوجب حتى يؤمر بالاعادة بتركها دون السورة كذا ذكره الشارح وقد تبع فيه الفقيه وفيه نظر ظاهر لان كلا منهما واجب اتفاقا وبترك الواجب تثبت كراهة التحريم وقد قالوا كل صلاة أديت مع كراهة التحريم يجب اعادتها فتعين القول بوجوب الاعادة عند ترك السورة وما يقوم مقامها كترك الفاتحة نعم الفاتحة آكد في الوجوب من السورة للاختلاف في ركنيتها دون السورة والآكدية لا تظهر فيما ذكره لان وجوب الاعادة حكم ترك الواجب مطلقا لا الواجب المتأكد وانما يظهر في الاثم لانه مقول بالتشكيك كما قدمناه والثلاث آيات القصار تقوم مقام السورة في الاعجاز فكذا هنا وكذا الآية الطويلة تقوم مقامها فاذا نقص عن ثلاث قصار أو آية طويلة فقد ارتكب كراهة التحريم لتركه الواجب واذا أتى بها خرج عن كراهة التحريم فان قرأ القدر المسنون كما سيأتي فقد خرج عن كراهة التنزيه أيضا والا فقد ارتكبها كما صرح به في شرح منية المصلي فمن قال يخرج عن الكراهة اذا قرأ الواجب أراد التحريمية ومن قال لا يخرج عنها أراد التنزيهية (قوله وأمن الامام والمأموم سرا) للحديث اذا أمن الامام فأمنوا فانه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه رواه الشيخان وهو يفيد تأمينهما لكن في حق الامام بالاشارة لانه لم يسق النص له وفي حق المأموم بالعبارة لانه سيق لاجله وبهذا يضعف رواية الحسن عن أبي حنيفة ان الامام لا يؤمن وروى أبو داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم قال آمين وخفض بها صوته ولو قال المصنف وأمن المصلي أو الجميع كما في الحاوي القدسي لكان أولى ليشمل المنفرد فانه يؤمن أيضا ورواية مسلم اذا قال أحدكم في الصلاة آمين الحديث قال عبد الحق في هذه الرواية اندرج المنفرد وأطلق في اخفائها فشمل الصلاة الجهرية والسرية وكل مصل لكن اختلفوا في تأمين المأموم اذا كان الامام في السرية وسمع المأموم تأمينه منهم من قال يقوله هو كما هو ظاهر الكتاب ومنهم من قال لا لان ذلك الجهر لا عبرة به بعد الاتفاق على انها ليست من القرآن وقد علم مما ذكرنا ان المأموم لا يقولها الا اذا

في محلها أثبتت أصل قرآنيتها وأما كونها قرآنا متواترا فهو متوقف على تواتر الاخبار به ولذلك لم يكفر منكرها بخلاف غيرها لتواتر الاخبار بقرآنيته وقد ظهر لك من هذا التقرير الشافي ان ما ذكره في شرح المنار صحيح موافق لما قلنا وأما ما ذكره هنا فلا لما علمت وتصحيحه باسقاط قوله تواتر من قوله وهو دليل تواتر كونها قرآنا وباسقاط

وقرأ الفاتحة وسورة أو ثلاث آيات وأمن الامام والمأموم سرا

قوله وبه اندفعت الشبهة وبزيادة لفظة عدم في قوله وبتواتر كونها قرآنا كما مر والله سبحانه ولي التوفيق (قوله وقد علم مما ذكرنا الخ) أي لانه اذا لم يسمع القراءة من الامام في الجهرية لا يعلم وقت تأمينه لما قرره صاحب المجمع في شرحه عليه حيث قال بعد ذكر حديث الشيخين المار والعلم بقول الامام آمين يحصل بالفراغ عن الفاتحة فصح التعليق بالقول المعلوم وجوده

وان لم يكن مسموعا اهـ لكن في الجوهرة اذا سمع المقتدي من المقتدي التأمين في الجمعة والعيدين قال الامام ظهير الدين يؤمن كذا في الفتاوى اهـ قال في الشرنبلالية قلت وعلى هذا ينبغي ان لا يختص بهما بل الحكم في الجماعة الكثيرة كذلك اهـ أي لان

المقصود انه اذا كان بعيدا عن الامام لا يسمع قراءة الامام ولكن سمع تامين المقتدى معه السامع لقراءة الامام فانه يؤمن أيضا لان المقصود العلم بوجود تامين الامام (قوله وفى المبسوط لو مد ألف الله الخ) اعلم ان المد لا يخلو اما ان يكون فى الله أو فى أكبر وان كان فى الله فلا يخلو من أن يكون فى أوله أو فى وسطه أو فى آخره فان كان فى أوله فهو مفسد للصلاة ولا يصير شارعا به وان كان لا يميز بينهما لا يكفر لان الاكفار بناء على انه شاك فى مضمون هذه الجملة فحيث كان جازما فلا اكفار وان كان فى وسطه فهو صواب الا انه لا يبالغ فيه فان بالغ حتى حدث من اشباعه ألف بين اللام والهاء فهو مكروه قيل والمختار انها لا تفسد وليس ببعيد وان كان فى آخره فهو خطأ ولا تفسد أيضا وعلى قياس عدم الفساد فيهما يصح الشروع بهما وان كان المد فى أكبر فان كان فى أوله فهو خطأ مفسد للصلاة وهل يكفر اذا تعمده قيل نعم للشك وقيل لا ولا ينبغي ان يختلف فى أنه لا يصح الشروع به وان كان فى وسطه حتى صار اكبار لا يصير شارعا وان قال فى خلال الصلاة تفسد وفى زلة القارئ للصدر الشهيد يصير شارعا لكن ينبغي ان يكون هذا مقيدا بما اذا لم يقصد به المخالفة كأنه عليه محمد بن مقاتل وان كان فى آخره فقد قيل تفسد صلاته وقياسه ان لا يصح الشروع به أيضا كذا فى شرح الاستاذ على الهداية عن شرح

وكبر بلا مد وركع

المنية لابن أمير حاج (قوله وخيف عليه الكفران كان قاصدا) قال بعض الفضلاء الظاهر ان مجرد قصد مد الهمزة لا يوجب كفرا بل اذا قصد المعنى وهو الاستفهام المقتضى سبق الشك اه وتقدم نظيره عن شرح المنية وفى شرح المعراج بعدما نقل عن الخلاصة ولو مد ألف أكبر تكلموا فى كفره ولا تجوز صلاته مانصه لانه ان لزم الكفر فظاهر والا كان كلاما فيه احتمال الكفر فيخشى عليه الكفر وهو خطأ أيضا شرعا لان الهمزة اذا دخلت على كلام منفى كما فى قوله تعالى ألم نشرح تكون للتقرير لا فى كلام مثبت ظاهر كذا قيل وأيضا أفعل التفضيل لا يحتمل المد اه قال فى النهر ولا يخفى عليك ضعف هذا القيل اذ لا يشترط فى التقرير دخوله على منفى لما انه حمل المخاطب على الاقرار بامر قد استقر عنده ثبوته أو نفيه بل أغلب أحواله دخوله على المثبت ولذا أولوا التقرير فى ألم نشرح بما بعد النفى والهمزة فيها ليست فى التحقيق الا للانكار الابطالى وانكار النفى نفى له ونفى النفى اثبات ومثله قوله تعالى أليس الله بكاف عبده (قوله أو باءه) قال فى النهر وفى القنية لا تفسد لانه اشباع وهو لغة قوم واستبعده الشارح بانه لا يجوز الا فى الشعر وقيل هو جمع كبير وفى المبتغى لا تفسد وقيل تفسد قال الحلبي فظاهره ترجيح عدم الفساد وعليه يتخرج صحة الشروع به ويوافقه ما فى الخلاصة معزيا الى زلة القارئ للشهيد لو قال الله أكبار يصير شارعا قلت لكن ينبغي ان يقيد بما اذا لم يقصد المخالفة اه أقول اذا كان جمعا للكبير فلا أثر لارادته المخالفة فى اللفظ فقط

سمع قراءة الامام لا مطلقا فليس هو كالامام مطلقا كاهو ظاهر المختصر وفى آمين أربع لغات أفصحهن وأشهرهن آمين بالمد والتخفيف والثانية بالقصر والتخفيف ومعناه استجب والثالثة بالامالة والرابعة بالمد والتشديد فالاولتان مشهورتان والاخيرتان حكاهما الواحدى فى أول البسيط ولهذا كان المفتى به عندنا انه لو قال آمين بالتشديد لا تفسد لما علمت انها لغة ولانه موجود فى القرآن ولان له وجها كما قال الحلوانى ان معناه ندعوك قاصدين اجابتك لان معنى آمين قاصدين وأنكر جماعة من مشايخنا كونها لغة وحكم بفساد الصلاة ومن الخطا فى استعمالها آمن بالتشديد مع حذف الياء مقصورا وممدودا ولا يبعد فساد الصلاة فيهما (قوله وكبر بلا مد وركع) لما فى الصحيحين عن أبى هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام الى الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر حين يركع ثم يقول سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع ثم يقول وهو قائم ربنا ولك الحمد ثم يكبر حين يهوى ساجدا ثم يكبر حين يرفع رأسه ثم يفعل ذلك فى الصلاة كلها حتى يقضيها ويكبر حين يقوم من الثنتين بعد الجلوس ومعنى قوله بلا مد حذفه من غير تطويل وهو معنى ما ورد التكبير جزم وحاصله الامساك عن اشباع الحركة والتعمق فيها والاضراب عن الهمزة المفرطة والمد الفاحش وفى المبسوط لو مد ألف الله لا يصير شارعا وخيف عليه الكفران كان قاصدا وكذا لو مد ألف أكبر أو باءه لا يصير شارعا لان اكبار جمع كبر وهو الطبل وقيل اسم للشيطان ولو مد هاء الله فهو خطأ لغة وكذا لو مد راءه ومد لام الله صواب وجزم الهاء خطأ لانه لم يجئ الا فى ضرورة الشعر وقد بحث الاكمل فى العناية فى قولهم انه اذا مد الهمزة من الله تفسد ويكفر ان تعمده للشك بان الهمزة يجوز أن تكون للتقرير فلا يكون هناك لا كفر ولا فساد اه وفيه نظر لان ابن هشام فى المغنى قال والرابع التقرير ومعناه حملك المخاطب على الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته أو نفيه ويجب أن يليها الشئ الذى يقرر به تقول فى التقرير بالفعل أضربت زيدا وبالفاعل أأنت ضربت زيدا وبالمفعول أزيدا ضربت كما يجب ذلك فى المستفهم عنه اه وليس الله أكبر من هذا القبيل اذ ليس هنا مخاطب كما لا يخفى

لكن ذكر في المطول ان التقرير يقال على التحقق والثبوت ويقال على حمل المخاطب الى آخره ولعل الاكمل أراد المعنى الاول وقد تبع المصنف القدوري في التعبير بالواو في قوله وركع المحتمل للمقارنة وضدها وفي بعض الروايات يكبر ثم يهوي وعبارة الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط قالوا وهو الاصح لئلا تخلو حالة الانحناء عن الذكر ولما قدمناه من حديث الصحيحين وقال بعضهم يسن التكبير عند الخرور وابتداؤه عند أول الخرور وفراغه عند الاستواء كذا في الخلاصة وليس هو موافقا لما في الجامع لانه لا يلزم منه أن يكون فراغه عند الاستواء وفي الخلاصة ويركع حين يفرغ من القراءة وهو منتصب يصلي هذا هو المذهب الصحيح اه واحترز به عما حكاه في منية المصلي عن بعضهم انه اذا أتم القراءة حالة الخرور ولا بأس أن يكون ما بقي من القراءة حرفا أو كلمة لكن ذكر في المكروهات ان منها ان يتم القراءة في الركوع (قوله وركع ووضع يديه على ركبتيه وفرج أصابعه) لما رواه أنس من صفة صلاته عليه السلام وأشار الى أن التطبيق المروي عن ابن مسعود منسوخ وهو أن يضم احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذيه بما في الصحيحين وفي فتح القدير ويعتمد بيديه على ركبتيه ناصبا ساقيه واحناؤهما شبه القوس كما يفعل عامة الناس مكروه ذكره في روضة العلماء وانما يفرج بينهما لانه أمكن من الاخذ بالركب ولا يندب الى التفريج الا في هذه الحالة ولا الى الضم الا في حالة السجود وفيما عدا ذلك يترك على العادة (قوله وبسط ظهره وسوى رأسه بعجزه) فانه سنة كما صح عنه صلى الله عليه وسلم فلهذا لا يرفع رأسه ولا يخفضه وفي المجتبى والسنة في الركوع الصاق الكعبين واستقبال الاصابع للقبلة (قوله وسبح فيه ثلاثا) أي في ركوعه بأن يقول سبحان ربي العظيم ثلاثا لحديث ابن ماجه اذا ركع أحدكم فليقل سبحان ربي العظيم ثلاثا وذلك أدناه واذا سجد فليقل سبحان ربي الاعلى ثلاثا وذلك أدناه وفي صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى وفي سنن أبي داود لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وظاهر هذا الامر الوجوب وروي عن أبي مطيع البلخي ان التسبيحات ركن لو تركه لا تجوز صلاته كما في الذخيرة والذي في البدائع عنه ان من نقص من الثلاث في تسبيحات الركوع والسجود لا تجوز صلاته قال وهذا فاسد لان الامر تعلق بفعل الركوع والسجود مطلقا عن شرط التسبيح فلا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز مع كون التسبيح سنة عملا بالدليلين بقدر الامكان اه وقد بحث فيه العلامة ابن أمير حاج الحلبي بأنه لا يتعين العمل بالدليلين في جعل التسبيح سنة بل يكون ذلك أيضا في جعله واجبا والمواظبة الظاهرة من حاله صلى الله عليه وسلم والامر به متظافران على الوجوب فينبغي اذا تركه سهوا أن يجب السجود واذا تركه عمدا يؤمر بالاعادة ونقل ابن هبيرة وغيره انه مرة واحدة في كل منهما والتسميع والتحميد وسؤال المغفرة بين السجدتين والتكبيرات واجب في الرواية المشهورة عن أحمد الا انه ان ترك شيأ منها عمدا بطلت صلاته وسهوا لا ويسجد للسهو اه وقد يقال انما لم يكن واجبا عندنا لوجود الصارف وهو انه عليه الصلاة والسلام لم يذكره للاعرابي حين علمه ولو كان واجبا لذكره له والمواظبة لم تنقل صريحا وهذا الصارف منع من القول بهما ظاهرا فلهذا كان الامر للاستحباب كما صرح به غير واحد من المشايخ فعلى هذا فالمراد من الكراهة في قولهم لو ترك التسبيحات أصلا أو نقص عن الثلاث فهو مكروه كراهة التنزيه لانها في مقابلة المستحب واختلف في معنى قوله وذلك أدناه فقيل أدنى كمال السنة وقيل أدنى كمال

(قوله ولعل الاكمل اراد المعنى الاول) قال في النهر ولا يخفى انه يجوز ان يكون فرضا اه يعني يجوز ان يكون على تنزيل مخاطب يحمله على الاقرار ثم قال في النهر بعد ذكره حاصل ما مر وبهذا التقرير ظهر لك ان ما قاله ابن أمير حاج من انه لا ينبغي ان يختلف في عدم صحة الشروع به

وركع ووضع يديه على ركبتيه وفرج أصابعه وبسط ظهره وسوى رأسه بعجزه وسبح فيه ثلاثا

مبني على ان الاستفهام حقيقي ومقتضى كونه تقريرا ان يصح (قوله وليس هو موافقا لما في الجامع) أي ليس موافقا في اللفظ من حيث الاطلاق والتقييد وليس المراد المنافاة لاحتمال ان يكون ذلك مراد الجامع اذ ليس في كلامه ما يصرفه عن ذلك (قوله ابن هبيرة) أقول هو من علماء الحنابلة (قوله وهو انه عليه السلام لم يذكره للاعرابي الخ) هذا انما يتم على تقدير انه عليه السلام علمه الفرائض والواجبات كلها ولم يترك له شيأ منها وليس كذلك

التسبيح وقيل أدنى القول المسنون والاول أوجه وعلى كل فالزيادة على الثلاث أفضل ويستحب
أن يختم على وتر خمس أو سبع أو تسع لحديث الصحيحين ان الله وتر يحب الوتر ولا ينبغى للامام ان يطيل
على وجه يمل القوم لانه سبب للتنفير وانه مكروه ولهذا قال الاسبيجابى ولو كان اماما يقولها ثلاثا
على قول بعضهم وقال بعضهم يقولها أربعا حتى يتمكن المقتدى من الثلاث ولو أطال الركوع
لادراك الجائى لا تقربا بالله تعالى فهو مكروه وفى الذخيرة والبدائع وغيرهما قال أبو يوسف سألت
أبا حنيفة عن ذلك فقال أخشى عليه أمرا عظيما يعنى الشرك وقد وهم بعضهم فى فهم كلام الامام
فاعتقد منه أن يصير المنتظر مشركا يباح دمه وافتى باباحة دمه وهكذا ظن صاحب منية المصلى
فقال يخشى عليه الكفر ولا يكفر وكل منهما غلط ولم يرده الامام رحمه الله تعالى بل أراد انه يخاف
عليه الشرك فى عمله الذى هو الرياء وانما لم يقطع بالرياء فى عمله لما انه غير مقطوع به لوجود
الاختلاف فانه نقل عن الشعبى انه لا بأس به وهو قول الشافعى فى القديم وقد نهى الله عن الاشراك
فى العمل بقوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه الآية وأعجب منه ما نقله فى المجتبى عن البلخى انه تفسد
صلاته ويكفر ثم نقل بعده عن الجامع الاصغر انه مأجور على ذلك لقوله تعالى وتعاونوا على البر
والتقوى وعن أبى الليث انه حسن وعنه التفصيل بين أن يعرف الجائى فلا أولا فنعم وأشار المصنف
الى انه لا يأتى فى ركوعه وسجوده بغير التسبيحات وما ورد فى السنة من غيرها فمحمول على النوافل
تهجدا أو غيره ولو رفع الامام رأسه قبل أن يتم المأموم التسبيحات فيه روايتان أصحهما وجوب
المتابعة بخلاف ما لو سلم قبل أن يتم المقتدى التشهد فانه لا يتابعه لان قراءة التشهد واجبة كذا فى
فتاوى قاضيخان (قوله ثم رفع رأسه) أى من الركوع وقد تقدم حكم هذا الرفع فى عد الواجبات
(قوله واكتفى الامام بالتسميع والمؤتم والمنفرد بالتحميد) لحديث الصحيحين اذا قال الامام سمع الله لمن
حمده فقولوا ربنا لك الحمد فقسم بينهما والقسمة تنافى الشركة فكان حجة على أبى يوسف ومحمد القائلين
بان الامام يجمع بينهما استدلالا بانه عليه السلام كان يجمع بينهما لان القول مقدم على الفعل وحجة
على الشافعى فى قوله ان المقتدى يجمع بين الذكرين أيضا وحكاه الاقطع رواية عن أبى حنيفة وهو
غريب فان صاحب الذخيرة نقل انه لا يأتى بالتسميع بلا خلاف بين أصحابنا وأما المنفرد ففيه ثلاثة
أقوال الاول انه يأتى بالتسميع لا غير وهو رواية المعلى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة وينبغى أن لا يعول
عليها ولم أر من صححها الثانى انه يأتى بالتحميد لا غير وصححه المصنف فى الكافى وقال فى المبسوط وهو
الاصح وعليه أكثر المشايخ واختاره الحلوانى والطحاوى لان التسميع حث لمن خلفه على التحميد
وليس معه أحد ليحثه عليه فلا يأتى بالتسميع الثالث الجمع بينهما وصححه صاحب الهداية وقال
الصدر الشهيد وعليه الاعتماد واختاره صاحب المجمع لانه قد صح من فعله عليه الصلاة والسلام
انه كان يجمع بينهما ولا محمل له سوى حالة الانفراد توفيقا بينه وبين القول الثابت فى الصحيحين فى حق
الامام والمأموم وقيده فى غاية البيان بانفراده بصلاة النفل لانه كان مواظبا على الجماعة فى الفرض
وحيث اختلف التصحيح كما رأيت فلابد من الترجيح فالمرجح من جهة المذهب ما فى المتن لانه ظاهر
الرواية كما صرح به قاضيخان فى شرحه والمرجح من جهة الدليل ما صححه فى الهداية وفى القنية أما
المنفرد يقول سمع الله لمن حمده فاذا استوى قائما قال ربنا لك الحمد فى الجواب الظاهر وهو الصحيح اه
وفى جامع التمرتاشى فان لم يأت بالتسميع حالة الرفع لم يأت به حالة الاستواء وقد قيل يأتى بهما والمراد
بالتسميع سمع الله لمن حمده ومعناه قبل الله حمد من حمده وقيل أجاب وقيل غفر له والهاء فى حمده

للكناية

ثم رفع رأسه واكتفى الامام بالتسميع والمؤتم والمنفرد بالتحميد

(قوله ولم أر من صححها) قال فى النهر قد رأيت ذلك ولله المنة ففى السراج عن شيخ الاسلام انها الاصح وقال الرازى ينبغى على قول الامام ان يقتصر المنفرد عليه لانه امام فى حق نفسه (قوله وصححه فى الهداية) قال الرملى قال الحلبى وتصحيح الهداية أولى اه وسيأتى انه المرجح من جهة الدليل وان ما فى المتن هو ظاهر الرواية وقد قالوا ما عدا ظاهر الرواية ليس مذهبا لاصحابنا

ثم كبر ووضع ركبتيه ثم يديه ثم وجهه بين كفيه بعكس النهوض وسجد بانفه وجبهته

للسكاية كذافى المستصفى وذكرفى الفوائد الحميدية انها للسكتة والاستراحة والمراد بالتحميد واحد
من أربعة ألفاظ أفضلها اللهم ربنا ولك الحمد كما فى المجتبى ويليه اللهم ربنا لك الحمد ويليه ربنا ولك الحمد
ويليه المعروف ربنا لك الحمد فمافى المحيط من أفضلية الثانى فمحمول على أفضليته على ما بعده لا على
الكل كما لا يخفى لما صرحوا به من ان زيادة الواو توجب الافضلية واختلفوا فيها فقيل زائدة وقيل
عاطفة تقديره ربنا حمدناك ولك الحمد واعلم ان المفهوم من المتن انه لا يكبر حال الارتفاع وهو الموافق
لما ذكرفى خزانة الفقه ان تكبيرات فرائض اليوم والليلة أربع وتسعون وانما يستقيم هذا اذا لم يكن
عند الرفع تكبير لكن ذكرفى المحيط وروضة الناطفى انه يكبر حالة الارتفاع لما روى انه عليه الصلاة
والسلام وأبابكر وعمر وعليا كانوا يكبرون عند كل خفض ورفع كما رواه الطحاوى ويمكن ان يجاب
عن الحديث بان المراد بالتكبير الذكر الذى فيه تعظيم الله تعالى توفيقا كذافى المجتبى (قوله ثم كبر
ووضع ركبتيه ثم يديه ثم وجهه بين كفيه بعكس النهوض) كما كان يفعله عليه السلام كما رواه أبو
داود وحديث الترمذى كان عليه السلام اذا سجد وضع وجهه بين كفيه وأفاد انه اذا أراد السجود
يضع أولا ما كان أقرب الى الارض فيضع ركبتيه أولا ثم يديه ثم أنفه ثم جبهته واذا أراد الرفع يرفع
أولا جبهته ثم أنفه ثم يديه ثم ركبتيه وهذا كله عند الامكان اما اذا كان متخففا فانه يضع اليدين قبل
الركبتين ويقدم اليمنى على اليسرى (قوله وسجد بانفه وجبهته) أى سجد عليهما لتحصيل الاكمل
والانف اسم لما صلب واما مالان منه فلا يجوز الاقتصار عليه باجماعهم كما نقله غير واحد والجبهة
اسم لما يصيب الارض مما فوق الحاجبين الى قصاص الشعر حالة السجود وعرفها بعضهم بانها
ما اكتنفه الجبينان واعلم ان المامور به فى كتاب الله تعالى انما هو السجود وهو فى اللغة يطلق
لطاطاة الرأس والانحناء وللخضوع وللتواضع وللميل كسجدت النخلة مالت وللتحية كالسجود لآدم
تكرمة له كذافى ضياء الحلوم وفى الشريعة وضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه فخرج الخد والذقن
والصدغ ومقدم الرأس فلا يجوز السجود عليها وان كان من عذر بل معه يجب الايماء بالرأس
ولعله انما قال تعالى يخرون للاذقان سجدا مع أن الذقن ليس محل السجود لان الساجد أول ما يلقى
به الارض من وجهه الذقن وهو مجتمع اللحيين ووضع بعض الوجه يتحقق بالانف كما فى الجبهة فيجوز
بالجبهة وحدها اتفاقا على ما عليه الجم الغفير من أهل المذهب ومافى المفيد والمزيد من انه لا يتادى
الفرض عندهما الا بوضعهما فخلاف المشهور عنهما وانما محل الاختلاف فى الاقتصار على الانف
فعنده يجوز مطلقا وعندهما لا يجوز الا من عذر بالجبهة كما صرح به صاحب الهداية والوجه ظاهر
للامام رحمه الله لان المامور به السجود وهو ماقلنا وأما ما فى الصحيحين مرفوعا أمرت أن أسجد على
سبعة أعظم على الجبهة وأشار بيده الى أنفه واليدين والركبتين وأطراف القدمين ولا يكف الثياب
والشعر فلا يفيد الافتراض لانه ظنى الثبوت قطعا وظنى الدلالة على خلاف فيه بناء على ان لفظ أمرت
مستعمل فى الوجوب والندب الذى هو الاعم بمعنى طلب منى ذلك أو فى الندب أو فى الوجوب فقولهما
بالافتراض مشكل لانه يلزمهما الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهما يمنعانه فى الاصول كابى حنيفة
فلذا قال المحقق ابن الهمام فجعل بعض المتأخرين الفتوى على الرواية الاخرى الموافقة لقولهما لم
يوافقه دراية ولا القوى من الرواية هذا ولوحمل قولهما لا يجوز الاقتصار الا من عذر على وجوب

(قوله فخرج الخد والذقن الخ) تقدم مافيه عند ذكر الفرائض (قوله فعنده يجوز مطلقا الخ) قال فى الشرنبلالية هذا قول أبى حنيفة
أولا والاصح رجوعه الى قولهما بعدم جواز الاقتصار فى السجود على الانف بلاعذر فى الجبهة كما فى البرهان اه وفى
شرح الشيخ اسمعيل ثم فى الهداية ان قولهما رواية عن أبى حنيفة وفى المجمع وروى عنه قولهما وعليه الفتوى وفى الحقائق وروى عنه مثل قولهما قال فى العيون وعليه الفتوى وفى درر البحار والفتوى رجوعه الى قولهما لانه المتعارف والمتبادر الى الفهم اه وفى شرح الملتقى للحصكفى وعليه الفتوى كما فى المجمع وشروحه والوقاية وشروحها والجوهرة وصدر الشريعة والعيون (قوله وأشار بيده الى أنفه) قال فى فتح القدير رواية وأشار بيده الى انفه غير ضائرة فان العبرة للفظ الصريح والاشارة الى الجبهة تقع بتقريب اليد الى جهة الانف للتقارب (قوله لم يوافقه دراية الخ) أما الاول فسلم وأما الثانى
فلا لما علمت مما مر على انه قد يمنع الاول بناء على ما قدمناه فى الفصل السابق بان يراد بالسجود فى الآية السجود
الشرعى فيكون مجملا بينته السنة ومجمل الكتاب اذا بينته السنة يكون المبين ثابتا بالكتاب ويؤيده ان السجود اللغوى
أيضا مجمل لتعدد معانيه كما مر فتدبر (قوله هذا ولوحمل قولهما لا يجوز الخ) قال الشيخ اسمعيل فيه نظر لان كتب المذهب مشحونة

الجمع كان أحسن اذ يرتفع الخلاف بناء على ما حملنا الكراهة منه عليه من كراهة التحريم ولم يخرجا عن الاصول اه فالحاصل انه لا خلاف بينهم فقول الامام بكراهة الاقتصار على الانف المراد بها كراهة التحريم وهي في مقابلة ترك الواجب وقولهما بعدم الجواز المراد به عدم الحل وهو كراهة التحريم فالسجود على الجبهة واجب اتفاقا لانه مقتضى الحديث والمواظبة المروية في سنن الترمذي كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سجد مكن جبهته وأنفه بالارض وقال حديث حسن صحيح وهكذا في صحيح البخاري لكن هذا يقتضي وجوب السجود على الانف كالجبهة لان المواظبة المنقولة تعمهما مع ان المنقول في البدائع والتحفة والاختيار عدم الكراهة بترك السجود على الانف وظاهر ما في الكتاب يخالفه فانه قال وكره أي الاقتصار على أحدهما سواء كان الجبهة أو الانف وهي عند الاطلاق منصرفة الى كراهة التحريم وهكذا في المفيد والمزيد فالقول بعدم الكراهة ضعيف وخرج أيضا بقولنا مما لا سخرية فيه ما اذا رفع قدميه في السجود فانه لا يصح لان السجود مع رفعهما بالتلاعب أشبه منه بالتعظيم والاجلال ويكفيه وضع أصبع واحدة فلو لم يضع الاصابع أصلا ووضع ظهر القدم فانه لا يجوز لان وضع القدم بوضع الاصبع واذا وضع قدما ورفع آخر جاز مع الكراهة من غير عذر كما أفاده قاضيخان وذهب شيخ الاسلام الى ان وضعهما سنة فتكون الكراهة تنزيهية والاوجه على منوال ما سبق هو الوجوب فتكون الكراهة تحريمية لما سبق من الحديث وذكر القدوري ان وضعهما فرض وهو ضعيف وأما اليدان والركبتان فظاهر الرواية عدم افتراض وضعهما قال في التجنيس والخلاصة وعليه فتوى مشايخنا وفي منية المصلي ليس بواجب عندنا واختار الفقيه أبو الليث الافتراض وصححه في العيون ولا دليل عليه لان القطعي انما أفاد وضع بعض الوجه على الارض دون اليدين والركبتين والظني المتقدم لا يفيده لكن مقتضاه ومقتضى المواظبة الوجوب وقد اختاره المحقق في فتح القدير وهو ان شاء الله تعالى أعدل الاقوال لموافقته الاصول وان صرح كثير من مشايخنا بالسنية ومنهم صاحب الهداية وفي المجتبى سجد على طرف من أطراف جبهته يجوز اه وظاهر ما في التجنيس يخالفه

ينصب الخلاف في هذه المسئلة بينه وبينهما وهو يبعد الحمل على الاتفاق بما ذكر مراحل كما يظهر للمتتبع كيف ولفظ المبسوط وان سجد على الانف دون الجبهة جاز عند أبي حنيفة رحمه الله ويكره ولم يجز عند أبي يوسف ومحمد رحمه الله وهو رواية ابن عمرو عن أبي حنيفة اه (قوله فالقول بعدم الكراهة ضعيف) أي عدم كراهة ترك السجود على الانف قال في النهر لو حملت الكراهة في رأي من أثبتها على التنزيه ومن نفاها على التحريمية لارتفع التنافي وعبارته في السراج المستحب أن يضعهما اه لكن قال الشيخ اسمعيل وفي غرر الاذكار ان الاقتصار على الجبهة يجوز بلا كراهة وان لم يكن على الانف عذر اتفاقا وكذلك في مجموع المسائل وانه به يفتي وفي الاختيار وان اقتصر على جبهته جاز بالاجماع ولا اساءة بعد ان قال فان اقتصر على الانف جاز وقد أساء وقالا لا يجوز الا من عذر اه كلامه فليتأمل ويبعد ما قاله في النهر قول المتن وكره على أحدهما فانه لا يصح حمله على التنزيهية نظرا الى ترك السجود على الجبهة لكن سيأتي حمل الكراهة على طلب الكف طلبا غير جازم (قوله وخرج أيضا بقولنا مما لا سخرية فيه ما اذا رفع قدميه الخ) مقتضاه أن وضع القدمين من ماهية السجود وظاهر كلام المصنف عدمه حيث اقتصر على بيانه بالجبهة أو الانف واذا كان من ماهية السجود فهو فرض وهو ما ذكره القدوري وسيأتي تضعيفه وعلى ان ما علل به يجري في اليدين والركبتين فما وجه الاقتصار على القدمين وفي العناية ذكر الامام التمرتاشي ان اليدين والقدمين سواء في عدم الفرضية وهو الذي يدل عليه كلام شيخ الاسلام في مبسوطه وهو الحق اه قال الشيخ اسمعيل بعد ذكر صاحب الدرر ذلك لان السجود لا ينبئ عن ذلك كما في المصفى ولما سبق من ان المأمور به السجود على الوجه وهو بكله متعذر فكان المراد بعضه وان الزيادة على النص بخبر الواحد لا تجوز وان صرح بان الفتوى على مقابله كما مر بسطه ثم انه يمكن ان يوفق ههنا بين هذا وما سبق آنفا من عدم الجواز بان عدم الفرضية لا ينفي الوجوب وان المراد من الجواز الحل اه لكن العلامة ابراهيم الحلبي قد رد ما قاله في العناية وحقق فرضية وضع القدمين أو أحدهما تبعا للمنية وان المراد بوضع القدم وضع أصابعه موجهة الى القبلة فراجعه متأملا وانظره مع قوله في مكروهات الصلاة ويكره أن يحرف أصابع يديه أو رجليه عن القبلة في السجود بترك السنة (قوله ولا دليل عليه الخ) قد يمنع بما قدمناه من ثبوت الاجمال في الآية مع بيان السنة لها (قوله وفي المجتبى الخ قوله كما لا يخفى) قال الرملي هذا الحمل ليس بجيد لان الطرف كما في القاموس منتهى كل شئ كذا ذكره مولانا شيخ الاسلام الشيخ محمد الغزي التمرتاشي قال فيحمل على اختلاف القولين وأقول الذي في القاموس والطرف محركة الناحية والطائفة من الشئ

يخالفه فانه قال اذا وضع من الجبهة مقدار الانف لا يجوز عند أبي حنيفة لان الانف عضو كامل وهذا المقدار من الجبهة ليس بعضو كامل ولا باكثرمنها اه الا أن يحمل الطرف على الاكثر كما لا يخفى (قوله وكره باحدهما أو بكور عمامته) أي كره السجود عليه وهو دورها يقال كار العمامة وكورها دارها على رأسه وهذه العمامة عشرة أكوار وعشرون كورا كذا في المغرب وهو بفتح الكاف كما ضبطه ابن أمير حاج لحديث الصحيحين كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم في شدة الحر فاذا لم يستطع أحدنا ان يمكن جبهته من الارض بسط ثوبه فسجد عليه وذكر البخاري في صحيحه قال الحسن كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة فدل ذلك على الصحة وانما كره لما فيه من ترك نهاية التعظيم وما في التجنيس من التعليل بترك التعظيم راجع اليه والا فترك التعظيم أصلا مبطل للصلاة وقد نبه العلامة ابن أمير حاج هنا تنبيها حسنا وهو ان صحة السجود على الكور اذا كان الكور على الجبهة أو بعضها اما اذا كان على الرأس فقط وسجد عليه ولم تصب جبهته الارض على القول بتعيينها ولا أنفه على القول بعدم تعيينها فان الصلاة لا تصح لعدم السجود على محله وكثير من العوام يتساهل في ذلك و يظن الجواز وظاهر ان الكراهة تنزيهية لنقل فعله صلى الله عليه وسلم وأصحابه من السجود على العمامة تعليما للجواز فلم تكن تحريمية وقد أخرج أبو داود عن صالح بن حيوان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يسجد وقد اعتم على جبهته فحسر عن جبهته ارشادا لما هو الافضل والاكمل ولا يخفى ان محل الكراهة عند عدم العذر اما معه فلا وفي كلام المصنف اشتباه فانه جعل الكراهة في الاقتصار على أحدهما وفي السجود على الكور واحدة وقد حققنا انها تحريمية في الاول تنزيهية في الثاني فيراد بالكراهة طلب الكف عن فعلها طلبا غير جازم سواء كان في الفعل اثم أولا وأشار بالكور الى ان كل حائل بينه وبين الارض متصل به فان حكمه كذلك يعني الصحة كما لو سجد على فاضل ثوبه أو كمه على مكان طاهر واما الكراهة ففي الذخيرة والمحيط اذا بسط كمه وسجد عليه ان بسط ليقي التراب عن وجهه كره ذلك لان هذا نوع تكبر وان بسط ليقي التراب عن عمامته او ثيابه لا يكره لعدمه ونص قاضيخان على انه لا باس به ولم يذكر كراهة وفي الزاد ولو سجد على كمه ان كان ثمة تراب أو حصاة لا يكره لانه يدفع الاذى عن نفسه وان لم يكن جاز و يكره والتوفيق بينهما يحمل ما في الذخيرة على ما اذا لم يخف ضررا وقصد الترفع فيكره تحريما و يحمل ما ذكره قاضيخان على ما اذا لم يكن ترفعا ولم يخف اذى فيكره تنزيها وهي ترجع الى خلاف الاولى وكلمة لا باس غالبا فيما تركه أولى و يحمل ما في الزاد على ما اذا لم يكن ترفعا وخاف الاذى فيكون مباحا وقيدنا بكون ما تحته طاهرا لانه لو بسط كمه على نجاسة فالاصح عدم الجواز ودل كلامه على انه لو سجد على حائل بينه وبين الارض منفصل عنه فانه يصح بالاولى كالسجادة والحصير وذكر الاكمل في تقريره ان الاولى للامام ومن يقتدى به كالمفتي ترك السجادة حتى لا يحمل العوام على ما فيه حرج عليهم بخلافه في الخلوة ومن لا يقتدى به وحمله البزازي على زمانهم اما في زماننا فالاولى الصلاة عليها لما ان الناس تهاونوا في أمر الطهارة والاصل كما انه يجوز السجود على الارض يجوز على ما هو بمعنى الارض مما تجد جبهته حجمه وتستقر عليه وتفسير وجدان الحجم أن الساجد لو بالغ لا يتسفل رأسه ابلغ من ذلك فيصح السجود على الطنفسة والحصير والحنطة والشعير والسرير والعجلة ان كانت على الارض لانه يجد حجم الارض بخلاف ما اذا كانت على ظهر الحيوان لان قرارها حينئذ على الحيوان كالبساط المشدود بين الاشجار ولو سجد على ظهر رجل ان كان للضرورة بان لم يجد

وكره باحدهما أو بكور عمامته

ومثله في مختار الصحاح وغيرهما من كتب اللغة فاذا كان الطرف بالمعنى المذكور فالحمل بحسبه والتوفيق ممكن لا بعد فيه اذ مثله وقع كثيرا في كلامهم

موضعا من الارض يسجد عليه والمسجود على ظهره في الصلاة جاز وان لم يكن في الصلاة أو وجد فرجة لا يجوز لعدمهما وقيد في الواقعات ان تكون صلاتهما متحدة حتى لو سجد على ظهر من يصلي صلاة أخرى لا يجوز لعدمها وعليه مشى في الخلاصة وفتح القدير وشرط في المجتبى شرطا آخر وهو أن يكون المسجود على ظهره ساجدا على الارض فلو سجد على ظهر مصل ساجد على ظهر مصل لا يجوز فالشروط أربعة وفي المحيط ولو سجد على ظهر الميت وعليه لبد ان وجد حجم الميت لم يجز لانه سجد على الميت وان لم يكن يجد حجمه جاز لانه سجد على اللبد ولو سجد على الارز أو الجاورس أو الذرة لا يجوز لعدم استقرار الجبهة عليها حتى لو كان الارز في الجوالق فانه يجوز لانه يجد الحجم بواسطة انكباسه كما ذكره في منية المصلي وان سجد على الثلج ان لم يلبده وكان يغيب وجهه ولا يجد حجمه لم يجز وان لبد جاز وكذا اذا ألقى الحشيش فسجد عليه ان وجد حجمه جاز والا فلا وكذا التبن والقطن ومن هنا يعلم جواز اداء الصلاة على الطراحة القطن فان وجد الحجم جاز والا فلا وهذا القيد لا بد منه في السجود على كور العمامة وطرف القلنسوة كما صرح به في المجتبى وفي منية المصلي ولو ان موضع السجود ارفع من موضع القدمين مقدار لبنتين منصوبتين جاز وان كان أكثر لا يجوز أراد لبنة بخاري وهو ربع ذراع اه وفي التجنيس ولو سجد على حجر صغير ان كان أكثر الجبهة على الارض يجوز والا فلا وهكذا في كثير من الكتب معزيا الى نصير وفيه بحث لان اسم السجود يصدق بوضع شيء من الجبهة على الارض ولا دليل على اشتراط أكثرها كما قالوا يكفي في القدمين وضع أصبع واحدة ولهذا قال في المجتبى سجد على طرف من أطراف جبهته جاز ثم نقل كلام نصير فدل على تضعيفه نعم وضع أكثرها واجب للمواظبة على تمكين الجبهة من الارض وعلى تسليم ان الاكثر شرط فيجب انه اذا كان ما أصاب الحجر والارض يبلغ أكثرها يجوز لا أنه لا يعتد بما أصاب الحجر أصلا كما هو ظاهر كلامهم والله الموفق للصواب وقد يكون الحائل تبعا الا ان الحائل لو كان بعضه فان كان كفه يجوز على الاصح وان كان فخذه يجوز بعذر لا بغيره على الصحيح وان كان ركبته لا يجوز مطلقا من غير خلاف يعلم لكن ان كان بعذر كفاه باعتبار ما في ضمنه من الايماء وكان عدم الخلاف فيه لكون السجود يقع على حرف الركبة وهو لا يأخذ قدر الواجب من الجبهة على ما قدمناه عن التجنيس وفي فتح القدير والذي ينبغي ترجيح الفساد على الكف والفخذ (قوله وابدى ضبعيه) أي أظهر عضديه والضبع بالسكون لا غير العضد وقيل وسطه وباطنه كذا في المغرب ولعل المراد هنا الثاني للدليل الآتي ولانه المسنون وذكر في المحيط ان فيه لغتين سكون الباء وضمها وذكر في ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم ان الضبع بالسكون العضد والضبع بالضم الانثى من الضباع ويقال للسنة المجدبة وانما يظهرهما لحديث الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد فرج بين يديه حتى يبدو بياض ابطيه ولحديث مسلم اذا سجدت فضع كفيك وارفع مرفقيك ثم ان كان في الصف لا يبديهما حذرا من ايذاء جاره بخلاف ما اذا لم يؤد الى الايذاء كما اذا لم يكن في الصف زحام ذكره في المجتبى وهذا اولى مما ذكره في الهداية وتابعه في الكافي وتبعهما الشارح من انه اذا كان في الصف لا يجافي بطنه عن فخذيه لان الايذاء لا يحصل من مجرد المجافاة وانما يحصل من اظهار العضدين (قوله وجافى

بطنه

وابدى ضبعيه وجافى

(قوله والجاورس) قال الرملي بجيم مفتوحة بعدها ألف وواو مفتوحة وراء ساكنة قيل هو الدخن وقيل هو ضرب من الشعير صغار الحب ليس له قشر ينبت بالغرب وبلاد الهند كذا في شرح المهذب للشافعية (قوله فدل على تضعيفه الخ) قال في النهر وفي المعراج وضع جميع أطراف الجبهة ليس بشرط بالاجماع فاذا اقتصر على بعض الجبهة جاز وان قل كذا ذكر أبو جعفر (قوله وقد يكون الحائل تبعا) أي حيث ذكر كور العمامة مما هو ليس بعضا من الساجد (قوله من غير خلاف يعلم) يرد عليه ما نقله في امداد الفتاح حيث قال قال في الدراية ذكر البزدوي لو سجد على احدى ركبتيه أو يديه أو كميه جاز خلافا للشافعي رحمه الله وقال الحسن الاصح انه اذا سجد على فخذيه أو ركبتيه بعذر جاز والا فلا (قوله وكان عدم الخلاف فيه الخ) قال في النهر ان عنى بالواجب الفرض نافى ما اختاره من انه يوجد بوضع وان قل وان عنى به ما هو المصطلح عليه اقتضى انه يصح مع الاثم لا انه لا يصح وغير خاف ان هذه المسئلة مؤيدة لما مر عن نصير اه هذا وما ذكره صاحب البحر هنا مأخوذ من الفتح فلو عزاه اليه لتخلص من ربقة الاشكال (قوله وذكر في المحيط ان فيه لغتين الخ) قال الرملي ظاهر ما في القاموس انه في العضد بالسكون لا غير وفي الحيوان به وبالضم والله تعالى أعلم (قول المصنف وجافى.

بطنه الخ) قال الفاضل البرجندي فلعله أي صاحب الكافي أراد بعدم المجافاة عدم ابداء الضبعين اهـ قال نوح أفندي أقول هذه الارادة غير ظاهرة فلا تدفع الايراد وقال في النهر ان بينهما تلازما عاديا قال نوح أفندي أقول دعوى الملازمة بينهما ممنوعة كما لا يخفى (قوله لحديث مسلم كان اذا سجد جافى بين يديه) الذي في الهداية وفتح القدير بدون زيادة بين يديه (قول المصنف ووجه أصابع رجليه نحو القبلة) قال الرملي أي في سجوده وهو سنة كما عده في زاد الفقير أيضا اهـ وهو ظاهر ما سيأتي عن التجنيس وفي شرح الشيخ اسمعيل توجيه الاصابع كذلك سنة كما في البرجندي ويوافقه ما في التجنيس من انه ان لم يوجه يكره وعبارة الحاوي في سنن السجود وتوجيه أصابع اليدين وأنامل الرجلين الى القبلة اهـ وفي القهستاني انحراف أصابعهما عن القبلة مكروه كما في خزانة المفتين فتوجيهها نحوها سنة كما في الجلابي اهـ أقول وصرح بالسنية في الضياء أيضا وبه علم ان ما مر من الخلاف في ان وضع القدمين أو أحدهما في السجود فرض أو سنة انما هو في أصل الوضع لا في توجيه الاصابع نحو القبلة فانه سنة قولا واحدا عندنا ويؤيده ان المحقق ابن الهمام قال في كتابه زاد الفقير ومنها أي من أركان الصلاة السجود ويكفي فيه وضع جبهته باتفاق وكذا الانف عنده ثم قال في سنن الصلاة ومنها توجيه أصابع رجليه الى القبلة ووضع الركبتين واختلف في القدمين اهـ فانظر حيث جعل الخلاف في القدمين أي في وضعهما دون توجيه الاصابع فهذا صريح فيما قلنا وكذا اختار المحقق ابن أمير حاج كون وضع القدمين واجبا ثم ذكر هنا من سنن السجود توجيه الاصابع نحو القبلة ثم ساق حديث البخاري المذكور هنا فهذا صريح فيما قلناه أيضا فاغتنم هذه الفائدة الجليلة فاني لم أر من نبه عليها والحمد لله رب العالمين (قوله وتضع يديها على فخذيها الخ) أي قولا واحدا بخلاف الرجل كما سيأتي وحمله في امداد الفتاح على ان الرجل يضع يديه على ركبتيه قال

بطنه عن فخذيه ووجه أصابع رجليه نحو القبلة وسبح فيه ثلاثا والمرأة تنخفض وتلزق بطنها بفخذيها ثم رفع رأسه مكبرا وجلس مطمئنا

بطنه عن فخذيه) أي باعده لحديث مسلم كان اذا سجد جافى بين يديه حتى لو أن بهيمة أرادت ان تمر بين يديه مرت ولحديث أبي داود في صفة صلاته عليه الصلاة والسلام واذا سجد فرج بين فخذيه غير حامل بطنه على شئ من فخذيه وبهيمة تصغير بهمة ولد الشاة بعد السخلة فانه أول ما تضعه أمه يكون سخلة ثم يكون بهمة وهي بصيغة المكبر في صحيح مسلم وسنن ابن ماجه وذكر بعض الحفاظ ان الصواب التصغير قالوا والحكمة في الابداء والمجافاة ان يظهر كل عضو بنفسه فلا تعتمد الاعضاء بعضها على بعض وهذا ضد ما ورد في الصفوف من التصاق بعضهم ببعض لان المقصود هناك الاتحاد بين المصلين حتى كأنهم جسد واحد ولانه في الصلاة أشبه بالتواضع وأبلغ في تمكين الجبهة والانف من الارض وأبعد من هيآت الكسالى فان المنبسط يشبه الكلب ويشعر بالتهاون بالصلاة وقلة الاعتناء بها (قوله ووجه أصابع رجليه نحو القبلة) لحديث أبي حميد في صحيح البخاري انه عليه الصلاة والسلام كان اذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما واستقبل باطراف أصابع رجليه القبلة ونص صاحب الهداية في التجنيس على انه ان لم يوجه الاصابع نحوها فانه مكروه ثم الظاهر ان المراد بقوله ولا قابضهما انه ناشر أصابعه عن باطن كفيه بدليل ما في صحيح ابن حبان عن وائل بن حجر انه صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد ضم أصابعه فنشر أصابعه من الطي ضاما بعضها الى بعض ومن هنا نص مشايخنا على انه يضم أصابعه كل الضم في السجود قيل والحكمة فيه ان الرحمة تنزل عليه في السجود فبالضم ينال أكثر (قوله وسبح فيه ثلاثا) أي في السجود وقد قدمناه في تسبيحات الركوع (قوله والمرأة تنخفض وتلزق بطنها بفخذيها) لانه أستر لها فانها عورة مستورة ويدل عليه ما رواه أبو داود في مراسيله انه عليه الصلاة والسلام مر على امرأتين تصليان فقال اذا سجدتما فضما بعض اللحم الى الارض فان المرأة ليست في ذلك كالرجل وذكر الشارح ان المرأة تخالف الرجل في عشر خصال ترفع يديها الى منكبيها وتضع يمينها على شمالها تحت ثدييها ولا تجافي بطنها عن فخذيها وتضع يديها على فخذيها تبلغ رؤس أصابعها ركبتيها ولا تفتح ابطيها في السجود وتجلس متوركة في التشهد ولا تفرج أصابعها في الركوع ولا تؤم الرجال وتكره جماعتهن وتقوم الامام وسطهن اهـ ويزاد على العشر انها لا تنصب أصابع القدمين كما ذكره في المجتبى ولا يستحب في حقها الاسفار بالفجر كما قدمناه في محله ولا يستحب في حقها الجهر بالقراءة في الصلاة الجهرية بل قدمنا في شروط الصلاة انه لو قيل بالفساد اذا جهرت لامكن على القول بان صوتها عورة والتتبع يقتضي أكثر من هذا فالاحسن عدم الحصر (قوله ثم رفع رأسه مكبرا وجلس مطمئنا) يعني بين السجدتين وقد تقدم ان هذا الجلوس مسنون

والصحيح انهما سواء يضعان على الفخذ كما سنذكره (قوله ومقتضى الدليل من المواظبة عليها وجوبها) قد تقدم في تعديل الاركان نقله عن شرح الزاهدي والمحيط والفتح وابن أمير حاج وأنه هو الصواب (قوله فقد أحسن حيث لم ينهه عن الاستغفار الخ) أقول وفي عدم نهيه عنه اشارة الى انه لو فعل لم يكره اذ لو كره لكان الاولى النهي كما نهى عن القراءة في الركوع والسجود فهذا نظير التسمية بين الفاتحة والسورة فانها لا تسن مع انه لو أتى بها لا يكره وحيث قلنا بعدم الكراهة فينبغي تقييده بغير حالة الجماعة اذا لزم منه تطويل الصلاة وينبغي بناء على ما ذكرنا أن يندب الدعاء بالمغفرة بين السجدتين خروجا من خلاف الامام أحمد رحمه الله لابطاله الصلاة بتركه عامدا ولم أر من صرح بذلك لكن صرحوا باستحباب مراعاة الخلاف وهذا منه كما لا يخفى نعم لو كان الدعاء المذكور منهيا عنه عندنا لا تستحب المراعاة لما يلزم عليها من الخروج عن المذهب لكن ثبوت الكراهة يحتاج الى دليل (قوله وصحح صاحب البدائع) قال الرملي لقائل أن يقول ان الرواية الثانية تعود الى الرواية الاولى اذ بكونه الى القعود أقرب يزول الاشكال على الناظر انه رفع فيكون في المسألة روايتان فقط وقد اقتصر منلا مسكين على نقل الاولى والرابعة فقط ففيه ايماء لما قلنا فقط تامل اه

اه وفي النهر ولا يخفى قرب الثاني من الاول (قوله فالاولى أن يحمل على تعليم الجواز) قد يقال ينافي ذلك الحمل قوله عليه الصلاة والسلام لمالك بن الحويرث صلوا الخ وفي النهر أقول لا تنافي بين ما في الهداية وما قاله الحلواني بوجه اذ المدعى طلب النهوض وتركه يوجب خلاف الاولى وهو مرجع لا بأس به في أغلب استعماله ولا ينافيه ما في المعراج ان جلسة الاستراحة مكروهة عندنا اذ المراد بها التنزيه وكذا قول الطحاوي لا بأس بان يعتمد الخ فقوله في البحر الاوجه أن يكون سنة فيكره تركه ممنوع اه والعجب انه قدم ذلك قريبا عند قول المتن أو بكور عمامته من ان مرجع خلاف الاولى كلا بأس الى التنزيه

وكبر وسجد مطمئنا وكبر للنهوض بلا اعتماد وقعود

ومقتضى الدليل من المواظبة عليها وجوبها لكن المذهب خلافه وما في شرح المنية من أن الاصح وجوبها ان كان بالنظر الى الدراية فسلم لما علمت من المواظبة وان كان من جهة الرواية فلا وقد صرح الشارحون بالسنية ولم يذكر المصنف بين السجدتين ذكرا مسنونا وهو المذهب عندنا وكذا بعد الرفع من الركوع وما ورد فيهما من الدعاء فمحمول على التهجد قال يعقوب سألت أبا حنيفة عن الرجل يرفع رأسه من الركوع في الفريضة أيقول اللهم اغفر لي قال يقول ربنا لك الحمد وسكت وكذلك بين السجدتين فقد أحسن حيث لم ينهه عن الاستغفار صريحا من قوة احترازه ولم يذكر المصنف أيضا مقدار الرفع الذي يكون فاصلا بين السجدتين للاختلاف فيه فان فيه أربع روايات عن أبي حنيفة صحح صاحب الهداية انه ان كان الى القعود أقرب جاز وان كان الى السجود أقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا وصحح صاحب البدائع انه ان كان بحيث لا يشكل على الناظر انه رفع يجوز وصحح صاحب المحيط انه يكتفي بادنى ما ينطلق عليه اسم الرفع والرواية الرابعة انه اذا رفع رأسه مقدار ما تمر الريح بينه وبين الارض جاز ولم أر من صححها وظاهر كلام المصنف في الكافي انها تعود الى الرواية الثالثة المصححة في المحيط واختارها فيه وذكر انها القياس لتعلق الركنية بالادنى في سائر الاركان (قوله وكبر وسجد مطمئنا) وقد تقدم حكم الطمأنينة (قوله وكبر للنهوض بلا اعتماد وقعود) لحديث أبي داود نهى النبي صلى الله عليه وسلم ان يعتمد الرجل على يديه اذا نهض في الصلاة وفي حديث وائل بن حجر في صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا نهض نهض على ركبتيه واعتمد على فخذيه ولحديث الترمذي عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه قال الترمذي ان عليه العمل عند أهل العلم وأما ما رواه البخاري عن مالك بن الحويرث انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي قاعدا فمحمول على حالة الكبر كما في الهداية ويرد عليه ان هذا الحمل يحتاج الى دليل وقد قال عليه الصلاة والسلام لمالك بن الحويرث لما أراد أن يفارقه صلوا كما رأيتموني أصلي ولم يفصل فكان الحديث حجة للشافعي فالاولى ان يحمل على تعليم الجواز والله أعلم قال في الفتاوى الظهيرية قال شمس الائمة الحلواني ان الخلاف انما هو في الافضلية حتى لو فعل كما هو مذهب الشافعي لا بأس به عندنا اه وكذا ترك الاعتماد مستحب لمن ليس به عذر عندنا على ما هو ظاهر كثير من الكتب المشهورة قال الوبري لا بأس بان يعتمد براحتيه على الارض عند النهوض من غير فصل بين العذر وعدمه ومثله ما في المحيط عن الطحاوي لا بأس بان يعتمد بيديه على الارض شيخا كان أو شابا وهو قول عامة العلماء

اه والاوجه ان يكون سنة فتركه يكره تنزيها لما تقدم من النهي وذكر الشارح انه يكره تقديم احدى الرجلين عند النهوض ويستحب الهبوط باليمين والنهوض بالشمال ولم يذكر للكراهة دليلا وذكرها في المجتبى مروية عن معاذ بن جبل وابن عباس رضي الله عنهما (قوله والثانية كالاولى) أي فيما قدمناه من الاركان والواجبات والسنن والآداب (الا انه لا يثني) اى لا يأتي بدعاء الاستفتاح لانه شرع في أول العبادة دون أثنائها ولذا سمي دعاء الاستفتاح (قوله ولا يتعوذ) لانه شرع في أول القراءة لدفع الوسوسة فلا يتكرر الا بتبدل المجلس كما لو تعوذ وقرأ ثم سكت قليلا وقرأ وبهذا اندفع ما ذكره ابن أمير حاج في شرحه من أنه ينبغي على قول أبي حنيفة ومحمد ان يتعوذ في الثانية أيضا لانه سنة القراءة والقراءة تتجدد في كل ركعة لما علمت انه سنة في أول القراءة (قوله ولا يرفع يديه الا في فقعس صمعج) أي ولا يرفع يديه على وجه السنة المؤكدة الا في هذه المواضع وليس مراده النفي مطلقا لان رفع الايدي وقت الدعاء مستحب كما عليه المسلمون في سائر البلاد فلا يرفع يديه عند الركوع ولا عند الرفع منه ولا في تكبيرات الجنائز لحديث أبي داود عن البراء قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفع يديه حين افتتح الصلاة ثم لم يرفعهما حتى انصرف ولحديث مسلم عن جابر ابن سمرة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مالي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شمس اسكنوا في الصلاة وشمس بضم المعجمة وسكون الميم جمع شموس بفتحها وضم الميم أي صعب واعتراض البخاري في كتابه رفع اليدين بان هذا الرفع كان في التشهد بدليل حديث عبد الله بن القبطية عن جابر أيضا رد بان الظاهر انهما حديثان لان الذي يرفع يديه حال التسليم لا يقال له اسكن في الصلاة وبان العبرة لعموم اللفظ وهو قوله اسكنوا في الصلاة لا لخصوص السبب وهو الايماء حال التسليم وفي فتح القدير واعلم ان الآثار عن الصحابة والطرق عنه صلى الله عليه وسلم كثيرة جدا والكلام فيها واسع من جهة الطحاوي وغيره والقدر المتحقق بعد ذلك كله ثبوت رواية كل من الامرين عنه عليه الصلاة والسلام الرفع عند الركوع كما رواه الائمة الستة في كتبهم عن ابن عمر وعدمه كما رواه أبو داود وغيره عن ابن مسعود وغيره فيحتاج الى الترجيح لقيام التعارض ويترجح ما صرنا اليه بانه قد علم انها كانت أقوال مباحة في الصلاة وافعال من جنس هذا الرفع وقد علم نسخها فلا يبعد ان يكون هو أيضا مشمولا بالنسخ خصوصا وقد ثبت ما يعارضه ثبوتا لا مرد له بخلاف عدمه فانه لا يتطرق اليه احتمال عدم الشرعية لانه ليس من جنس ما عهد فيه ذلك بل من جنس السكون الذي هو طريق ما أجمع على طلبه في الصلاة أعني الخشوع وكذا بأفضلية الرواة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قاله أبو حنيفة للاوزاعي في الحكاية المشهورة عنهما وأفاد بهذه الحروف سنية رفع اليدين في ثمانية مواضع ثلاثة في الصلاة فالفاء لتكبيرة الافتتاح والقاف للقنوت والعين للعيدين وخمسة في الحج فالسين عند استلام الحجر والصاد عند الصعود على الصفا والميم للمروة والعين لعرفات والجيم للجمرات والرفع في الثلاثة الاول بحذاء الاذنين وفي الخمسة تفصيل ففي استلام الحجر وعند الجمرتين الاولى والوسطى يرفع حذاء منكبيه ويجعل باطنهما نحو الكعبة في ظاهر الرواية وعند الصفا والمروة وبعرفات يرفعهما كالدعاء باسطا يديه نحو السماء كذا في الفتاوى الظهيرية من المناسك (قوله واذا فرغ من سجدتي الركعة الثانية افترش رجله اليسرى فجلس

والثانية كالاولى الا انه لا يثني ولا يتعوذ ولا يرفع يديه الا في فقعس صمعج واذا فرغ من سجدتي الركعة الثانية افترش رجله اليسرى فجلس

الاوزاعي ما بالكم لا ترفعون عند الركوع والرفع منه فقال لاجل انه لم يصح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيه شيء فقال الاوزاعي كيف لم يصح وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يرفع يديه اذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه فقال أبو حنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه الا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك فقال الاوزاعي أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه وتقول حدثني حماد عن ابراهيم فقال أبو حنيفة كان حماد أفقه من الزهري وكان ابراهيم أفقه من سالم وعلقمة ليس بدون ابن عمر وان كانت لابن عمر صحبة وله فضل صحبته فالاسود له فضل كبير وعبد الله عبد الله فرجح بفقه الرواة كما رجح الاوزاعي بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا كذا في فتح القدير

(قوله وعقد ثلاثة وخمسين) قال الرملي بأن يضع الابهام تحت المسبحة على طرف راحته وروى مسلم عن ابن الزبير كعاقد ثلاثة وعشرين قال الخطيب الشربيني في شرح المنهاج وانما عبر الفقهاء بالاول دون الثاني تبعا لرواية ابن عمر رضي الله تعالى عنهما واعترض في المجموع قولهم كعاقد ثلاثة وخمسين فان شرطه عند أهل الحساب أن يضع الخنصر على البنصر وليس مرادا بل هو أن يضعها على الراحة كالبنصر والوسطى وهي التي يسمونها تسعة وخمسين ولم ينطقوا بها تبعا للخبر وأجاب في الاقليد بان عبرة وضع الخنصر على البنصر في عقد ثلاثة وخمسين هي طريقة أقباط مصر ولم يعتبر غيرهم فيها ذلك وقال في الكفاية عدم اشتراط ذلك طريقة المتقدمين اهـ وقال ابن الفركاح ان عدم الاشتراط طريقة لبعض الحساب وعليه يكون تسعة وخمسون هيئة أخرى أو تكون الهيئة الواحدة تشترك بين العددين فيحتاج الى قرينة اهـ قال الحلبي في شرح منية المصلي وصفتها أن يحلق من يده اليمنى عند الشهادة الابهام والوسطى ويقبض البنصر والخنصر ويضع رأس ابهامه على حرف المفصل الاوسط ويرفع الاصبع عند

عليها ونصب عناه ووجه أصابعه نحو القبلة ووضع يديه على فخذيه وبسط أصابعه وهي تتورك وقرأ تشهد ابن مسعود رضي الله عنه

النفي ويضعها عند الاثبات ويكره أن يشير بكلتا مسبحتيه (قوله لكنه لا يتم الخ) قال في النهر لا يخفى ان وضع اليدين عليها يستلزمه (قوله ورجح في فتح القدير القول بالاشارة) أي مع قبض الاصابع كما هو صريح عبارة الفتح وبه صرح في منية المصلي حيث قال فان أشار يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى بالابهام ويقيم السبابة اهـ فالاشارة انما هي على كيفية خاصة عندنا وهي العقد المذكور كما هو المذكور في عامة الكتب كالبدائع والنهاية والمعراج وشروح المنية والقهستاني والنهر والظهيرية وشرح النقاية وغيرها وأما ما نقله في الشرنبلالية عن البرهان من انه يشير ولا يعقد فهو قول ثالث لم أر من عول عليه ولا من نقله سواه فالعمل على ما في كتب المذهب من القولين أحدهما وهو المشهور بسط الاصابع بلا اشارة والثاني الذي رجحه المتأخرون عقد الاصابع عند الاشارة وأما ما نقله في الدر المختار عن درر البحار وشرحه موافقا لما نقله الشرنبلالي عن البرهان فغير صحيح فاني راجعت درر البحار وشرحه المسمى غرر الافكار فرأيت فيهما ان الفتوى على الاشارة مع العقد وقد أوضحت هذه المسئلة بنقولها المعتبرة في رسالة سميتها رفع التردد في عقد الاصابع عند التشهد فراجعها فانها فريدة في بابها والحمد لله رب العالمين

عليها ونصب عناه ووجه أصابعه نحو القبلة) لحديث مسلم عن عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في كل ركعتين التحية وكان يفترش رجله اليسرى وينصب اليمنى وهذا بيان السنة عندنا حتى لو تورك جاز أطلق الصلاة فشمل الفرض والنفل فيقعد فيهما على هذه الكيفية فما في المجتبى ناقلا عن صلاة الجلابي ان هذا في الفرض وفي النفل يقعد كيف شاء كالمريض مخالف لاطلاق الكتب المعتبرة المشهورة نعم النفل مبناه على التخفيف ولذا يجوز قاعدا مع القدرة على القيام لكن الكلام انما هو في السنية (قوله ووضع يديه على فخذيه وبسط أصابعه) يعني وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى ويده اليسرى على فخذه اليسرى لحديث مسلم عن ابن عمر مرفوعا كذلك أشار الى رد ما ذكره الطحاوي انه يضع يديه على ركبتيه ويفرق بين أصابعه كحالة الركوع لحديث مسلم أيضا عن ابن عمر كذلك وزاد فيه وعقد ثلاثة وخمسين وأشار بالسبابة ورجح في الخلاصة الكيفية الاولى فقال ولا يأخذ الركبة هو الاصح فتحمل الكيفية الثانية في الحديث على الجواز والاولى على بيان الافضلية وعلل له في البدائع بانه على الكيفية الاولى تكون الاصابع متوجهة الى القبلة وعلى الثانية الى الارض لكنه لا يتم الا اذا كانت الاصابع عطفت على الركبة أما اذا كانت رؤسها عند رأس الركبة فلا يتم الترجيح وعلى اعتبار هذه الكيفية الثالثة ما في جمع التفاريق عن محمد انه يكون أطراف الاصابع عند الركبة كما نقله في المجتبى وأشار ببسط الاصابع الى انه لا يشير بالسبابة عند الشهادتين وهو قول كثير من المشايخ وفي الولوالجية والتجنيس وعليه الفتوى لان مبنى الصلاة على السكون وكرهها في منية المصلي ورجح في فتح القدير القول بالاشارة وانه مروي عن أبي حنيفة كما قال محمد فالقول بعدمها مخالف للرواية والدراية ورواها في صحيح مسلم من فعله صلى الله عليه وسلم وفي المجتبى لما اتفقت الروايات عن أصحابنا جميعا في كونها سنة وكذا عن الكوفيين والمدنيين وكثرة الاخبار والآثار كان العمل بها أولى (قوله وقرأ تشهد ابن مسعود رضي الله عنه) وهو ما رواه أصحاب الكتب الستة وهو التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله

ورسوله فسمي تشهدا تسمية للكل باسم جزئه الاشرف لان التشهد أشرف أذكاره ثم في تفسير ألفاظها أقوال كثيرة أحسنها ان التحيات العبادات القولية والصلوات العبادات البدنية والطيبات العبادات المالية فجميع العبادات لله تعالى لا يستحقه غيره ولا يتقرب بشئ منه الى ما سواه ثم هو على مثال من يدخل على الملوك فيقدم الثناء أولا ثم الخدمة ثانيا ثم بذل المال ثالثا وأما قوله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته حكاية سلام الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام فهي ثلاثة بمقابلة الثلاث التي أثنى بها النبي صلى الله عليه وسلم على ربه ليلة الاسراء والسلام من سلم الله تعالى عليه أو من تسليمه من الآفات والاظهر ان المراد بالرحمة هنا نفس الاحسان منه تعالى لا ارادته لان المراد الدعاء بها والدعاء انما يتعلق بالممكن والارادة قديمة بخلاف نفس الاحسان والبركة النماء والزيادة من الخير ويقال البركة جماع كل خير ثم انه صلى الله عليه وسلم أعطى سهما من هذه الكرامة لاخوانه الانبياء والملائكة وصالح المؤمنين من الانس والجن لانه يعمهم كما شهدت به السنة الصحيحة حيث قال صلى الله عليه وسلم هذه الكلمات فانكم اذا قلتموها أصابت كل عبد صالح في السماء والارض والعباد جمع عبد قال بعضهم ليس شئ أشرف من العبودية ومراده من صفات المخلوقين والا فهي منبئة عن النقص لدلالتها على الحاجة والافتقار كما ذكره الغزالي في جواهر القرآن وعرفها النسفي بانها الرضا بما يفعله الرب تعالى والعبادة فعل ما يرضي الرب وان العبودية أقوى منها لانها لا تسقط في العقبى بخلاف العبادة والصالح هو القائم بحقوق الله وحقوق عباده ولذا وصف الانبياء نبينا عليه الصلاة والسلام به ليلة الاسراء فقالوا مرحبا بالنبي الصالح ولذا قالوا لا ينبغي الجزم به في حق شخص معين من غير شهادة الشارع له به وانما يقال هو صالح فيما أظن أو في ظني خوفا من الشهادة بما ليس فيه وأشهد معناه أعلم وأتيقن الوهية الله تعالى وحده لا شريك له وعبودية محمد ورسالته صلى الله عليه وسلم وقدمت العبودية على الرسالة لما قدمنا انها أشرف صفاته ولهذا وصفه الله تعالى بها في قوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده وفي قوله تعالى فاوحى الى عبده ما أوحى واختير لفظ الشهادة دونهما لانها أبلغ في معناها وأظهر منهما لكونها مستعملة في ظواهر الاشياء وبواطنها بخلاف العلم واليقين فانهما يستعملان غالبا في البواطن فقط ولذا لو أتى الشاهد بلفظ أعلم أو أتيقن مكان أشهد لم تقبل شهادته وانما ذكرنا بعض معاني التشهد لما أن المصلي يقصد بهذه الالفاظ معانيها مرادة له على وجه الانشاء منه كما صرح به في المجتبى بقوله ولا بد من أن يقصد بالفاظ التشهد معناها التي وضعت لها من عنده كأنه يحيي الله ويسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى نفسه وأوليائه اه وعلى هذا فالضمير في قوله السلام علينا عائد الى الحاضرين من الامام والماموم والملائكة كما نقله في الغاية عن النووي واستحسنه وبهذا يضعف ما ذكره في السراج الوهاج ان قوله السلام عليك أيها النبي حكاية سلام الله عليه لا ابتداء سلام من المصلي عليه واحترز بتشهد ابن مسعود عن غيره ليخرج تشهد عمر رضي الله عنه وهو التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله رواه مالك في الموطا وعمل به الا أنه زاد عليه وحده لا شريك له الثابت في تشهد عائشة المروي في الموطا أيضا وبه علم تشهدها وخرج تشهد ابن عباس رضي الله عنهما المروي في مسلم وغيره مرفوعا التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا اله

(قوله دونهما) أي دون اعلم واتيقن

الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله الا أن في رواية الترمذي سلام عليك بالتنكير وبهذا أخذ الشافعي وقال انه أكمل التشهد ورجح مشايخنا تشهد ابن مسعود بوجوه عشرة ذكرها الشارح وغيره أحسنها ان حديثه اتفق عليه الائمة الستة في كتبهم لفظا ومعنى واتفق المحدثون على انه أصح أحاديث التشهد بخلاف غيره حتى قال الترمذي ان أكثر أهل العلم عليه من الصحابة والتابعين وممن عمل به أبو بكر الصديق رضى الله عنه وكان يعلمه الناس على المنبر كالقرآن ثم وقع لبعض الشارحين انه قال والاخذ بتشهد ابن مسعود أولى فيفيد ان الخلاف في الاولوية حتى لو تشهد بغيره كان آتيا بالواجب والظاهر خلافه لانهم جعلوا التشهد واجبا وعينوه في تشهد ابن مسعود فكان واجبا ولهذا قال في السراج الوهاج ويكره أن يزيد في التشهد حرفا أو يبتدئ بحرف قبل حرف قال أبو حنيفة ولو نقص من تشهده أو زاد فيه كان مكروها لان اذكار الصلاة محصورة فلا يزاد عليها اه واذا قلنا بتعينه للوجوب كانت الكراهة تحريمية وهى المحمل عند اطلاقها كما ذكرناه غير مرة وأشار الى انه لا يزيد على تشهد ابن مسعود في القعدة الاولى فلا يأتى بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم فيها وهو قول أصحابنا ومالك وأحمد وعند الشافعي على الصحيح انها مستحبة فيها للجمهور ما رواه أحمد وابن خزيمة من حديث ابن مسعود ثم ان كان النبي صلى الله عليه وسلم في وسط الصلاة نهض حين فرغ من تشهده قال الطحاوى من زاد على هذا فقد خالف الاجماع فان زاد فيها فان كان عامدا فهو مكروه ولا يخفى وجوب اعادتها وان كان ساهيا فقد اختلفت الرواية والمشايخ والمختار كما صرح به في الخلاصة انه يجب السجود للسهو واذا قال اللهم صل على محمد لا لأجل خصوص الصلاة بل لتأخير القيام المفروض واختاره قاضيخان وبهذا ظهر ضعف ما في منية المصلى من انه اذا زاد حرفا واحدا وجب عليه سجود السهو على قول أكثر المشايخ لان الحرف أو الكلمة يسير يعسر التحرز عنه وما ذكره القاضى الامام من أن السجود لا يجب حتى يقول وعلى آل محمد لان التأخير حاصل بما ذكرناه وما في الذخيرة من انه لا يجب حتى يؤخر مقدار ما يؤدى ركنا فيه لانه لا دليل عليه (قوله وفيما بعد الاوليين اكتفى بالفاتحة) يعنى في الفرائض أطلقه فشمل الثالثة من المغرب والاخيرتين من الرباعى وهى أحسن من عبارة القدورى حيث قال ويقرأ في الاخريين بالفاتحة اذ لا تشمل المغرب ولم يبين صفة القراءة فيما بعدهما للاختلاف فروى الحسن عن أبى حنيفة وجوبها وظاهر الرواية انه يخير بين القراءة والتسبيح ثلاثا كما في البدائع والذخيرة والسكوت قدر تسبيحة كما في النهاية

وفيما بعد الاوليين اكتفى بالفاتحة

(قوله والظاهر خلافه) قال الرملى بل الظاهر ان الخلاف في الاولوية ومعنى قولهم التشهد واجب اى التشهد المروى على الاختلاف لا واحد بعينه وقواعدنا تقتضيه ومن صبغ يده في الفقه وعلم حقيقة اصطلاحهم رضيه تامل ثم رأيت في النهر قريبا مما قلت فانه قال وأقول عبارة بعضهم بعد سرد وجوه ترجيحات ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فكان الاخذ به أولى وقال الشارح في وجوه الترجيحات له انه عليه الصلاة والسلام أمره أن يعلمه الناس فيما رواه أحمد والامر للوجوب فلا ينزل عن الاستحباب وهذا صريح في نفى الوجوب وعليه فالكراهة السابقة تنزيهية اه والله تعالى الموفق وأقول ولو قلنا تحريمية فالمراد الزيادة والنقص على المروى بمطلقه تامل اه (قوله وما ذكره) أى وظهر ضعف ما ذكره قال الرملى وفى شرح منية المصلى والاول وهو زيادة وعلى آل محمد هو الذى عليه الاكثر وهو الاصح اه وقد اختلف التصحيح كما ترى فينبغى ترجيح ما ذكره القاضى الامام تامل اه وهذا ما رجحه شارح المنية الشيخ ابراهيم الحلبى في شرحه الصغير وكلامه في شرحه الكبير يدل على ترجيح ما رجحه المؤلف كما ذكره (قوله وما في الذخيرة الخ) أقول ما في الذخيرة لا يخالف الاول لان المراد بمقدار أداء الركن مقدار أداء أقصر ركن من أركان الصلاة وذلك قدر تسبيحة ثم رأيت في شرح المنية قال والصحيح ان قدر زيادة الحرف ونحوه غير معتبر في جنس ما يجب به سجود السهو وانما المعتبر مقدار ما يؤدى فيه ركن كما في الجهر فيما يخافت وعكسه وكما في التفكر حال الشك ونحوه على ما عرف في باب السهو وقوله اللهم صل على محمد يشغل من الزمان ما يمكن أن يؤدى فيه ركن بخلاف ما دونه لانه زمن قليل يعسر الاحتراز عنه اه (قوله فروى الحسن عن أبى حنيفة وجوبها) قال الرملى ورجحه ابن الهمام في شرح الهداية وعلى هذا يكره الاقتصار على التسبيح أو السكوت اه كذا في شرح منية المصلى (قوله كما في البدائع والذخيرة) عبارة البدائع وأما في الاخريين فالافضل أن يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب ولو سبح في كل ركعة ثلاث تسبيحات مكان فاتحة الكتاب أو سكت أجزأته صلاته ولا يكون مسيأ ان كان عامدا ولا سهو عليه ان كان ساهيا كذا روى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة انه مخير بين

قراءة الفاتحة والتسبيح والسكوت وهذا جواب ظاهر الرواية لما روينا عن علي وابن مسعود الخ وعبارة الذخيرة وفي الاخريين هو بالخيار ان شاء قرأ وان شاء سبح وان شاء سكت ثم قال وان ترك القراءة والتسبيح لم يكن عليه حرج ولا سجدتا سهو وان كان ساهيا لكن القراءة أفضل هو الصحيح من الروايات كذا ذكره القدوري في شرحه اهـ وعبارة قاضيخان في سجود السهو ولو لم يقرأ شيئا من القرآن في الشفع الثاني ولم يسبح عن أبي حنيفة انه لا حرج عليه في العمد ولا سجود عليه في السهو وعليه الاعتماد اهـ وانما نقلنا عباراتهم بنصوصها ليتضح كلام المؤلف فانه محل اشتباه (قوله وفي المحيط الخ) حاصله ان السنة مطلق الذكر لكن كونه بالفاتحة أفضل فلو سبح لا يكره بخلاف ما لو سكت فصار التخيير بين القراءة

والتسبيح لا بينهما وبين السكوت

النهاية أو ثلاثا كما ذكره الشارح وصحح التخيير في الذخيرة وفي فتاوى قاضيخان وعليه الاعتماد وفي المحيط ظاهر الرواية ان القراءة سنة في الاخريين ولو سبح فيهما ولم يقرأ لم يكن مسيئا لان القراءة فيهما شرعت على سبيل الذكر والثناء حتى قالوا ينوي بها الذكر والثناء دون القراءة بدليل انه شرعت المخافتة فيها في سائر الاحوال وذلك يختص بالاذكار ولذا تعينت الفاتحة للقراءة لانها كلها ذكر وثناء وان سكت فيهما عمدا يكون مسيئا لانه ترك السنة وان كان ساهيا لم يلزمه سجود السهو وفي البدائع ان التخيير مروي عن علي وابن مسعود وهو مما لا يدرك بالرأي فهو كالمرفوع وهو الصارف للمواظبة عن الوجوب المستفاد من حديث الصحيحين عن أبي قتادة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب وبهذا ظهر ضعف ما في المحيط من انه لا يكون مسيئا بترك القراءة فيهما لكن مقتضى أثر علي وابن مسعود انه لا يكون مسيئا بالسكوت وهو ظاهر ما في البدائع والذخيرة والخانية وان كان صاحب المحيط على خلافه واتفق الكل على ان القراءة أفضل وليس بمناف للتخيير كالحلق مع التقصير وصوم المسافر في رمضان اذ لا مانع من التخيير بين الفاضل والافضل وصحح في المجتبى انه ينوي الذكر والثناء موافقا لما في المحيط واستدل له في المبسوط وفي البدائع ان رجلا سأل عائشة عن قراءة الفاتحة في الاخريين فقالت ليكن على وجه الثناء وقد قدمنا في الحيض ان القرآن يخرج عن القرآنية بالقصد وان بعضهم لا يرى به في الفاتحة فينبغي كذلك هنا ومن الغريب ما نقله في المجتبى عن غريب الرواية انه لو قرأ الفاتحة في الاخريين بنية القرآن يضم اليها السورة اهـ وكان وجهه القياس على الاوليين ولا يخفى عدم صحته لما عهد في الاخريين من التخفيف وأشار بقوله اكتفى بالفاتحة الى انه لا يزيد عليها على انه سنة والظاهر أن الزيادة عليها مباحة لما ثبت في صحيح مسلم من حديث أبي سعيد الخدري انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاة الظهر في الركعتين الاوليين قدر ثلاثين آية وفي الاخريين قدر خمسة عشر آية أو قال نصف ذلك ولهذا قال فخر الاسلام وتبعه في غاية البيان ان السورة مشروعة نفلا في الاخريين حتى لو قرأها في الاخريين ساهيا لم يلزمه السجود وفي الذخيرة وهو المختار وفي المحيط وهو الاصح وان كان الاولى الاكتفاء بها لحديث أبي قتادة السابق ويحمل حديث أبي سعيد على تعليم الجواز ويحمل ما في السراج الوهاج معزيا الى الاختيار من كراهة الزيادة على

بل السكوت مكروه والحاصل ان الخيار بين الاولين فقط على ما في المحيط وبين الثلاثة على ما في غيره فيكره السكوت على الاول لا على الثاني والثاني هو الصحيح المعتمد وعلى كل فليس تعيين القراءة هو السنة ولكن لما كان السكوت مكروها على الاول كانت القراءة سنة بالنظر الى السكوت بمعنى انه لو لم يقرأ وسكت يكره لترك السنة ولما كان غير مكروه على الثاني لم تكن القراءة سنة بل هي أفضل وهي أيضا أفضل على الاول بالنظر الى التسبيح فلذا اتفق الكل على ان القراءة أفضل كما سياتي (قوله بدليل انه شرعت المخافتة فيها) أي في القراءة في الركعتين الاخريين رملي (قوله لكن مقتضى أثر علي وابن مسعود الخ) الظاهر انه استدراك على تضعيف كلام المحيط

بان مقتضى أثر علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما انه لا يكون مسيأ بترك القراءة فيهما كما قاله في المحيط وانما اقتصر على انه لا يكون مسيأ بالسكوت لعلم عدم الاساءة بترك القراءة بالاولى وليشير الى مخالفته من هذا الوجه فقط لكلام المحيط وحاصله ان صاحب البحر اختار التخيير بين الثلاثة للاثر الوارد وهو ظاهر الرواية كما تقدم فافهم (قوله ويحمل ما في السراج الخ) قال في النهر لا يخفى ما بين دعوى الاباحة وان الترك أولى من التنافي اذ المباح ما استوى طرفاه والمندوب ما ترجح فعله على تركه اهـ أقول الذي يظهر من كلام البحر ان المراد بالاباحة الحل لاستدلاله بالحديث وقول فخر الاسلام ان السورة مشروعة نفلا تأمل

الفاتحة على كراهة التنزيه التي مرجعها الى خلاف الاولى وقيدنا بالفرائض لان النفل والواجب تجب القراءة في جميع الركعات بالفاتحة والسورة كما سياتي وأشار أيضا الى انه لا ياتي بالثناء والتعوذ في الشفع الثاني من الفرائض والواجب كالفرض في هذا بخلاف النوافل سنة كانت أو غيرها فانه ياتي بالثناء والتعوذ فيه كالاول لان كل شفع صلاة على حدة ولذا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في القعود الاول واستثنى من ذلك في المجتبى الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها فانها صلاة واحدة كالفرض لكن هو مسلم في الاربع قبل الظهر لما صرحوا به من انه لا تبطل شفعة الشفيع بالانتقال الى الشفع الثاني منها ولو افسدها قضى أربعا والاربع قبل الجمعة بمنزلتها وأما الاربع بعد الجمعة فغير مسلم بل هي كغيرها من السنن فانهم لم يثبتوا لها تلك الاحكام المذكورة والله سبحانه أعلم (قوله والقعود الثاني كالاول) يعني فيفترش رجله اليسرى فيجلس عليها وينصب اليمنى كما قدمناه وهو احتراز عن قول مالك والشافعي من انه يتورك فيها وفي خزانة الفقه لابي الليث وأكثر ما يقع التشهد في الصلاة الواحدة عشر مرات وهو أن يدرك الامام في التشهد الاول من صلاة المغرب ثم يتشهد معه الثانية وعلى الامام سهو فيسجد معه ويتشهد الثالثة ثم يتذكر الامام ان عليه سجدة تلاوة فيسجد ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد الامام لهذا السهو ويتشهد معه الخامسة ثم اذا سلم الامام قام المأموم وصلى ركعة وتشهد السادسة ثم صلى ركعة أخرى وتشهد السابعة وقد كان سها فيما يقضي فسجد للسهو وتشهد الثامنة ثم تذكر انه قرأ آية سجدة فيما يقضي فسجد وتشهد التاسعة ثم سجد لهذا السهو وتشهد العاشرة اهـ ومراده من التشهد بعد سجود التلاوة تشهد الصلاة في القعدة الاخيرة لان العود الى سجود التلاوة يرفع القعدة كما لا يخفى وحينئذ يعيده ويعيد سجود السهو لبطلانه بالعود الى سجود التلاوة (قوله وتشهد وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم) وقد قدمنا ان التشهد واجب وان الصلاة سنة وقدمنا دليل السنية وان موجب الامر في الآية انما هو الافتراض في العمر مرة لانه لا يقتضي التكرار وهذا بلا خلاف وانما وقع الخلاف بين الطحاوي والكرخي في وجوبها كلما سمع ذكره من غيره أو من نفسه الموجب للتفسيق بالترك لا في الافتراض فاختار الطحاوي تكرار الوجوب وصححه في التحفة والمحيط واختلف على قوله انه لو تكرر في مجلس واحد هل يتداخل الوجوب فيكفيه صلاة واحدة أو يتكرر الوجوب من غير تداخل صحح في الكافي من باب سجود التلاوة الاول وان الزائد ندب وكذا التشميت وصحح في المجتبى الثاني وفرق بينه وبين تكرار ذكر الله تعالى في مجلس حيث يكفي ثناء واحد قال ولو تركه لا يبقى عليه دينا بخلاف الصلاة فانها تصير دينا بان كل وقت أداء للثناء لانه لا يخلو عن تجدد نعم الله تعالى عليه الموجبة للثناء فلا يكون وقتا للقضاء كالفاتحة في الاخريين بخلاف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الفرق ليس بظاهر لان جميع الاوقات وان كانت وقتا للاداء لكن ليس مطالبا بالاداء لانه رخص له في الترك فيمكن أن يكون سماعه لاسم الله تعالى سببا في الوجوب كالصلاة واختار الكرخي استحباب التكرار ورجحه شمس الائمة السرخسي وقدح في قول الطحاوي بانه مخالف للاجماع فان تم نقل الاجماع

والقعود الثاني كالاول وتشهد وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم

(قوله وأكثر ما يقع التشهد الخ) أوصلها في الدر المختار الى ثمانية وسبعين بل الى أكثر من ذلك كما أوضحناه فيما علقناه عليه (قوله ثم يسجد الامام لهذا السهو) ولا يكفيه الاول لان سجود السهو لا يعتد به الا اذا وقع خاتما لافعال الصلاة فيكون الاول باطلا بعوده الى سجود التلاوة كما ياتي (قوله فاختار الطحاوي تكرار الوجوب) أي على سبيل الكفاية كما في حاشية الدر المختار عن القرماني وعبارته اعلم ان تكرر وجوب الصلاة عند تكرر الذكر كما هو مذهب الطحاوي محمول على وجوب الكفاية لا وجوب العيني وقد صرح به القرماني في شرحه على مقدمة أبي الليث لما عد الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم من فروض الكفاية فقال ثم ان كونها من فروض الكفاية يخرج على قول الطحاوي يعني اذا ذكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفترض عليهم أن يصلوا فاذا صلى عليه بعضهم يسقط عن الباقين لحصول المقصود وهو تعظيمه واظهار شرفه عند ذكر اسمه صلى الله تعالى عليه وسلم اهـ فقد علمنا ان مراد أبي الليث بالافتراض الوجوب للعلم بان الطحاوي لم يقل بالافتراض وانما قال بالوجوب المصطلح كما صرح به في البحر اهـ (قوله وهذا الفرق ليس بظاهر) قال في النهر بعد نقله عن الفتح ولعل وجهه انه وان كان كل وقت محلا الا ان محليته في تفريغ ذمته بالقضاء أولى منه بغيره (قوله ورجحه شمس الائمة) قال في النهر قال السرخسي وهو المختار للفتوى وجعله في المجمع قول عامة العلماء والله الموفق ﴿تنبيه﴾ ينبغي ان يخص من قول

الاجماع على الاستحباب ترجح والا فالاولى قول الطحاوي للاحاديث الواردة فيها من الدعاء بالرغم والابعاد والشقاء والوصف بالبخل والجفاء لمن لم يصل عليه اذا ذكر عنده فان الوعيد في مثل هذه الامور على الترك من علامات الوجوب ولعل السرخسي ظن ان الطحاوي قائل بالافتراض فرده وقد علمت انه انما قال بالوجوب المصطلح عليه عندنا لما ان مستنده خبر واحد وبهذا ظهر ان الصلاة تكون فرضا وواجبا وسنة ومستحبة ومكروهة فالاول في العمر مرة والثاني كما ذكر على الصحيح والثالث في الصلاة والرابع في جميع أوقات الامكان والخامس في الصلاة في غير التشهد في القعود الاخير وظهر أيضا بما قررناه ان قول الحاوي القدسي وقال بعضهم انها فرض عند سماع اسمه كل مرة وهذا أصح اه محمول على الواجب كما قدمنا ويمكن أن تكون الصلاة حراما كما صرحوا به في الحظر والاباحة في مسئلة ما اذا فتح التاجر متاعه وصلى وكذا الفقاعي وفي المجتبى معزيا الى خزانة الاكمل انه لا يجب على النبي صلى الله عليه وسلم ان يصلي على نفسه ثم في كيفيتها في الصلاة وخارجها اختلاف والذي صرح به ضابط المذهب محمد بن الحسن على ما نقله الشارح وغيره اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد من غير ذكر في العالمين وأخرجه البيهقي حديثا مرفوعا ونقل في الذخيرة عن محمد الصلاة المذكورة مع تكرار انك حميد مجيد وهو كذلك في صحيح البخاري وفي افصاح ابن هبيرة عن محمد بن الحسن ذكر الصلاة المنقولة عنه مع زيادة في العالمين وهي ثابتة في رواية ابن مسعود الانصاري عند مالك ومسلم وأبي داود وغيرهم فما في السراج الوهاج معزيا الى منية المصلي من انه لا يأتي بها ضعيف ومعنى الصلاة الرحمة وانما كرر حرف الجر في الآل للاشارة الى تراخي رتبة آله عنه واختلف فيهم فالاكثرون على انهم قرابته الذين حرمت الصدقة عليهم وصححه بعضهم واختار النووي أنهم جميع الامة والتشبيه

الطحاوي بوجوب الصلاة كلما سمع اسمه عليه الصلاة والسلام التشهد الاول فانه يشتمل على ذكر اسمه عليه الصلاة والسلام وتكرره فالصلاة في هذه الحالة تحرم على ما مر فضلا عن الوجوب ويلزم على قوله ان الصلاة في قعود التشهد الثاني واجبة ولا ينافيه ما مر من ان الواجب الى عبده ورسوله لان ذلك من حيث التشهد وهذا من حيث الصلاة ولم أر من نبه على ذلك اه وقد يجاب عن اللزوم بان الوجوب مخصص بغير الذاكر لحديث من ذكرت عنده كما في درر البحار مشيرا الى الجواب عما أورده فخر الاسلام على الطحاوي بان الصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لا تخلو عن ذكره فلو وجبت كلما ذكر لم يوجد فراغ منها مدة العمر كما نقله الشيخ اسمعيل لكن قال بعض الفضلاء ان ما في درر البحار غريب مصادم لسائر عباراتهم ويجاب عما استدل به بان المسكوت عنه مساو للمنطوق وهذا لانه اذا كان المقصود التعظيم لا يفترق الحال بين الذاكر منه والذاكر عنده فيكون الاول ملحقا بالثاني دلالة نحو ان الذين يأكلون أموال اليتامى اه والجواب عما أورده فخر الاسلام ان ذلك مخصص عقلا لان التسلسل محال لذاته والتكليف بالمحال لذاته ممتنع عقلا اجماعا وفي شرح الشيخ اسمعيل وقد وافق الطحاوي في القول بالوجوب الحليمي من الشافعية واللخمي من المالكية وابن بطة من الحنابلة ذكر الفاكهي في كتابه الفجر المنير في الصلاة على البشير النذير حديث البخيل من ذكرت عنده فلم يصل علي ثم قال وهذا يقوي قول من يقول بالوجوب كلما ذكر وهو والذي اليه أميل (قوله فالاول في العمر مرة) قال في النهر وعلى هذا لو صلى في أول بلوغه صلاة أجزأته الصلاة في تشهده عن الفرض ووقعت فرضا ولم أر من نبه على هذا وقد مر نظيره في الابتداء بغسل اليدين اه أقول نبه عليه في الذخيرة ونصه قال أبو الحسن الكرخي الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم على الانسان في العمر مرة ان شاء جعلها في الصلاة أو غيرها (قوله مع زيادة في العالمين) أي بعد قوله كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم كما في شرح المنية لابن أمير حاج ثم قال وفي نسخة من الافصاح أي افصاح ابن هبيرة زيادة في العالمين بعد كما صليت أيضا وهي مذكورة في بعض أحاديث هذا الباب لكن لا يحضرني الآن من رواها من الصحابة ولا من خرجها من الحفاظ ولا ثبوتها في نفس الامر اه (قوله والتشبيه في قوله كما صليت الى قوله وسماه الله تعالى أبا للمسلمين) قال الشيخ خير الدين أقول قال التلمساني في شرح الشفاء قد اشتهر بين المتأخرين سؤال في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في قوله كما صليت على ابراهيم وهو ان المشبه دون المشبه به فكيف تطلب صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تشبه الصلاة على ابراهيم عليه السلام فذكر في ذلك خمسة أوجه قيل ان ذلك قبل أن يعلم انه أفضل من ابراهيم وقيل سأل صلاة يتخذه بها خليلا كما اتخذ ابراهيم خليلا وقيل أراد المشابهة في أصل الصلاة لا في قدرها كما في قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب

فى قوله كما صليت اما راجع لآل محمد وأما لان المشبه به لا يلزم أن يكون أعلى من المشبه أو مساويا بل قد يكون أدنى مثل قوله تعالى مثل نوره كمشكاة وسبب وقوعه كون المشبه به مشهورا فهو من باب الحاق غير المشهور بالمشهور لا الناقص بالكامل والواقع ان القدر الحاصل للنبى صلى الله عليه وسلم وآله أزيد مما حصل لغيره والنكتة فى تخصيص سيدنا ابراهيم دون غيره من الانبياء اما سلامه على أمة محمد صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء دون غيره من الانبياء أو لدعائه بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم أو لانه سمانا المسلمين وسماه الله أبا المسلمين وحسن الختم بانك حميد مجيد لان الداعى يشرع له ان يختم دعاءه باسم من الاسماء الحسنى مناسب للمطلوب كما علم من الآيات والاحاديث والصلاة والتبريك عليه يشتمل على الحمد والمجد لاشتمالها على ثناء الله وتكريمه ورفع الذكر له فكان المصلى يطلب من الله أن يزيده فى حمده ومجده فناسب أن يختم بهذين الاسمين والحكمة فى ان العبد يسأل الله تعالى أن يصلى ولا يصلى بنفسه مع انه مأمور بالصلاة قصوره عن القيام بهذا الحق كما ينبغى فالمراد من الصلاة فى الآية سؤالها فالمصلى فى الحقيقة هو الله تعالى ونسبتها الى العبد مجاز وفى منية المصلى وروى عن بعض المشايخ انه قال ولا يقول ارحم محمدا وأكثر المشايخ على انه يقوله للتوارث اه وقال السرخسى لا باس به لان الاثر ورد به من طريق أبى هريرة وابن عباس ولان أحدا وان جل قدره لا يستغنى عن رحمة الله تعالى وصححه الشارح ومحل الخلاف فى الجواز وعدمه انما هو فيما يقال مضموما الى الصلاة والسلام كما أفاده شيخ الاسلام ابن حجر فلذا اتفقوا على انه لا يقال ابتداء رحمه الله ومن العجيب ما وقع فى فتاوى قاضيخان فى آخر باب الوتر والتراويح حيث قال واذا صلى على النبى صلى الله عليه وسلم فى القنوت قالوا لا يصلى فى القعدة الاخيرة وكذا لو صلى على النبى صلى الله عليه وسلم فى القعدة الاولى ساهيا لا يصلى فى القعدة الاخيرة اه وكان وجهه ان الصلاة عليه فى الصلاة لا تتكرر فاذا أتى بها مرة ولو فى غير موضعها لا تعاد لكن هذا فى الثانى ممكن واما فى القنوت فالصلاة آخره مشروعة كما سيأتى فالحق خلافه وأعجب من هذا ما فى المجتبى من انه اذا شرع فى التشهد ولم يتمها لا تصح صلاته عند محمد

الآية وقيل هو على ظاهره والمراد اجعل لمحمد وآله صلاة بمقدار الصلاة لابراهيم وآله فالمسؤل مقابلة الجملة بالجملة لان المختار من القول فى الآل انهم جميع الانبياء فيدخل فى آل ابراهيم خلائق من الانبياء ولا يدخل فى آله صلى الله عليه وسلم نبى فطلب الحاق هذه الجملة التى فيها نبى واحد بتلك الجملة التى فيها خلائق من الانبياء والله تعالى أعلم وقيل ان التشبيه وقع على الآل لا على النبى عليه السلام فكان قوله اللهم صل على محمد مقطوعا من التشبيه وتم الكلام عنده وقوله وعلى آل محمد كلام مستأنف متصل بقوله كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم اه وفى شرح مسلم للنووى قال القاضى عياض رحمه الله أظهر الاقوال ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم سأل ذلك لنفسه ولاهل بيته لتتم النعمة عليهم كما أتمها على ابراهيم وآله وقيل سأل ذلك لامته وقيل بل ليبقى ذلك له دائما الى يوم القيامة ٣٤٨ ويجعل له به لسان صدق فى الآخرين كابراهيم عليه السلام وفى المواهب اللدنية بعد ان أسهب فى الاجوبة قال ابن القيم بعد ان زيف أكثر الاجوبة الا تشبيه المجموع بالمجموع وأحسن منه أن يقال هو صلى الله عليه وسلم من آل ابراهيم وقد ثبت ذلك عن ابن عباس رضى الله عنهما فى تفسير قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين قال محمد من آل ابراهيم فكأنه أمرنا أن نصلى على محمد وعلى آل محمد خصوصا بقدر ما صلينا عليه مع ابراهيم وآل ابراهيم عموما فيحصل لآله ما يليق بهم ويبقى الباقى كله له وذلك القدر أزيد مما لغيره من آل ابراهيم وتظهر حينئذ فائدة التشبيه وان المطلوب له بهذا اللفظ أفضل من المطلوب بغيره من الالفاظ لانه اه واذا أردت المزيد من ذلك فراجع المواهب المذكورة والله أعلم (قوله ومحل الخلاف فى الجواز وعدمه انما هو الخ) قال فى النهر عبارة الشارح فى آخر الكتاب تقتضى ان الخلاف فى الكل وذلك انه قال اختلفوا فى الترحم على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بان يقول اللهم ارحم محمدا قال بعضهم لا يجوز لانه ليس فيه ما يدل على التعظيم كالصلاة وقال بعضهم يجوز لانه عليه الصلاة والسلام كان من أشوق العباد الى مزيد رحمة الله تعالى واختاره السرخسى لوروده فى الاثر ولا عتب على من اتبع وقال أبو جعفر وأنا أقول وارحم محمدا للتوارث فى بلاد المسلمين واستدل بعضهم على ذلك بتفسيرهم الصلاة بالرحمة واللفظان اذا استويا فى الدلالة صح قيام أحدهما مقام الآخر ولذا أقر عليه الصلاة والسلام الاعرابى على قوله اللهم ارحمنى ومحمدا

لانه صار فرضا عليه بالشروع وان كان ظاهر المذهب الصحة وعندي في صحته عن محمد بعد لانه يلزمه في كل واجب شرع فيه ولم يتمه كالفاتحة وأطلق المصنف التشهد والصلاة فشمل المسبوق ولا خلاف انه في التشهد كغيره واما في الصلاة والدعاء فاختلفوا على أربعة أقوال اختار ابن شجاع تكرار التشهد وأبو بكر الرازي السكوت وصحح قاضيخان في فتاواه انه يترسل في التشهد حتى يفرغ منه عند سلام الامام وصحح صاحب المبسوط انه يأتي بالصلاة والدعاء متابعة للامام لان المصلي لا يشتغل بالدعاء في خلال الصلاة لما فيه من تأخير الاركان وهذا المعنى لا يوجد هنا لانه لا يمكنه أن يقوم قبل سلام الامام وينبغي الافتاء بما في الفتاوى كما لا يخفى وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد الامام اذا تكلم والمقتدي بعد لم يقرأ التشهد قرأ وان أحدث الامام لم يقرأ لان الكلام بمنزلة السلام والامام اذا سلم والمقتدي لم يقرأ التشهد يقرأ لانه يجوز ان يبقى المقتدي في حرمة الصلاة بعد سلام الامام ولا يجوز ان يبقى بعد حدث الامام عمدا (قوله ودعا بما يشبه ألفاظ القرآن والسنة لا كلام الناس) أي بالدعاء الموجود في القرآن ولم يرد حقيقة المشابهة اذ القرآن معجز لا يشابهه شئ ولكن أطلقها لارادته نفس الدعاء لا قراءة القرآن مثل ربنا لا تؤاخذنا ربنا لا تزغ قلوبنا رب اغفر لي ولوالدي ربنا آتنا في الدنيا حسنة الى آخر كل من الآيات وقوله والسنة يجوز نصبه عطفا على ألفاظ أي دعا بما يشبه ألفاظ السنة وهي الادعية المأثورة ومن أحسنها ما في صحيح مسلم اللهم اني أعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات ومن فتنة المسيح الدجال ويجوز جره عطفا على القرآن أو ما أي دعا بما يشبه ألفاظ السنة أو دعا بالسنة وقد تقدم ان الدعاء آخرها سنة لحديث ابن مسعود ثم ليتخير أحدكم من الدعاء أعجبه اليه فيدعو به ولفظ مسلم ثم ليتخير من المسألة ما شاء وله حديث أيضا عند أحمد وان كان في آخرها دعا يعني النبي صلى الله عليه وسلم بعد التشهد بما شاء أن يدعو ثم يسلم وعن أبي امامة قال قيل يا رسول الله أي الدعاء أسمع قال جوف الليل الاخير ودبر الصلوات المكتوبات رواه الترمذي وحسنه والدبر يطلق على ما قبل الفراغ منها أي الوقت الذي يليه وقت الخروج منها وقد يراد به وراءه وعقبه أي الوقت الذي يلي وقت الخروج ولا يبعد أن يكون كل من الوقتين أوفق لاستماع الدعاء فيه وأولى باستجابه وأطلق في المدعو له ولم يخصه بنفسه لان السنة ان لا يخص المصلي نفسه بالدعاء لقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وللحديث من صلى صلاة لم يدع فيها للمؤمنين والمؤمنات فهي خداج ثم ظاهر النصوص ومن جملتها التشهد في الصلاة استحباب تقديم نفسه في الدعاء كما ثبت في سنن أبي داود وغيره كان صلى الله عليه وسلم اذا دعا بدعاء بدأ بنفسه وهو من آداب الدعاء ولذا قال في منية المصلي ويستغفر لنفسه ولوالديه ان كانا مؤمنين ولجميع المؤمنين والمؤمنات وانما قيد بايمانهما لانه لا يجوز الدعاء بالمغفرة للمشرك ولقد بالغ القرافي المالكي كما نقله في شرح منية المصلي بان قال ان الدعاء بالمغفرة للكافر كفر لطلبه تكذيب الله تعالى فيما أخبر به وقد صرح المفسرون بان والدي سيدنا نوح كانا مؤمنين ثم ظاهر ما في المنية انه يجوز الدعاء بالمغفرة لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم وقد صرح القرافي بتحريمه لان فيه تكذيبا للاحاديث الصحيحة المصرحة بانه لا بد من تعذيب طائفة من المؤمنين بالنار وخروجهم منها بشفاعة أو بغير شفاعة ودخولهم النار انما هو بذنوبهم ولا يوجب الكفر كالدعاء للمشرك بها للفرق بين تكذيب الآحاد والقطعي واما قول الداعي اللهم اغفر لي ولجميع المسلمين فيجوز أن يريد بالمغفرة له المغفرة من جميع الذنوب واما لجميع المسلمين فان أراد المغفرة من حيث الجملة ولم

ودعا بما يشبه ألفاظ القرآن والسنة لا كلام الناس

(قوله وقد صرح القرافي بتحريمه الخ) قال في النهر ونقله الاسنوي أيضا عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام شيخ القرافي وأقرهما عليه ورده ابن امير حاج اه وقوله ورده ابن أمير حاج غير صحيح لما سيأتي

(قوله ورده في شرح منية المصلي) أي للعلامة محمد بن أمير حاج قال المداري في حواشي الدر المختار الحق في هذه المسئلة ما ذكره ابن أمير حاج بعد كلام طويل حيث قال ثم يتلخص من هذه الجملة ان المدار في جواز الدعاء المذكور جواز التخصيص لما دل عليه اللفظ بوضعه اللغوي من العموم في نصوص الوعيد ولا بدع في ذلك فان قيل فيقال مثله في الوعد قلنا لا ضير في التزامه لعدم الموجب للفرق بينهما في ذلك وانتفاء المانع من القول به فانه كما دخل التخصيص في قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بمن عفي عنه تفضلا أو لغير ذلك فلم ير شرا مع عمله له فكذا دخل في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره بمن حبط عمله بردة فلم ير خيرا مع عمله له وحاشا الله تعالى أن يراد بجواز الخلف في الوعيد أن لا يقع عذاب من أراد الله تعالى الاخبار بعذابه فانه محال على الله تعالى قطعا كما ان عدم وقوع نعيم من أراد الله تعالى الاخبار عنه بالنعيم محال عليه قطعا وكيف لا وقد قال الله تعالى ومن أصدق من الله قيلا ومن أصدق من الله حديثا وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وحينئذ فليحمل قول ابن نباتة الحمد لله الذي اذا وعد وفي واذا أوعد تجاوز وعفا

على ان المراد بالوعيد صورة العموم وبالوعد من أريد بالخطاب ثم حيث كان المراد هذا فالاوجه ترك اطلاق جواز الخلف في الوعد والوعيد دفعا لايهام أن يكون المراد منه هذا المحال وانما وافقناهم على الاطلاق لشهرة المسئلة بينهم بهذه الترجمة ونستغفر الله العظيم من كل ما ليس فيه رضاه هذا كلامه اذا عرفت هذا فما في الشرح أي الدر المختار من انه لا يحرم الدعاء بالمغفرة لكل المؤمنين كل ذنوبهم تبعا للبحر غير صحيح ولا يجوز اعتقاده اه قلت وما نقله هنا عن ابن أمير حاج قد رأيته ملخصا في شرحه على التحرير الاصولي لشيخه المحقق ابن الهمام في أول الفصل الثالث

بشركهم فيما طلبه لنفسه فهو جائز وان أراد المغفرة لكل أحد من جميع ذنوبه فهو المحرم الذي ذكرناه وتعقبه الكرماني شارح البخاري ورده في شرح منية المصلي وأطال الكلام والحق انه يكون عاصيا بالدعاء للكافر بالمغفرة غير عاص بالدعاء بالمغفرة لجميع المؤمنين لان العلماء اختلفوا في جواز العفو عن المشرك عقلا قيل بالجواز لان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى وان كان المحققون على خلافه كما ذكره التفتازاني في شرح العقائد وقد قال العلامة زين العرب في شرح المصابيح من بحث الايمان ليس بحتم عندنا أي أهل السنة ان يدخل النار أحد من الامة بل العفو عن الجميع مرجو لموجب قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا اه فيجوز ان يطلب للمؤمنين لفرط شفقته على اخوانه الامر الجائز الوقوع وان لم يكن واقعا ثم في تقديم الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم على الدعاء بيان للسنة كما ذكره الطحاوي في مختصره للحديث الصحيح المروي في سنن الترمذي وغيره اذا صلى أحدكم فليبدأ بالحمد والثناء على الله ثم بالصلاة علي ثم بالدعاء ولم يبين المصنف كلام الناس هنا وبينه في الكافي فقال وفسروه بما لا يستحيل سؤاله من العباد نحو أعطني كذا وزوجني امرأة وما لا يشبه كلامهم ما يستحيل سؤاله منهم نحو اغفر لي لانه يختص به عز وجل قال الله تعالى ومن يغفر الذنوب الا الله اه وهكذا ذكره الجمهور ويشكل عليه ان المغفرة كما ذكروه تختص بالله تعالى وهم فصلوا فقالوا لو قال اللهم اغفر لعمي أو لخالي تفسد كذا ذكره في الخلاصة من غير ذكر خلاف وذكر فيها انه لو قال اللهم اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين والمؤمنات لا تفسد ولم يحك خلافا وحكى الخلاف فيما اذا قال اللهم اغفر لاخي قال الحلواني لا تفسد وقال ابن الفضل تفسد وصحح في المحيط الاول ووجهه انه موجود في القرآن العظيم حكاية عن موسى عليه السلام رب اغفر لي ولاخي وفي الذخيرة لو قال اللهم اغفر لزيد أو لعمرو تفسد صلاته

(قوله ليس بحتم عندنا الخ) أقول ظاهر صدر هذا الكلام ان ذلك جائز شرعا وظاهر قوله آخرا وان لم يكن واقعا انه جائز عقلا لا شرعا فان كان المراد الثاني فكيف يجوز ما خالف الشرع وان كان الاول فهو مشكل جدا اذ نقل غير واحد اجماع أهل السنة والجماعة على انه لا بد من نفوذ الوعيد في بعض العصاة من الموحدين وهو مما يجب اعتقاده ولكن وقع التردد في انه هل مما يجب اعتقاده ان كل نوع من الكبائر لا بد من عقاب طائفة من مرتكبيه أو يكفي في أداء ذلك الواجب أن يعتقد ان نوع الكبائر يعذب طائفة من مرتكبيها من غير نظر الى عموم أنواعها ولا خصوص بعضها فيه تردد كما ذكره الابي وعبارته على ما في الشرح الكبير للبرهان ابراهيم اللقاني على جوهرته انعقد الاجماع على انه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة لان الله تعالى توعدهم وكلامه تعالى صدق فلا بد من وقوعه ثم يبقى النظر هل المراد طائفة من جميع العصاة أو طائفة من كل صنف منهم وهذا هو الظاهر لان الله تعالى توعد كل صنف على حدته وهو ظاهر كلام القاضي هنا انتهت ثم نقل اللقاني الاجماع عن النووي أيضا

وسلم مع الامام كالتحريمة عن يمينه و يساره ناويا القوم والحفظة والامام في الجانب الايمن أو الايسر أو فيهما لو محاذيا

صلاته لانه ليس في القرآن والذي ظهر للعبد الضعيف ان هذه الفروع المفصلة في المغفرة مبنية على
القول الضعيف الذي يفسر ماليس من كلام الناس بما يستحيل سؤاله من العباد وكان في القرآن أو
في السنة اما على قول الجمهور المقتصرين على الاول فلا تفصيل في سؤال المغفرة أصلا فلا تفسد الصلاة
به ولذا قال في الخلاصة بعد ذكر هذه الفروع التي ذكرناها عنها والحاصل انه ان سأل ما يستحيل سؤاله
من الخلق لا تفسد اذا كان في القرآن وكان مأثورا وفي الجامع الصغير لم يشترط كونه في القرآن
أو كونه مأثورا بل قال ان كان يستحيل سؤاله من الخلق لا تفسد وان كان لا يستحيل تفسد اه بلفظه
فظهر ان التفصيل انما هو مبني على غير ظاهر الرواية فان الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية بل كل
تاليف لمحمد بن الحسن موصوف بالصغير فهو باتفاق الشيخين أبي يوسف ومحمد بخلاف الكبير فانه
لم يعرض على أبي يوسف لكن يشكل عليه ما في الفتاوى الظهيرية لو قال اللهم اغفر لعمي تفسد اتفاقا
الا ان يحمل على اتفاق المشايخ المبني على ما ذكرنا ولهذا قال في المجتبى وفي أقربائي أو اعمامي
اختلاف المشايخ اه الا انه يشكل بقوله اللهم اغفر لزيد أو لعمرو فان صاحب الذخيرة قد صرح
بالفساد به مع ان سؤال المغفرة مما يستحيل سؤاله من العباد ولم يذكروا فيه خلافا ويمكن ان يقال
انه على الخلاف أيضا وان الظاهر عدم الفساد به ولهذا قال في الحاوي القدسي من سنن القعدة
الاخيرة الدعاء بما شاء من صلاح الدين والدنيا لنفسه ولوالديه وأستاذه وجميع المؤمنين وهو يفيد
انه لو قال اللهم اغفر لي ولوالدي ولاستاذي لا تفسد مع ان الاستاذ ليس في القرآن فيقتضي عدم
الفساد بقوله اللهم اغفر لزيد وفي الذخيرة وغيرها لو قال اللهم ارزقني من بقلها وقثائها وفومها
وعدسها وبصلها لا تفسد صلاته لان عينه في القرآن ولو قال اللهم ارزقني بقلا وقثاء وعدسا وبصلا
تفسد لان عين هذا اللفظ ليس في القرآن وفي الهداية اللهم ارزقني من كلام الناس لاستعمالها
فيما بينهم يقال رزق الامير الجيش وتعقبه في غاية البيان بان اسناد الرزق الى الامير مجاز فان الرازق
في الحقيقة هو الله تعالى وقد صرح فخر الاسلام بان سؤال الرزق كسؤال المغفرة وفصل في الخلاصة
فقال لو قال ارزقني فلانة الاصح انها تفسد بخلاف ارزقني الحج الاصح انها لا تفسد وكذا ارزقني
رؤيتك وفي المضمرات شرح القدوري ولو قال اللهم اقض ديني تفسد ولو قال اللهم اقض دين والدي
لا تفسد وهو مشكل فان الدعاء بقضاء الدين لنفسه ورد في السنة الصحيحة في مسلم وغيره من قوله اقض
عنا الدين وأغننا من الفقر فان التفصيل بين كونه مستحيلا أولا انما هو في غير المأثور كما هو ظاهر
كلام الخانية الا ان يقال المراد بالمأثور ان يكون ورد في الصلاة لا مطلقا وهو بعيد وفي فتاوى الحجة
ولو قال اللهم العن الظالمين لا يقطع صلاته ولو قال اللهم العن فلانا يعني ظالمه يقطع الصلاة اه وفي
السراج الوهاج ان الذي يشبه كلام الناس انما يفسدها اذا كان قبل تمام فرائضها أما اذا كان
بعد التشهد لا يفسدها لان حقيقة كلام الناس لا يبطلها فهذا أولى وانما لم يدع بكلام الناس في
آخرها للحديث ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس فيقدم على المبيح وهو عموم قوله
صلى الله عليه وسلم ثم ليتخير أحدكم من الدعاء أعجبه اليه وفي فتاوى الولوالجي المصلي ينبغي ان يدعو
في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يحضره لانه يخاف ان يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد
صلاته فاما في غير الصلاة فينبغي ان يدعو بما يحضره ولا يستظهر الدعاء لان حفظ الدعاء يمنعه
عن الرقة (قوله وسلم مع الامام كالتحريمة عن يمينه و يساره ناويا القوم والحفظة والامام في الجانب
الايمن أو الايسر أو فيهما لو محاذيا) لما تقدم ان السلام من واجباتها عندنا ومن أركانها عند الائمة

الثلاثة ومن أطلق من مشايخنا عليه اسم السنة فضعيف والاصح وجوبه كما في المحيط وغيره أولانه ثبت وجوبه بالسنة للمواظبة وهو على وجه الاكمل ان يقول السلام عليكم ورحمة الله مرتين والسنة ان تكون الثانية أخفض من الاولى كما في المحيط وغيره وجعله في منية المصلي خاصا بالامام فان قال السلام عليكم أو السلام أو سلام عليكم أو عليكم السلام أجزأه وكان تاركا للسنة وصرح في السراج الوهاج بالكراهة في الاخير وانه لا يقول وبركاته وصرح النووي بانه بدعة وليس فيه شئ ثابت لكن في الحاوي القدسي انه مروي وتعقب ابن أمير حاج النووي بانها جاءت في سنن أبي داود من حديث وائل بن حجر باسناد صحيح وقوله عن يمينه ويساره بيان للسنة ورد على مالك القائل بانه يسلم تسليمة تلقاء وجهه ولو بدأ باليسار عامدا أو ناسيا فانه يسلم عن يمينه ولا يعيده على يساره ولا شئ عليه ولو سلم تلقاء وجهه فانه يسلم عن يساره ولو سلم عن يمينه ونسي عن يساره حتى قام فانه يرجع ويقعد ويسلم ما لم يتكلم أو يخرج من المسجد وفي المجتبى ولم يذكر قدر ما يحول به وجهه وقد ورد في حديث ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر وفي النوازل لو قال السلام ودخل في الصلاة لا يكون داخلا فثبت ان الخروج لا يتوقف على عليكم وقوله مع الامام بيان للافضل يعني الافضل للمأموم المقارنة في التحريمة والسلام عند أبي حنيفة وعندهما الافضل عدمها للاحتياط وله ان الاقتداء عقد موافقة وانها في القران لا في التأخير وانما شبه السلام بالتحريمة لان المقارنة في التحريمة باتفاق الروايات عن أبي حنيفة وأما في السلام ففيه روايتان لكن الاصح ما في الكتاب كما في الخلاصة وقوله ناويا القوم بيان للافضل لما في صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم أما يكفي أحدكم ان يضع يده على فخذه ثم يسلم على أخيه عن يمينه وعن شماله قال النووي في شرحه المراد بالاخ الجنس من اخوانه الحاضرين عن اليمين والشمال ويزاد عليه من كان منهم أمامه أو وراءه بالدلالة لان المقصود من ذلك مزيد التودد وأما ما علوا به من انه لما اشتغل بمناجاة ربه صار بمنزلة الغائب عن الخلق وعند التحلل يصير حاضرا فيسلم كمسافر قدم من سفره فلا يفيد الاقتصار على من معه في الصلاة بل يعم الحاضرين مصليا أو غيره وانما احتيج الى النية لانه مقيم للسنة فينويها كسائر السنن وكذا ذكر شيخ الاسلام انه اذا سلم على أحد خارج الصلاة ينوي السنة وخالف صدر الاسلام فقال لا حاجة للامام الى النية في السلام آخر الصلاة لانه يجهر بالسلام ويشير اليهم فهو فوق النية ورد بان الجهر للاعلام بالخروج والنية لاقامة السنة وأراد بالقوم من كان معه في الصلاة فقط وهو قول الجمهور وصححه شمس الائمة بخلاف سلام التشهد فانه ينوي جميع المؤمنين والمؤمنات فما في الخلاصة من أن الصحيح انه ينوي من كان معه في المسجد ضعيف وكذا ما اختاره الحاكم الشهيد من انه كسلام التشهد وزاد السروجي وانه ينوي المؤمنين من الجن أيضا وخرج بذكر القوم النساء ولهذا قالوا لا ينوي النساء في زماننا لعدم حضورهن الجماعة أو لكراهيته لكن ذكر محمد في الاصل انه ينوي الرجال والنساء وفي الحقيقة لا اختلاف فما في الاصل مبني على حضورهن الجماعة وما ذكره المشايخ مبني على عدمه فصار المدار في النية وعدمها حضورهن وعدمه حتى اذا كان من المقتدين خنثى

وهذا بخلاف القول الاول لان ظاهره انه يجهر بها دون الجهر بالاولى والاصح القول الاول لان الاولى وان دلت على تعقب الثانية اياها الا ان المقتدين ينتظرون الامام فيها ولا يعلمون انه يأتي بها أو يسجد قبلها للسهو حصل له (قوله ولا شئ عليه ولو سلم عن يمينه) كذا في النسخ وفي بعضها زيادة وهي ولو سلم تلقاء وجهه فانه يسلم عن يساره ولو سلم الخ (قوله أو يخرج من المسجد) قال في النهر والصحيح انه ان استدبر القبلة لا يأتي به كذا في القنية (قوله لا يكون داخلا) أي لو اقتدى به انسان بعد قوله السلام قبل أن يقول عليكم لا يصير داخلا في صلاته لانه اقتداء بغير مصل (قوله فما في الخلاصة من ان الصحيح الخ) قال في النهر يمكن تخريج ما في الخلاصة على الراجح ولفظه وينوي من كان معه في المسجد هو الصحيح فعلى هذا لا ينوي النساء في زماننا اهـ اذ المعنى من معه في الصلاة كائنا او في المسجد بدليل ما بعده وهذا أولى من الجزم بضعفه (قوله وخرج بذكر القوم النساء) بناء على ان القوم مختص بالرجال لغة وهو ظاهر قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم الآية وقول الشاعر * أقوم آل حصن أم نساء *

أوصبيان نواهـم أيضا وفي غاية البيا ن ان هـذا شيء تركه جميع الناس لانه قلما ينوى أحـد شـيأ وهـذا حق لانهـا صارت كالشريعة المنسوخة وقوله ناويا القوم والحفظة يعم الامام والمأموم وقوله والامام معطوف عـلى القوم خاص بالمأموم يعـنى ان المأموم يزيد في نيتـه نيـة السـلام على امامـه في التسليمـة الاولى اذا كان الامام عن يمينه أو في الثانيـة ان كان عن يساره أو في التسليمتين لو كان محاذيا له لانه ذو حظ من الجانبين وأشـار الى ان المنفرد ينوى الحفظـة فقط لانه ليس معـه غيرهـم فينوى بالاولى من على يمينه من الملائكة وبالثانيـة من على يساره منهـم وعلى ما صححه في الخلاصـة ينوى الحاضرين معـه في المسجد أيضا وعلى ما اختاره الحاكم ينوى جميع المؤمنين أيضا ثم قدم المصنف القوم على الحفظة تبعا للجامع الصـغير وفي الاصـل على العكس فاختلف المشايخ والتحقيق انه ليس بينهما فرق فان الواو لمطلق الجمع من غـير ترتيب ولان النيـة عمل القلب وهي تنتظم الكل بلا ترتيب واختاره الشـارح تبعا لما في البدائع لكن قال فخر الاسلام في شرح الجـامع الصغير للبداءة أثر في الاهتمـام ولذا قال أصحابنا في الوصايا بالنوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت فـدل ما ذكر هنا وهو آخر التصنيفين ان مؤمني البشر أفضـل من الملائكة وهو مذهب أهـل السـنة والجماعة خلافا للمعتزلة وذلك ان عندهم صاحب الكبيرة خارج من الايمـان وقل ما يسلم مؤمن من الكبائر وعندنا هو كامل الايمـان ثم هو مبتلى بالايمـان بالغيب فكان أحق من الملائكة الا ترى أن الله جعـل الملائكة منزلة خدم المؤمنـين في الدنيـا والآخرة اهـ وما ذكره عن المعتزلة نسـبه الشارح الى الباقلاني من أئمتنا وما اختاره فخر الاسلام من تفضيل الجمـلة على الجملة نسـبه في المحيط الى بعض أهل السنة ثم قال والمختار عندنا ان خواص بني آدم وهم الانبياء والمرسلون أفضل من جملة الملائكة وعوام بني آدم من الاتقياء أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام بني آدم ونص قاضيخان على ان هـذا هو المذهب المرضي والمراد هنا بالاتقياء من اتقى الشرك لا من اتقاه مع المعاصي فان ظاهره ان فسـقة المؤمنين أفضل من عوام الملائكة ويدل عليـه ما في روضة العلماء للامام أبي الحسن البخاري ان الامة اجتمعت على ان الانبياء عليهم السـلام أفضـل الخليقة ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم أفضلهم واتفقوا على ان أفضل الخلائق بعد الانبياء جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وحمـلة العرش والروحانيون ورضوان ومالك وأجمعوا عـلى أن الصحـابة والتابعين والشهداء والصالحين أفضل من سائر الملائكة واختلفوا في ان سائر الناس بعد هؤلاء أفضل أم سائر الملائكة فقال أبو حنيفة سائر الناس من المسلمين أفضـل وقالا سائر الملائكة أفضـل ولابي حنيفة قوله تعـالى يدخلون عليهم من كل باب سـلام الآية فاخبر انهـم يزورون المسلمين في الجنـة

(قوله وفي غاية البيان ان هذا شيء الخ) عبارته وعن صدر الاسلام هذا شيء تركه جميع الناس لانه قلما ينوى أحد شيأ وهذا حق لان النية في السـلام صارت كالشريعة المنسوخة ولهذا لو سألت ألوف ألوف من النـاس ايش نويت بسلامك لا يكاد يجيب أحد منهم بما فيه طائل الا الفقهاء وفيهم نظر انتهت (قوله يعم الامام والمأموم) قال في النهر هذا سهو اذ قوله حينئذ والامام تكرار محض (قوله فدل ما ذكر هنا الخ) أي في الجـامع الصغير الذي هو بعد الاصل تصنيفا (قوله ويدل عليـه الخ) أقول لكن الفرق بين هذا وبين ما مر عن المحيط ان الاول قسم البشر الى قسمين خواص وهـم الانبياء وعوام وهم من سواهـم من المؤمنين وكذا الملائكة والثاني قسمهم الى ثلاثة أقسام خواص وهـم الانبياء وأوساط وهـم الصحابة والتـابعون والشهداء والصالحون وعوام وهم من سواهم من المؤمـنين وجعـل الملائكة قسمين ثم ان الاول جعل عوام البشر الذين من جلتهم الاوساط على الثاني أفضـل ممن عـدا خواص الملائكة والثاني جعـل أوساط البشر أفضـل من بقية الملائكة وكـذا عوام البشر أفضـل من بقية الملائكة عنـد الامام فقـد اتفقت العبارتان عـلى ان خواص البشر أفضـل من خـواص المـلائكة وان أوساط البشر أفضـل من بقية الملائكة وهذا بالاجماع كما صرحت به عبـارة الروضـة بقي الكلام فيمن عدا الأوساط من البشر فعند الامام هم كالاوساط أفضل من بقية الملائكة وظاهر كلام الروضة اختياره فيحمل عليه كلام المحيط بان يراد بالعوام ما يشمل الاوساط ومن دونهم لقول قاضيخان عما في المحيط انه المذهب المرضي لتتوارد الاختيارات على شيء واحد اذا علمت ذلك ظهر لك ان ما في الدر المختار عن مجمع الانهر من ان خواص البشر وأوساطـه أفضـل من خواص الملك وأوساطه عند أكثر المشايخ غـير مخالف لما مر كما زعمه بعضهم الا ان قوله عند أكثر المشايخ مشعر بالخلاف وكلام الروضة يفيد الاجماع والظاهر انه لم يذكر من عدا أوساط البشر لما فيه من الخلاف بين الامام وصاحبيه وقد علمت ما هو المعول عليه

والمزور أفضل من الزائر اه والحفظة جمع حافظ ككتبة جمع كاتب وسموا به لحفظهم ما يصدر من الانسان من قول وعمل أو لحفظهم اياه من الجن وأسباب المعاطب والثاني يشمل جميع من معه من الملائكة والاول يخص الكرام الكاتبين وفي المجتبى واختلف في نية الحفظة فقيل ينوي الملكين الكاتبين وقيل الحفظة الخمسة وفي الحديث ان مع كل مؤمن خمسة منهم واحد عن يمينه وواحد عن يساره يكتبان أعماله وواحد أمامه يلقنه الخيرات وواحد وراءه يدفع عنه المكاره وواحد عن ناصيته يكتب ما يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وفي بعضها مع كل مؤمن ستون ملكا وفي بعضها مائة وستون ورجح الاول في غاية البيان لموافقته كتاب الله تعالى وفي الهداية ولا ينوي في الملائكة عددا محصورا لان الاخبار في عددهم قد اختلفت فاشبه الايمان بالانبياء عليهم السلام اه مع انه ورد في الحديث عدد الانبياء أو الرسل فقال بعدما سئل عن الانبياء انهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا والرسل ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا في الكشاف في سورة الحج لكن لما كان ظنيا لانه خبر واحد لم يعارض قوله تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك واختلف في الملكين الكاتبين هل يتبدلان بالليل والنهار فقيل يتبدلان للحديث الصحيح يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار بناء على انهما الحفظة وهو قول الجمهور كما نقله القاضي عياض لكن ذكر القرطبي في شرح مسلم ان الاظهر انهم غيرهم وقيل لا يتغيران عليه ما دام حيا واختلف في محل جلوسهما فقيل في الفم وان اللسان قلمهما والريق مدادهما للحديث نقوا أفواهكم بالخلال فانها مجلس الملكين الحافظين الى آخره وقيل تحت الشعر على الحنك وقيل اليمين واليسار ثم قالوا ان كاتب السيآت يفارقه عند الغائط والجماع زاد القرطبي وفي الصلاة لانه لا يفعل سيئة فيها ثم اختلفوا فيما يكتبانه فقيل ما فيه أجر أو وزر وعزاه في الاختيار الى محمد وقيل يكتبان كل شئ حتى أنينه في مرضه ثم اختلفوا متى يمحى المباح فقيل آخر النهار وقيل يوم الخميس والاكثرون على انها تمحى يوم القيامة كذا في الاختيار وذكر بعض المفسرين انه الصحيح عند المحققين والمختار أن كيفية الكتابة والمكتوب فيه مما لا يعلمها الا الله تعالى وقد أوسع الكلام في هذا العلامة ابن أمير حاج في شرح منية المصلي وذكر أن الصبي المميز لا ينوي الكتبة اذ ليسوا معه وانما ينوي الحافظين له من الشياطين ولذا لم يقل المصنف والكتبة ليعم كل مصل ولم يذكر المصنف ما يفعله بعد السلام وقد قالوا ان كان اماما وكانت صلاة يتنفل بعدها فانه يقوم ويتحول

(قوله والثاني) أي التعليل الثاني لتسميتهم حفظة (قوله ثم قالوا ان كاتب السيآت يفارقه الخ) قال ابن أمير حاج قد قيل ان الملائكة يجتنبون الانسان عند غائطه وعند جماعه قلت ويحتاج الجزم بهذا الى وجود سمعي ثابت يفيده ولو ثبت ما ذكره الفقيه أبو الليث انه روى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه انه كان اذا أراد الدخول في الخلاء يبسط رداءه ويقول أيها الملكان الحافظان علي اجلسا ههنا فاني قد عاهدت الله تعالى أن لا أتكلم في الخلاء اه لكان فيه رد لهذا لكن ذكر شيخنا الحافظ انه ضعيف اه كلامه وممن صرح بان المفارق في هذه الحالة الملكان معا اللقاني في شرحه الكبير على الجوهرة وزاد انهما يكتبان ما حصل منه بعد فراغه بعلامة يجعلها الله تعالى لهما ولكنه لم يستند في ذلك الى دليل فليراجع ما دليل المفارقة ومن أين أخذ صاحب البحر تخصيصها بكاتب السيآت كذا في حواشي الدر المختار للمداري (قوله زاد القرطبي في الصلاة الخ) يؤيده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قام أحدكم الى الصلاة فلا يبصق امامه فانما يناجي الله ما دام في مصلاه ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا وليبصق عن يساره كذا ذكره القرطبي قال ابن أمير حاج والحديث بهذا اللفظ في صحيح البخاري وفي دلالته على المطلوب نظر بل الاشبه ان المراد بالملك الذي عن يمينه قرينه من الملائكة المشار اليه في صحيح مسلم بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما منكم من أحد الا وقد وكل به قرينه من الجن وقرينه من الملائكة قالوا واياك يا رسول الله قال واياي الحديث ويؤيده ما روى الطبراني في الكبير عن أبي امامة اذا قام أحدكم في مصلاه فانما يقوم بين يدي الله تعالى مستقبل ربه وملكه عن يمينه وقرينه عن يساره والبزاق عن يساره انما يقع على الشيطان ولم يرد النووي في شرح مسلم على انه انما نهى عن البزاق عن اليمين تشريفا لها اه واما انه ليس في الصلاة ما يكتبه ملك السيآت ففيه نظر أيضا لانه قد يقع منه فيها ما يكون سيئة على انه ان كانت العلة لملازمة الملك له تلبسه بما هو مظنة لوجود ما يكتبه ولمفارقته تلبسه بما هو مظنة لعدم ذلك ينبغي أيضا أن يكون ملك السيآت مفارقا له في حال تلاوة القرآن والذكر ونحوه وان يكون الملكان مفارقين له في حالة النوم ونحوه وهو بعيد فليتأمل اه كلامه كذا في حواشي الدر المختار للمداري

(قوله والمتنفل بالليل مخير بين الجهر والاخفاء ان كان منفردا الخ) قال فى النهر بعد تقييد كلام المصنف بذلك ولم أر من عرج على هذا من شراح هذا الكتاب واعتذر عن المصنف بانه استغنى عن التقييد لكون الكلام فيه اه وهذا عجيب اذ هو مذكور هنا تبعا للشارح هذا وفى السراج بعد ذكره التخيير اعتبارا بالفرض قال والجهر أفضل وعزاه الى المبسوط

عن مكانه اما عنة أو يسرة أو خلفه والجلوس مستقبلا بدعة وان كان لا يتنفل بعدها يقعد مكانه وان شاء انحرف يمينا أو شمالا وان شاء استقبلهم بوجهه الا أن يكون بحذائه مصل سواء كان فى الصف الاول أو فى الاخير والاستقبال الى المصلى مكروه وهذا ما صححه فى البدائع واختار فى الخانية والمحيط استحباب أن ينحرف عن يمين القبلة وان يصلى فيها و يمين القبلة ما بحذاء يسار المستقبل و يشهد له ما فى صحيح مسلم من حديث البراء كنا اذا صلينا خلف النبى صلى الله عليه وسلم أحببنا أن نكون عن يمينه يقبل علينا بوجهه (قوله وجهر بقراءة الفجر وأولى العشاءين ولو قضاء والجمعة والعيدين و يسر فى غيرها كمتنفل بالنهار وخير المنفرد فيما يجهر كمتنفل بالليل) شروع فى بيان القراءة وصفتها وقدم صفتها من الجهر والاخفاء لانه يعم المفروض وغيره والاصل فيه كما ذكره المصنف فى الكافى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالقرآن فى الصلوات كلها فى الابتداء وكان المشركون يؤذونه و يسبون من أنزل وأنزل عليه فأنزل الله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها أى لا تجهر بصلاتك كلها ولا تخافت بها كلها وابتغ بين ذلك سبيلا بان تجهر بصلاة الليل وتخافت بصلاة النهار فكان يخافت بعد ذلك فى صلاة الظهر والعصر لانهم كانوا مستعدين للايذاء فى هذين الوقتين و يجهر فى المغرب لانهم كانوا مشغولين بالاكل وفى العشاء والفجر لكونهم رقودا وفى الجمعة والعيدين لانه أقامهما بالمدينة وما كان للكفار بها قوة وهذا العذر وان زال بغلبة المسلمين فالحكم باق لان بقاءه يستغنى عن بقاء السبب ولانه أخلف عذرا آخر وهو كثرة اشتغال الناس فى هاتين الصلاتين دون غيرهما اه وقد انعقد الاجماع على الجهر فيما ذكر وقد قدمنا ان الجهر فى هذه المواضع واجب على الامام للمواظبة من النبى صلى الله عليه وسلم وتخصيصه بالامام مفهوم من قوله هنا وخير المنفرد فيما يجهر فافاد أن الامام ليس بمخير قالوا ولا يجهد الامام نفسه بالجهر وفى السراج الوهاج الامام اذا جهر فوق حاجة الناس فقد أساء وأفاد انه لا فرق فى حق الامام بين الاداء والقضاء لان القضاء يحكى الاداء والحق بالجمعة والعيدين التراويح والوتر فى رمضان للتوارث المنقول والمراد بغيرهما الثالثة من المغرب والاخريان من العشاء وجميع ركعات الظهر والعصر وقد أفاد ان المتنفل بالنهار يجب عليه الاخفاء مطلقا والمتنفل بالليل مخير بين الجهر والاخفاء ان كان منفردا أما ان كان اماما فالجهر واجب كما ذكره الشارح رحمه الله وان المنفرد ليس بمخير فى الصلاة السرية بل يجب الاخفاء عليه وهو الصحيح لان الامام يجب عليه الاخفاء فالمنفرد أولى وذكر عصام بن يوسف ان المنفرد مخير فيما يخافت فيه أيضا استدلالا بعدم وجوب سجود السهو عليه وتعقبه الشارح بان الامام انما وجب عليه سجود السهو لان جنايته أعظم لانه ارتكب الجهر والاسماع بخلاف المنفرد وتعقبه فى فتح القدير بانا لا ننكر ان واجبا قد يكون آكد من واجب لكن لما لم ينط وجوب السهو الا بترك الواجب لا بآكد الواجب ولا برتبة مخصوصة منه حيث كانت المخافتة واجبة على المنفرد ينبغى أن يجب بتركها السجود وفى العناية ان ظاهر الرواية ان المنفرد مخير فيما يخافت فيه أيضا وفيه تأمل والظاهر من المذهب الوجوب وفى قوله فيما يجهر دلالة على ان المنفرد مخير فى الصلاة

وجهر بقراءة الفجر وأولى العشاءين ولو قضاء والجمعة والعيدين و يسر فى غيرها كمتنفل بالنهار وخير المنفرد فيما يجهر كمتنفل بالليل

(قوله ينبغى أن يجب بتركها السجود) قال الشيخ اسمعيل أقول وجوب سجود السهو على المنفرد اذا جهر فيما يخافت فيه رواية عن أبى حنيفة ذكرت فى الذخيرة وغيرها وفى البرجندى معزيا الى الظهيرية وروى أبو سليمن ان المنفرد اذا ظن انه امام فجهر كما يجهر الامام يلزمه سجود السهو و يلائمه ما فى المحيط اذا جهر المنفرد فى صلاة المخافتة كان مسيأ وفى صلاة الجهر يتخير كذا فى عامة الروايات والذى جزم الحلوانى بانه ظاهر الجواب انه لا سهو على المنفرد وفى الخلاصة لا سهو على المنفرد اذا خافت فيما يجهر به وبالعكس وسيأتى مفصلا فى بابه اه قلت ومثله فى التاترخانية عن المحيط والذخيرة كما سنذكره فى بابه ان شاء الله تعالى (قوله والظاهر من المذهب الوجوب) فيه نظر فان ما فى العناية مصرح به فى شروح الهداية وغيرها أيضا كالنهاية والكفاية والمعراج وفى الهداية فى باب سجود السهو وهذا فى حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة قال الشراح ان ما ذكره جواب ظاهر الرواية وأما جواب رواية النوادر فانه يجب عليه سجدة السهو وفى التاترخانية عن المحيط وأما المنفرد فلا سهو عليه

اذا خافت فيما يجهر لان الجهر غير واجب عليه وكذا اذا جهر فيما يخافت لانه لم يترك واجبا لان المخافتة انما وجبت لنفي المغالطة وفي الذخيرة المنفرد اذا جهر فيما يخافت عليه السهو وفي ظاهر الرواية لا سهو عليه وسيأتي لهذا مزيد في سجود السهو والذي مال اليه في النهر والفتح وشرح المنية والمنح عدم الفرق بين الامام والمنفرد في وجوب المخافتة (قوله كما هو حكم الامام) التشبيه في أصل الجهر والا فالامام واجب عليه الجهر كما مر لا مخير (قوله الى ان أدنى الجهران يسمع نفسه الخ) أقحم لفظ أدنى في الموضعين تبعا للهداية وغيرها وهو يقتضي ان اعلى الجهران يسمع غيره واعلى المخافتة أن يسمع نفسه والثاني مشكل لاقتضائه ان يكون اسماع نفسه جهرا ومخافتة مع انهما ٣٥٦ متقابلان ولم يذكر ذلك في القول الثاني وقد ذكر في بعض الكتب وهو مشكل أيضا لانه اذا قيل أدنى الجهر أن يسمع غيره يلزم أن يراد بالغير الواحد ليكون أعلى الجهر اسماع الكثير ويلزم على هذا اذا قيل أدنى المخافتة أن يسمع نفسه ان يكون أعلاها أن يسمع غيره كما قاله بعضهم فيكون اسماع الغير جهرا ومخافتة وفيه نظر بل يلزم أن يكون أعلاها تصحيح الحروف مع انه قول الكرخي ولعله لهذا والله تعالى أعلم لم يذكر ذلك صاحب الهداية في القول الثاني لكن في القهستاني ان في قوله وأدنى المخافتة اسماع نفسه اشعارا بان اعلى المخافتة تصحيح الحروف فقط وهذا قول الكرخي وأبي بكر الاعمش وروى عن محمد وأبي الحسن الثوري وأبي نصر بن سلام فزاد أدنى إشارة الى أن قول هؤلاء الائمة غير ساقط عن حيز الاعتبار أصلا اه فليتأمل وقد يجاب عن الاول بان اعلى المخافتة ليس أن يسمع نفسه بل أن يقرأ في قلبه بلا تحريك لسان وهو الظاهر ويؤيده ما في شرح الشيخ اسمعيل عن شرح الطحاوي ولو قرأ بقلبه ولم يحرك لسانه فانه لا يجوز ولو حرك لسانه بالحروف أجزأه وان كان لا يسمع منه اه (قوله والجهر أن يسمع الكل) قال في النهر هذا مشكل وجعله في المعراج قول الفضلي وكانه اختيار له اه أقول ذكر في المعراج الفضلي مع الهندواني وسيأتي عن المجتبى انه لا يجزئ عند الهندواني ما لم تسمع أذناه ومن بقربه وعلى هذا فالمراد بقول الخلاصة بحيث سمع رجل أو رجلان ممن بقربه وبقولها الجهر أن يسمع الكل أي من ليس بقربه وليس المراد كل فرد لانه قد يكون متعذرا أو متعسرا فظهر ان ما في الخلاصة لا اشكال فيه بل هو

اسماء

الجهرية اذا فاتت وقضاها نهارا كما هو حكم الامام لان القضاء يحكي الاداء والجهر أفضل وصححه في الذخيرة والخانية واختاره شمس الائمة في المبسوط وفخر الاسلام وصحح في الهداية الاخفاء حتما لان الجهر مختص اما بالجماعة حتما أو بالوقت في حق المنفرد على وجه التخيير ولم يوجد أحدهما وتعقبه في غاية البيان بان الحكم يجوز أن يكون معلولا بعلل شتى وعلة الجهر هنا ان القضاء يحكي الاداء بدليل انه يؤذن ويقيم للقضاء كالاداء وفي السراج الوهاج ولو سبق رجل يوم الجمعة بركعة ثم قام لقضاء ما فاته كان بالخيار ان شاء جهر وان شاء خافت كالمنفرد في صلاة الفجر وفي الخلاصة عن الاصل رجل يصلي وحده فجاء رجل واقتدى به بعد ما قرأ الفاتحة أو بعضها يقرأ الفاتحة ثانيا ويجهر اه يعني اذا كانت الصلاة جهرية ولم يجهر المصلي ووجهه أن الجهر فيما بقي صار واجبا بالاقتداء والجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة شنيع وقيد المصنف بالقراءة لان ما عداها من الاذكار فيه تفصيل ان كان ذكرا وجب للصلاة فانه يجهر به كتكبيرة الافتتاح وما ليس بفرض فما وضع للعلامة فانه يجهر به كتكبيرات الانتقال عند كل خفض ورفع اذا كان اماما أما المنفرد والمقتدي فلا يجهران به وان كان يختص ببعض الصلاة كتكبيرات العيدين جهر به وكذا القنوت في مذهب العراقيين واختار صاحب الهداية الاخفاء به وأما ما سوى ذلك فلا يجهر به مثل التشهد وآمين والتسبيحات لانها اذكار لا يقصد بها العلامة كذا في السراج الوهاج ولم يبين المصنف حد الجهر والاخفاء للاختلاف مع اختلاف التصحيح فذهب الكرخي الى ان أدنى الجهر ان يسمع نفسه وأدنى المخافتة تصحيح الحروف وفي البدائع ما قاله الكرخي أقيس وأصح وفي كتاب الصلاة لمحمد اشارة اليه فانه قال ان شاء قرأ في نفسه وان شاء جهر وأسمع نفسه اه وأكثر المشايخ على ان الصحيح ان الجهر ان يسمع غيره والمخافتة ان يسمع نفسه وهو قول الهندواني وكذا كل ما يتعلق بالنطق كالتسمية على الذبيحة ووجوب السجدة بالتلاوة والعتاق والطلاق والاستثناء حتى لو طلق ولم يسمع نفسه لا يقع وان صحح الحروف وفي الخلاصة الامام اذا قرأ في صلاة المخافتة بحيث سمع رجل أو رجلان لا يكون جهرا والجهر ان يسمع الكل اه وفي فتح القدير واعلم ان القراءة وان كانت فعل اللسان لكن فعله الذي هو كلام والكلام بالحروف والحروف كيفية تعرض للصوت وهو أخص من النفس فان النفس المعروض بالقرع فالحرف عارض للصوت لا للنفس فمجرد تصحيحها بلا صوت

جار على قول الهندوانى والفضلى واندفع ما قيل انه قول آخر غير الثلاثة الآتية تدبر (قوله ان فى المسئلة ثلاثة أقوال) أقول وبه صرح فى النهاية ومعراج الدراية ولكن قد يقال يتعين ما قاله الكمال لانه قد يحصل مانع من اسماع نفسه فيلزم أن لا يكون مخافتة لا برفع صوته جدا وهو بعيد على انه قد يكون أصم فيقال عليه ما حقيقة المخافتة فى حقه ويدل على هذا انه اشترط فى الجهر اسماع غيره وكيف يسوغ القول بانه على ظاهره حتى لو كان اماما وكان ثم مانع من سماع صوته أو كان من اقتدى به أصم هل يقال انه ترك الجهر الواجب وصلاته ناقصة والذى يغلب على الظن انه لا يقول به أحد ثم رأيت العلامة خير الدين الرملى بحث فى فتاواه بنحو ما قلته ولله تعالى الحمد وذلك حيث قال بعد نقله كلام البحر هذا ودعوى خلاف الظاهر لما قاله الكمال بعيد اذ أغلب الشراح لم ينقلوا فى المسئلة قولا ثالثا بل اقتصروا على ذكر قول الكرخى والهندوانى مع ظهور وجه ما قاله الكمال وكونه وسطا اذ يبعد اشتراط حقيقة السماع مع العلم بانه يختلف باختلاف آلته ور بما تخلف مع حقيقة الجهر ولا بد من ارادته تقليلا للاقوال بل ان ادعى وجوب المصير اليه فهو متجه بدليل ان من به صمم لا يسمع نفسه الا باستعمال ما هو جهر فى حق غيره وقد لا يتهيأ معه له ذلك مع ما فيه من الرفق وعدم الحرج فانه مع التعويل على قول الهندوانى وعدم اعتبار ما سواه من الاقوال لو أخذ فيه

ولو ترك السورة فى أولى العشاء قرأها فى الاخريين مع الفاتحة جهرا ولو ترك الفاتحة لا

هذا الشرط لزم عدم صحة أكثر الصلوات من كل خاص وعام فتبين صحة ما استظهره الكمال ابن الهمام والمحل محتمل لزيادة البحث ولكن الاقتصار على ما ذكرنا أولى لان الاسماع تضرب عما فيه اطالة وان تعلق ببحث السماع

اعياء الى الحروف بعضلات المخارج لا حروف فلا كلام بقى ان هذا لا يقتضى ان يلزم فى مفهوم القراءة ان يصل الى السمع بل كونه بحيث يسمع وهو قول بشر المريسى ولعله المراد بقول الهندوانى بناء على ان الظاهر سماعه بعد وجود الصوت اذا لم يكن مانع اه فاختار ان قول بشر والهندوانى متحدان وهو خلاف الظاهر بل الظاهر من عباراتهم ان فى المسئلة ثلاثة أقوال قال الكرخى ان القراءة تصحيح الحروف وان لم يكن الصوت بحيث يسمع وقال بشر لا بد أن يكون بحيث يسمع وقال الهندوانى لا بد أن يكون مسموعا له زاد فى المجتبى فى النقل عن الهندوانى انه لا يجزئه ما لم يسمع أذناه ومن يقرب به اه ونقل فى الذخيرة عن الحلوانى ان الاصح هذا ولا ينبغى أن يجعل قولا رابعا بل هو قول الهندوانى الاول وفى العادة ان ما كان مسموعا له يكون مسموعا لمن هو يقرب به أيضا وفى الذخيرة معزيا الى القاضى علاء الدين فى شرح مختلفاته ان الاصح عندى ان فى بعض التصرفات يكتفى بسماعه وفى بعض التصرفات يشترط سماع غيره مثلا فى البيع لو أدنى المشترى صماخه الى فم البائع وسمع يكفى ولو سمع البائع بنفسه ولم يسمعه المشترى لا يكفى وفيما اذا حلف لا يكلم فلانا فناداه من بعيد بحيث لا يسمع لا يحنث فى يمينه نص على هذا فى كتاب الايمان لان شرط الحنث وجود الكلام معه ولم يوجد اه (قوله ولو ترك السورة فى أولى العشاء قرأها فى الاخريين مع الفاتحة جهرا ولو ترك الفاتحة لا) أى لا يقرؤها فى الاخريين وهذا عند أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يقضى واحدة منهما لان الواجب اذا فات عن وقته لا يقضى الا بدليل ولهما وهو الفرق بين الوجهين ان قراءة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة فلو قضاها فى الاخريين تترتب الفاتحة على السورة وهذا خلاف الموضوع بخلاف ما اذا ترك السورة لانه أمكن قضاؤها على الوجه المشروع وهذه المسئلة مربعة فالقول الثالث ما رواه الحسن عن أبى حنيفة انه يقضيهما وقال عيسى بن أبان يقضى الفاتحة دون السورة لانها أهم الامرين وفى تعبيره بالخبر فى قوله قرأها تبعا للجامع الصغير اشارة الى الوجوب لان الاخبار فى الوجوب آكد من الامر وصرح فى الاصل بالاستحباب فانه قال أحب الى ان يقضى السورة فى الاخريين وانما كان

والحاصل ان يقال فى المسئلة قولان قول للكرخى وقول للهندوانى والاعتماد على قول الهندوانى والله تعالى أعلم اه (قوله وفى بعض التصرفات يشترط الخ) حرر فى الشرنبلالية عن الكافى والمحيط انه ضعيف وان الصحيح قول الشيخين أعنى الهندوانى والفضلى (قوله فلو قضاها فى الاخريين تترتب الفاتحة على السورة) اذ التقدير انه قرأ السورة ثم يقضى الفاتحة فى الشفع الثانى والذى وقع فى الشفع الثانى بعد الذى وقع فى الشفع الاول فتكون الفاتحة بعد السورة وهذا خلاف الموضوع قال فى العناية ونوقض بترتب الفاتحة التى فى الشفع الثانى على السورة التى فى الركعة الثانية من الشفع الاول فانه تترتب الفاتحة على السورة وهو مشروع لا محالة وأجيب بان ذلك على وجه الدعاء وليس الكلام فيه وانما الكلام فى قراءة الفاتحة على وجه قراءة القرآن

مستحبا لانه لا يمكن مراعاتها من كل وجه فى القضاء لانها وان كانت مؤخرة عن الفاتحة فهى غير موصولة بها لان السورة فى الشفع الثانى والفاتحة فى الاول وفى غاية البيان والاصح ماقاله فى الجامع الصغير لانه آخر التصنيفين وفى فتح القدير ولا يخفى ان مافى الاصل أصرح فيجب التعويل عليه فى الرواية اه وقد يقال أيضا ان الاخبار انما يكون آكد من الامر ان لو كان من الشارع أما من الفقهاء فلا يدل على الوجوب بل والامر منهم لا يدل عليه فكان المذهب الاستحباب ثم ظاهر الكتاب انه يجهر بالسورة والفاتحة وجعله الشارح ظاهر الرواية وصححه فى الهداية لان الجمع بين الجهر والمخافتة فى ركعة شنيع وتغيير النفل وهو الفاتحة أولى وصحح التمرتاشى أنه يجهر بالسورة فقط وجعله شيخ الاسلام الظاهر من الجواب وفخر الاسلام الصواب قولا بعدم التغيير ولا يلزم الجمع بينهما فى ركعة لان السورة تلتحق بموضعها تقديرا ولم يبين كيف يرتبهما فقيل يقدم السورة وقيل الفاتحة وينبغى ترجيحه وفى قوله مع الفاتحة اشارة الى انه اذا أراد قضاء السورة ليس له ترك الفاتحة فتصير واجبة كالسورة وفيه قولان وينبغى ترجيح عدم الوجوب كما هو الاصل فيها وقيد بكونه ترك الفاتحة فى الاوليين لانه لو نسى الفاتحة فى الركعة الاولى أو الثانية وقرأ السورة ثم تذكر قبل الركوع فانه يأتى بها ويعيد السورة فى ظاهر المذهب لانه اذا أتى بها تكون فرضا كالسورة فصار كما لو تذكر السورة فى الركوع فانه يأتى بها ويعيد الركوع (قوله وفرض القراءة آية) هى فى اللغة العلامة الظاهرة ومن هنا سميت المعجزة آية لدلالتها على النبوة وصدق من ظهرت على يده وتقال الآية لكل جملة دالة على حكم من أحكامه تعالى ولكل كلام منفصل عما قبله وبعده بفصل توقيفى لفظى وقيل جماعة حروف وكلمات من قولهم خرج القوم بآيتهم أى بجماعتهم كذا فى شرح المصابيح لزين العرب وفى بعض حواشى الكشاف والآية طائفة من القرآن مترجمة أقلها ستة أحرف صورة اه ويرد عليه قوله تعالى لم يلد فانها آية ولهذا جوز أبو حنيفة الصلاة بها وهى خمسة أحرف وفى فرض القراءة ثلاث روايات ظاهر الرواية كما نقله المشايخ مافى الكتاب لقوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن من غير فصل الا ان مادون الآية خارج منه والآية ليست فى معناه وفى رواية ما يطلق عليه اسم القرآن ولم يشبه قصد خطاب أحد وصححه القدورى ورجحه الشارح بانه أقرب الى القواعد الشرعية لان المطلق ينصرف الى الادنى وفيه نظر بل المطلق ينصرف الى الكامل فى الماهية وفى رواية ثلاث آيات قصار أو آية طويلة وهو قولهما ورجحه فى الاسرار بانه احتياط لان قوله لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرمتا على الحائض والجنب ومن حيث العدم لم تجز الصلاة به حتى يأتى بما يكون قرآنا حقيقة وعرفا فالامر المطلق لا ينصرف الى مالا يتعارف قرآنا والاحتياط أمر حسن فى العبادات وذكر المصنف فى الكافى ان الخلاف مبنى على أصل وهو ان الحقيقة المستعملة أولى عنده من المجاز المتعارف وعندهما بالعكس أطلق الآية

فشمل

(قوله اما من الفقهاء فلا يدل على الوجوب الخ) قال فى النهر لا يخفى ان أمر المجتهد ناشئ من امر الشارع فكذا اخباره نعم قال فى الحواشى السعدية انما يكون دليلا اذا كان مستعملا فى الامر الايجابى وهو ممنوع وأقول لم لا يجوز ان يكون المراد الاستحباب وتكون القرينة عليه مافى الاصل كما أريد بما مر من قوله افترش رجله اليسرى ووضع يديه على فخذيه وامثال ذلك (قوله وهى خمسة أحرف) أى خمسة صورة ولفظا والا فهى ستة لان أصل يلد يولد قال فى النهر ثم قيل ان آى الاخلاص أربع وقيل خمس فيجوز ان يكون مافى الحواشى بناء على الاول (قوله وفيه نظر الخ) قد يجاب بان المراد المطلق فى باب الامر والنهى ينصرف الى الادنى بمعنى ان العبد يخرج عن عهدة التكليف به لانه المتحقق وأما الاعلى الكامل فيحتاج الى دليل خاص ولذا اكتفى فى الامر بالسجود والركوع بما يتحقق فيه أصلهما دون توقف على الكامل منهما والا كانت الطمانينة فرضا لا واجبة تامل وما سيأتى من انه لو قرأ آية طويلة فى ركعتين يجوز عند عامة المشايخ وصححه فى المنية يفيد أرجحية رواية القدورى وتعليل الزيلعى لها وجوابنا عن النظر المذكور (قوله وهو ان الحقيقة المستعملة أولى الخ) معناه ان كونه غير قارئ مجاز متعارف وكونه قارئا بذلك حقيقة مستعملة فانه لو قيل هذا قارئ لم يخطئ المتكلم نظرا الى الحقيقة اللغوية قال فى الفتح وفيه نظر فانه منع مادون الآية بناء على عدم كونه قارئا عرفا وأجاز الآية القصيرة لانها ليست فى معناه أى فى أنه لا يعد به قارئا بل يعد بها قارئا عرفا فالحق انه يبتنى على الخلاف فى قيام العرف فى عده قارئا بالقصيرة قالا لا يعد وهو يمنع نعم ذلك مبناه على رواية ماينتنا وله اسم القرآن

وفرض القراءة آية

(قوله وفي المضمرات الخ) قال في النهر بعد نقله عبارة المضمرات وأما المسنون سفرا وحضرا فسيأتي والمكروه نقص شيء من
الواجب قال في الفتح وحيث كانت هذه الاقسام ثابتة في نفس الامر فما قيل لو قرأ البقرة ونحوها وقع الكل فرضا كاطالة
الركوع والسجود مشكل اذ لو كان كذلك لم يتحقق قدر القراءة الا فرضا فاين باقي الاقسام اهـ وجوابه ان هذه الاقسام بالنظر
الى ما قبل الايقاع اهـ (قول المصنف الفاتحة وأي سورة شاء) قال في النهر لو قال بعد الفاتحة أي سورة شاء لكان أولى اذ كلامه
بظاهره يفيد ان قراءة الفاتحة سنة وليس بالواقع اهـ والجواب ان المراد ان قراءة ما ذكر هي السنة ولا ينافي ذلك ان يكون بعض
المقروء واجبا اذ الشيء مع غيره غيره في نفسه الاترى الى عدهم التثليث في الغسل والوضوء من السنن مع

فشمل الطويلة والقصيرة والكلمة الواحدة وما كان مسماه حرفا فيجوز بقوله تعالى ثم نظر
مدهامتان ص ق ن ولا خلاف في الاول واما في الثاني والثالث ففيه اختلاف المشايخ والاصح
انه لا يجوز لانه يسمى عادا لا قارئا كذا ذكره الشارحون وهو مسلم في ص ونحوه لان نحو ص
ليس بآية لعدم انطباق تعريفها عليه واما في نحو مدهامتان فذكر الاسبيجابي وصاحب البدائع
أنه يجوز على قول أبي حنيفة من غير ذكر خلاف بين المشايخ وما وقع في عبارة المشايخ من ان ص
ونحوه حرف فقال في فتح القدير انه غلط فانها كلمة مسماها حرف وليس المقروء وانما المقروء صاد
وقاف ونون وأفاد انه لو قرأ نصف آية طويلة في ركعة ونصفها في أخرى فانه لا يجوز لانه ما قرأ آية
طويلة وفيه اختلاف المشايخ وعامتهم على الجواز لان بعض هذه الآيات تزيد على ثلاث آيات
قصار او تعدلها فلا يكون أدنى من آية وصححه في منية المصلي وعلم من تعليلهم ان كون المقروء في كل
ركعة النصف ليس بشرط بل أن يكون البعض المقروء يبلغ ما يعد بقراءته قارئا عرفا وأفاد أيضا
انه لو قرأ نصف آية مرتين أو كلمة واحدة مرارا حتى يبلغ قدر آية تامة فانه لا يجوز وان من لا يحسن الآية
لا يلزمه التكرار عند أبي حنيفة قالوا وعندهما يلزمه التكرار ثلاث مرات واما من يحسن ثلاث آيات
اذا كرر آية واحدة ثلاثا ففي المجتبى انه لا يتأدى به الفرض عندهما وذكر في الخلاصة ان فيه اختلاف
المشايخ على قولهما وفي المضمرات شرح القدوري اعلم ان حفظ قدر ما تجوز الصلاة به من القرآن
فرض عين على المسلمين لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وحفظ جميع القرآن فرض كفاية
وحفظ فاتحة الكتاب وسورة واجبة على كل مسلم (قوله وسنتها في السفر الفاتحة وأي سورة
شاء) لحديث أبي داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم قرأ بالمعوذتين في صلاة الفجر في السفر ولان
السفر أثر في أسقاط شطر الصلاة فلان يؤثر في تخفيف القراءة أولى أطلقه فشمل حالة الضرورة
والاختيار وحالة العجلة والقرار وهكذا وقع الاطلاق في الجامع الصغير وما في الهداية وغيرها من
انه محمول على حالة العجلة في السير واما ان كان في أمن وقرار فانه يقرأ في الفجر نحو سورة البروج
وانشقت لانه يمكن مراعاة السنة مع التخفيف وفي منية المصلي والظهر كالفجر وفي العصر والعشاء
دون ذلك وفي المغرب بالقصار جدا فليس له أصل يعتمد عليه من جهة الرواية ولا من جهة الدراية
اما الاول فلما علمته من اطلاق الجامع وعليه أصحاب المتون واما الثاني فلان المسافر اذا كان على أمن

ان أصل الغسل فرض (قوله فليس له أصل يعتمد عليه الخ) قال في النهر أقول القراءة من المفصل سنة والمقدار الخاص منه أخرى وقد أمكن مراعاة الاولى فاي مانع من الاتيان بها وهكذا ينبغي ان يفهم قول

وسنتها في السفر الفاتحة وأي سورة شاء

الهداية لامكان مراعاة السنة مع التخفيف ويدل على ذلك قول شراحها كالنهاية وغيرها فان قلت اذا كان في أمنة وقرار كان هو والمقيم سواء في انه لا مشقة عليه في مراعاة سنة القراءة بالتطويل والمقيم يقرأ في الفجر بار بعين الى ستين قلت قيام السفر أوجب التخفيف والحكم يدور مع العلة لا مع الحكم الاترى
انه يجوز له الفطر وان كان في أمنة وقرار وبهذا علم ان ذكر نحو سورة البروج والانشقاق ليس لعدد آياتهما بل لانهما من طوال
المفصل فاندفع به قوله ان التحديد بسورة البروج لا دليل عليه ودعوى ان السنة لا تثبت الا بالمواظبة ان أريد مطلقها منعناه أو
المؤكدة فبعد تسليمه ليس مما الكلام فيه واقرار شراح الهداية على ما فيها وجزم الشارح به وغيره دليل على تقييد ذلك الاطلاق اهـ
قول قوله القراءة من المفصل سنة ان أراد مطلق المفصل فممنوع لان الكلام في الفجر والسنة فيه طوال المفصل وان أراد الطوال
فهو الظاهر ويدل عليه قوله آخرا بل لانهما من طوال المفصل يرد عليه ان البروج من الاوساط كما سيأتي عن الكافي فالظاهر
ما في شرح المنية للحلبي من حمله التخفيف على ان الوسط في الحضر يجعل طويلا في السفر ولكن تعبيره بالوسط والطويل يحتمل
معنيين الاول ان المراد الوسط من المفصل يجعل كالطوال منه كما حمله عليه في الشرنبلالية وتكلف الى الجواب عن الانشقاق

المذكورة في الهداية فانها من الطوال حمله على ما قيل انها من الاوساط الثاني ان المراد الاوسط من حيث المقدار يجعل طويلا للتخفيف وهو الاظهر وعلى هذا فمعنى قول الهداية لامكان مراعاة السنة مع التخفيف ان نحو البروج وانشقت فيه مراعاة السنة في المقدار في الجملة لانهما أكثر من أربعين آية مع التخفيف عن طلب ستين آية فأكثر (قوله والذي عليه أصحابنا انه من الحجرات الخ) قال في الفتح اختلف في أول المفصل فقيل سورة القتال وقال الحلواني وغيره من أصحابنا الحجرات فهو السبع الاخير وقيل من ق وحكى القاضي عياض انه الجاثية وهو غريب فالطوال من أوله على الخلاف الى البروج والاوساط منها الى لم يكن والقصار الباقي وقيل الطوال من أوله الى عبس والاوساط منها الى والضحى والباقي القصار اه وقيل غيرها قال الرملي ونظم ابن أبي شريف الاقوال في المفصل في بيتين فقال

مفصل قرآن باوله أتى * خلاف فصافات وقاف وسبح
وجاثية ملك وصف قتالها * وفتح ضحى حجراتها ذا المصحح

زاد السيوطي في الاتقان قولين فاوصلها الى اثنى عشر قولا الرحمن قال حكاه ابن السيد في أماليه على الموط أو الانسان اه ﴿تنبيه﴾ الغاية ليست مما قبلها فالبروج من الاوساط لا الطوال لما قال في الكافي وفي العصر والعشاء يقرأ في الركعتين باوساط المفصل لانه عليه الصلاة والسلام قرأ في العصر في الاولى البروج وفي الثانية سورة الطارق اه كذا في الشرنبلالية أقول وهو مخالف لما في النهر حيث قال ولا يخفى دخول الغاية في المغيا هنا اه ونقل مثله الشيخ اسمعيل عن البرجندي ثم قال والذي يظهر خروجها فيما عدا الآخر لما صرح به الزيلعي من ان آخر المفصل قل أعوذ برب الناس بلا خلاف ويمكن لاختلاف ارجاع كلام النهر والبرجندي اليه وان احتملت الاشارة بهنا الى جميع حدود المفصل ولا محذور في التوزيع بهذا الطريق اذا أوصل الى التوفيق فليتأمل اه وقد حمل الرملي كلام النهر على ذلك أيضا أقول لكن كلام النهر فيما مر صريح في انها من الطوال وهو ظاهر كلام الهداية أيضا على ما قرره في عبارتها حيث رد على أخيه (قوله ولم يذكر المصنف عدد الآيات التي تقرأ في كل صلاة الخ) لم يبين ان العدد المذكور هل هو سنة أو مستحب وتقدم عن النهر ان القراءة من المفصل سنة ومقدار الخاص سنة أخرى لكن في السراج عن المحيط ما يدل على ان المقدار المذكور مستحب فانه ذكر ان القراءة في الصلاة على خمسة أوجه فرض وواجب وسنة ومستحب ومكروه والفرض آية والواجب الفاتحة وسورة والمسنون طوال المفصل في الفجر والظهر وأوساطه في العصر والعشاء وقصاره في المغرب والمستحب أن يقرأ في الفجر اذا كان مقيما في الركعة الاولى قدر ثلاثين آية أو أربعين سوى الفاتحة وفي الثانية قدر عشرين الى ثلاثين سوى الفاتحة والمكروه أن يقرأ الفاتحة وحدها أو الفاتحة ومعها آية أو آيتان

وفي الحضر طوال المفصل لو فجرا أو ظهرا وأوساطه لو عصرا وعشاء وقصاره لو مغربا

وقرار صار كالمقيم سواء فكان ينبغي ان يراعى السنة والسفر وان كان مؤثرا في التخفيف لكن التحديد بقدر سورة البروج في الفجر والظهر لا بد له من دليل ولم ينقلوه وكونه صلى الله عليه وسلم قرأ في السفر شيأ لا يدل على سنيته الا لو واظب عليه ولم يوجد فالظاهر الاطلاق وشمل سورة الكوثر فما في الحاوي من تعيينه بمقدار المعوذتين فصاعدا مشيرا بذلك الى اخراج سورة الكوثر فضعيف لان تعليل التعميم والتفويض الى مشيئته بدفع الحرج عنه الحاصل من التقييد بسورة دون سورة يدل على الشمول (قوله وفي الحضر طوال المفصل لو فجرا أو ظهرا واوساطه لو عصرا او عشاء وقصاره لو مغربا) والاصل فيه كتاب عمر الى أبي موسى الاشعري رضي الله عنه ان اقرأ في الفجر والظهر بطوال المفصل وفي العصر والعشاء باوساط المفصل وفي المغرب قصار المفصل ولان مبنى المغرب على العجلة والتخفيف أليق بها والعصر والعشاء يستحب فيهما التاخير وقد يقعان في التطويل في وقت غير مستحب فيؤقت فيهما بالاوساط والطوال والقصار بكسر الاول فيهما جمع طويلة وقصيرة ككرام وكريمة وأما الطوال بالضم فهو الرجل الطويل والاوساط جمع وسط بفتح السين ما بين القصار والطوال ولم يبين المصنف المفصل للاختلاف فيه والذي عليه أصحابنا انه من الحجرات الى والسماء ذات البروج طوال ومنها الى لم يكن أوساط ومنها الى آخر القرآن قصار وبه صرح في النقاية وسمي مفصلا لكثرة الفصول فيه وقيل لقلة المنسوخ فيه وأطلق فشمل الامام والمنفرد كما صرح به في المجتبى من انه يسن في حق المنفرد ما يسن في حق الامام من القراءة وأفاد ان القراءة في الصلاة من غير المفصل خلاف السنة ولهذا قال في المحيط وفي الفتاوى قراءة القرآن على التاليف في الصلاة لا بأس بها لان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يقرؤن القرآن على التاليف في الصلاة ومشايخنا استحسنوا قراءة المفصل ليستمع القوم ويتعلموا اه ولم يذكر المصنف عدد الآيات التي تقرأ في كل صلاة

لاختلاف الآثار والمشايخ والمنقول في الجامع الصغير انه يقرأ في الفجر في الركعتين سوى الفاتحة أربعين أو خمسين أو ستين آية واقتصر في الاصل على الاربعين وروى الحسن في المجرد ما بين ستين الى مائة ووردت الاخبار بذلك كله عنه صلى الله عليه وسلم ثم قالوا يعمل بالروايات كلها بقدر الامكان واختلفوا في كيفية العمل به فقيل ما في المجرد من المائة محمل الراغبين وما في الاصل محمل الكسالى أو الضعفاء وما في الجامع الصغير من الستين محمل الاوساط وقيل ينظر الى طول الليالي وقصرها والى كثرة الاشغال وقلتها قال في فتح القدير الاولى أن يجعل هذا محمل اختلاف فعله عليه الصلاة والسلام بخلاف القول الاول فانه لا يجوز فعله عليه لانهم لم يكونوا كسالى فيجعل قاعدة لفعل الائمة في زماننا ويعلم منه انه لا ينقص في الحضر عن الاربعين وان كانوا كسالى لان الكسالى محملها اهـ فالحاصل انه لا ينقص عن الاربعين في الركعتين في الفجر على كل حال على جميع الاقوال وقال فخر الاسلام قال مشايخنا اذا كانت الآيات قصارا فمن الستين الى مائة واذا كانت أوساطا فخمسين واذا كانت طوالا فاربعين وجعل المصنف الظهر كالفجر والاكثرون على انه يقرأ في الظهر بالطوال وذكر في منية المصلي معزيا الى القدوري ان الظهر كالعصر يقرأ فيه بالاوساط وأما في عدد الآيات ففي الجامع الصغير ان الظهر كالفجر في العدد لاستوائهما في سعة الوقت وقال في الاصل أو دونه لانه وقت الاشتغال فينقص عنه تحرزا عن الملال وعينه في الحاوي بانه دون أربعين الى ستين وأما عدد الآي في العصر والعشاء فعشرون آية في الركعتين الاوليين منهما كما في المحيط وغيره أو خمسة عشر آية فيهما كما في الخلاصة وذكر قاضيخان في شرح الجامع الصغير انه ظاهر الرواية وأما قدر ما في المغرب ففي التحفة والبدائع سورة قصيرة خمس آيات أو ست آيات سوى الفاتحة وعزاه صاحب البدائع الى الاصل وذكر في الحاوي ان حد التطويل في المغرب في كل ركعة خمس آيات أو سورة قصيرة وحد الوسط والاختصار سورة من قصار المفصل واختار في البدائع انه ليس في القراءة تقدير معين بل يختلف باختلاف الوقت وحال الامام والقوم والجملة فيه انه ينبغي للامام أن يقرأ مقدار ما يخف على القوم ولا يثقل عليهم بعد أن يكون على التمام وهكذا في الخلاصة (قوله وتطال أولى الفجر فقط) بيان للسنة وهذا أعني اطالة الركعة الاولى من الفجر متفق عليه للتوارث على ذلك من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا كما في النهاية ولانه وقت نوم وغفلة فيعين الامام الجماعة بتطويلها رجاء أن يدركوها لانه لا تفريط منهم بالنوم ولم يبين في المختصر حد التطويل وبينه في الكافي بأن يكون التفاوت بقدر الثلث والثلثين الثلثان في الاولى والثلث في الثانية قال وهذا بيان الاستحباب أما بيان الحكم فالتفاوت وان كان فاحشا لا بأس به لورود الاثر اهـ واختار في الخلاصة قدر النصف فانه قال وحد الاطالة في الفجر ان يقرأ في الركعة الثانية من عشرين الى ثلاثين وفي الاولى من ثلاثين الى ستين آية وفي قوله فقط دلالة على انه لا يسن التطويل في غير الفجر وهو قولهما خلافا لمحمد لحديث البخاري عن أبي قتادة انه عليه الصلاة والسلام كان يطول الركعة الاولى من الظهر ويقصر الثانية وهكذا في العصر وهكذا في الصبح واستدل للمذهب بحديث أبي سعيد الخدري انه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ في صلاة الظهر في الاوليين في كل ركعة قدر ثلاثين آية وفي العصر في الاوليين في كل ركعة خمس عشرة آية فانه نص ظاهر في

(قوله وقيل ينظر الخ) أي فيقرأ في الشتاء مائة وفي الصيف أربعين وفي الخريف والربيع خمسين الى ستين كذا في الفتح (قوله بخلاف القول الاول الخ) قال في النهر أقول يجوز أن يراد بالكسالى الضعفاء ولا ينكر انه عليه الصلاة والسلام كان في أصحابه في بعض الاحيان الضعفاء فجاز انه كان يراعي حالهم اذا صلوا معه (قوله واختار في البدائع الخ) قال الرملي وعمل الناس اليوم على ما اختاره في البدائع (قوله بيان للسنة) وأما ما ذكره البهنسي في شرح الملتقى من ان ذلك واجب فغريب ولذا قال تلميذه الباقاني في شرحه وفي الكافي وغيره من كتب المذهب ان اطالة الركعة

وتطال أولى الفجر فقط

الاولى على الثانية مسنونة ولم أر في الكتب المشهورة في المذهب من قال بالوجوب فليراجع اهـ أقول بل نقل الحلبي في شرح المنية الاجماع على سنيتها (قوله واختار في الخلاصة قدر النصف) اعترضه بعض الفضلاء بما حاصله ان كلام الخلاصة لا يفيد ذلك وانه لا فرق بينه وبين كلام الكافي اذ لو قرأ في الاولى ستين وفي الثانية ثلاثين كان التفاوت بقدر الثلث والثلثين ولو فرضنا انه صرح في الخلاصة بقدر النصف لم يتأت ذلك أيضا لان ما في الثانية نصف ما في الاولى فليس قولا آخر مغايرا لما في الكافي كما يشعر به مقابلته له به تدبر

(قوله ولذا قال في الخلاصة الخ) قال الشيخ ابراهيم في شرح المنية عبارة الخلاصة هكذا وقال محمد يطيل الركعة الاولى على الثانية في الصلوات كلها وهذا أحب كما في الفجر اه وهذا لا يفيد ان لفظ هذا أحب من كلام صاحب الخلاصة بل يحتمل انه من تتمة قول محمد كما صرح به المصنف اه أي صاحب المنية حيث قال وقال محمد أحب الي أن يطيل الاولى على الثانية في الصلاة كلها (قوله ويشكل على هذا الحكم الخ) قال الخير الرملي أقول وفي شرح منية المصلي للحلبي وفي القنية ان قرأ في الاولى والعصر وفي الثانية الهمزة يكره لان الاولى ثلاث آيات والثانية تسع آيات وتكره الزيادة الكثيرة وأما ما روي انه صلى الله عليه وسلم قرأ في الاولى من الجمعة سبح اسم ربك الاعلى ٣٦٢ وفي الثانية هل أتاك حديث الغاشية فزاد الثانية على الاولى بسبع لكن السبع في السور الطوال يسير دون القصار لان الست هنا ضعف الاصل والسبع ثمة أقل من نصفه اه فعلم منه ان الاطالة المذكورة انما تكره اذا كانت فاحشة الطول من غير نظر الى عدد الآيات اه كلامه في

ولم يتعين شيء من القرآن لصلاة

الشرح وأقول قوله لان الست هنا أي في الهمزة ضعف الاصل أي العصر وقوله والسبع ثمة أي في هل أتى أقل من نصفه أي الاصل الذي هو سبح والله تعالى أعلم اه كلام الرملي أقول في عبارة الشيخ ابراهيم الحلبي في شرحه الكبير زيادة ينبغي ذكرها وذلك حيث قال بعد كلام القنية وعلم منه ان الثلاث آيات انما تكره في السور القصار لاطلاق لظهور الطول فيها بذلك القدر ظهورا بينا وهو حسن الا انه ربما يتوهم منه انه متى كانت الزيادة بما دون النصف لا تكره وليس كذلك والذي ينبغي ان الزيادة اذا كانت ظاهرة ظهورا تاما تكره والا فلا للزوم الحرج في التحرز عن الحقيقة ولورود مثل هذا في الحديث ولا تغفل عما تقدم ان التقدير بالآيات انما يعتبر عند تقاربها وأما عند تفاوتها فالمعتبر التقدير بالكلمات والحروف والا فألم نشرح لك ثمان آيات ولم يكن ثمان آيات ولا شك انه لو قرأ الاولى في الاولى والثانية في الثانية انه يكره لما قلنا من ظهور الزيادة والطول وان لم يكن من حيث الآي لكنه من حيث الكلم والحروف وقس على هذا اه وبهذا المذكور من ان المعتبر التقدير بالكلمات عند التفاوت بطول الآي وقصرها اندفع الاشكال أيضا كما ذكره في الشرنبلالية قال اذا التفاوت

المساواة في القراءة بخلاف حديث أبي قتادة فانه يحتمل أن يكون التطويل فيه ناشئا من جملة الثناء والتعوذ والتسمية وقراءة ما دون الثلاث فيحمل عليه جمعا بين المتعارضين بقدر الامكان وبحث فيه المحقق في فتح القدير بان الحمل لا يتأتى في قوله وهكذا الصبح وان حمل على التشبيه في أصل الاطالة لا في قدرها فهو غير المتبادر ولذا قال في الخلاصة في قول محمد انه أحب اه وتعقبه تلميذه الحلبي بانه لا يتوقف قولهما باستنان تطويل الاولى على الثانية في الفجر من حيث القدر على الاحتجاج بهذا الحديث فان لهما أن يثبتاه بدليل آخر فالاحب قولهما لا قوله وحيث ظهر قوة دليلهما كان الفتوى على قولهما فما في معراج الدراية من أن الفتوى على قول محمد ضعيف وفي المحيط معزيا الى الفتاوى الامام اذا طول القراءة في الركعة الاولى لكي يدركها الناس لا بأس اذا كان تطويلا لا يثقل على القوم اه فأفاد ان التطويل في سائر الصلوات ان كان لقصد الخير فليس بمكروه والا ففيه بأس وهو بمعنى كراهة التنزيه وظاهر اطلاقهم ان الجمعة والعيدين على الخلاف وهو كذلك في جامع المحبوبي وفي نظم الزندويستي تستوي الركعتان في القراءة في الجمعة والعيدين بالاتفاق وقيد بالاولى لان اطالة الثانية على الاولى تكره اجماعا وانما يكره التفاوت بثلاث آيات فان كان آية أو آيتين لا يكره لانه صلى الله عليه وسلم قرأ في المغرب بالمعوذتين واحداهما أطول من الاخرى بآية كذا في الكافي ويشكل على هذا الحكم ما ثبت في الصحيحين من قراءته صلى الله عليه وسلم في الجمعة والعيدين في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بهل أتاك حديث الغاشية مع ان الثانية أطول من الاولى بأكثر من ثلاث آيات فان الاولى تسع عشرة آية والثانية ست وعشرون آية وقد يجاب بان هذه الكراهة في غير ما وردت به السنة وأما ما ورد عنه عليه الصلاة والسلام في شيء من الصلوات فلا أو الكراهة تنزيهية وفعله عليه الصلاة والسلام تعليما للجواز لا يوصف بها والاول أولى لانهم صرحوا باستنان قراءة هاتين السورتين في الجمعة والعيدين وقيد بالفرض لانه يسوي في السنن والنوافل بين ركعاتها في القراءة الا فيما وردت به السنة أو الاثر كذا في منية المصلي وصرح في المحيط بكراهة تطويل ركعة من التطوع ونقص أخرى وأطلق في جامع المحبوبي عدم كراهة اطالة الاولى على الثانية في السنن والنوافل لان أمرها سهل واختاره أبو اليسر ومشى عليه في خزانة الفتاوى كما ذكره في شرح منية المصلي فكان الظاهر عدم الكراهة (قوله ولم يتعين شيء من القرآن لصلاة)

بين السورتين من حيث الكلمات لتفاوت آياتهما في الطول والقصر من غير تقارب وتفاوتهما في الكلمات يسير (قوله والاولى أن يجعل الخ) هذا مأخوذ من الفتح حيث قال فالحق انه أي دليل الكراهة ايهام التعين اه ومقتضى جعل دليل الكراهة ذلك دون هجر الباقي انه لا يكره التعيين للمنفرد لانتفاء الايهام بالنسبة اليه كما سيأتي عن الفتح مع ان المؤلف لم يرض بذلك ونظر فيه بما سينقله عن غاية البيان (قوله فما في فتح القدير مبني الخ) قال في النهر أقول قد علل المشايخ بهما كما قدمناه عن الهداية والظاهر انهما علة واحدة لا علتان وبهذا اتضح ما في الفتح (قول المصنف وان قرأ آية الترغيب أو الترهيب) أي يستمع المؤتم وان قرأ الامام ما ذكر قال في النهر وكذا الامام لا يشتغل بغير قراءة القرآن سواء أم في الفرض أو النفل أما المنفرد ففي الفرض كذلك وفي النفل يسأل الجنة ويتعوذ من النار عند ذكرهما ويتفكر في آية المثل وقد ذكروا فيه حديث حذيفة رضي الله تعالى عنه وانه صلى معه عليه الصلاة والسلام فما مر بآية فيها ذكر الجنة الا سأل فيها وما مر بآية فيها ذكر النار الا تعوذ فيها وهذا يقتضي ان الامام يفعل في النافلة وهم صرحوا بالمنع الا انهم عللوا بالتطويل على المقتدي وعلى هذا لو أم من يطلب منه ذلك فعله يعني في التراويح والكسوف والا فالتجمع في النافلة مكروه في غيرهما (قوله ولم يقع تخصيص لعموم المقروء الخ) حاصله ان في الآية صيغتي عموم علامة الجمع وما والتخصيص حصل للاولى فيلحقها التخصيص ثانيا بخلاف الثانية (قوله عند كثير من العلماء) أي فيكون مبنيا على ما قالوه وان كان مخالفا لمذهبه من عدم جواز الجمع رعاية للاختصار والاصوب أن يقال انه جار على مذهبنا أيضا بناء على ما اختاره صاحب

ولا يقرأ المؤتم بل يستمع وينصت وان قرأ آية الترغيب أو الترهيب أو خطب أو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم والنائي كالقريب

لاطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن أراد بعدم التعيين عدم الفرضية والا فالفاتحة متعينة على وجه الوجوب لكل صلاة وأشار الى كراهة تعيين سورة لصلاة لما فيه من هجر الباقي وايهام التفضيل كتعيين سورة السجدة وهل أتى على الانسان في فجر كل جمعة وسبح اسم ربك وقل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد في الوتر كذا في الهداية وغيرها وظاهره ان المداومة مكروهة مطلقا سواء اعتقد ان الصلاة تجوز بغيره أولا لان دليل الكراهة لم يفصل وهو ايهام التفضيل وهجر الباقي فحينئذ لا حاجة الى ما ذكره الطحاوي والاسبيجابي من أن الكراهة اذا رآه حتما يكره غيره أما لو قرأ للتيسر عليه أو تبركا بقراءته صلى الله عليه وسلم فلا كراهة لكن بشرط أن يقرأ غيرها احيانا لئلا يظن الجاهل ان غيرها لا يجوز اه والاولى ان يجعل دليل كراهة المداومة ايهام التعيين لا هجر الباقي لانه انما يلزم لو لم يقرأ الباقي في صلاة أخرى وفي فتح القدير ثم مقتضى الدليل عدم المداومة لا المداومة على العدم كما يفعله حنفية العصر بل يستحب ان يقرأ ذلك احيانا تبركا بالمأثور فان لزوم الايهام ينتفي بالترك احيانا ولذا قالوا السنة ان يقرأ في ركعتي الفجر بقل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد وظاهر هذا افادة المواظبة على ذلك وذلك لان الايهام المذكور منتف بالنسبة الى المصلي نفسه اه وفيه نظر لما صرح به في غاية البيان من كراهة المواظبة على قراءة السور الثلاث في الوتر أعم من كونه في رمضان اماما أولا فما في فتح القدير مبني على ان العلة ايهام التعيين وأما على ما علل به المشايخ من هجر الباقي فهو موجود سواء كان يصلي وحده او اماما وسواء كان في الفرض او في غيره فتكره المداومة مطلقا (قوله ولا يقرأ المؤتم بل يستمع وينصت وان قرأ آية الترغيب أو الترهيب أو خطب أو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم والنائي كالقريب) للحديث المروي من طرق عديدة من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فكان مخصصا لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر بناء على انه خص منه المدرك في الركوع اجماعا فجاز تخصيصه بعده بخبر الواحد ولعموم الحديث لا صلاة الا بقراءة فان قلت حيث جاز تخصيصه بعده بخبر الواحد فينبغي تخصيص عمومها بالفاتحة عملا بخبر الفاتحة قلت التخصيص الاول انما هو في المامورين ولم يقع تخصيص لعموم المقروء فلم يجز تخصيصه بالظني أطلقه فشمل الصلاة الجهرية والسرية وفي الهداية ويستحسن على سبيل الاحتياط فيما روي عن محمد ويكره عندهما لما فيه من الوعيد وتعقبه في غاية البيان بان محمدا صرح في كتبه بعدم القراءة خلف الامام فيما يجهر فيه وفيما لا يجهر فيه قال وبه نأخذ وهو قول أبي حنيفة ويجاب عنه بان صاحب الهداية لم يجزم بانه قول محمد بل ظاهره انها رواية ضعيفة وفي فتح القدير والحق ان قول محمد كقولهما والمراد من الكراهة كراهة التحريم وفي بعض العبارات انها لا تحل خلفه وانما لم يطلقوا اسم الحرمة عليها لما عرف من أن أصلهم انهم لا يطلقونها الا اذا كان الدليل قطعيا ودعوى الاحتياط في القراءة خلفه ممنوعة بل الاحتياط تركها لانه العمل باقوى الدليلين وقد روي عن عدة من الصحابة فساد الصلاة

الهداية وغيره من جواز الجمع بينهما فى سياق النفى وماهنا كذلك ويمكن أن يكون ذلك مراد صاحب البحر (قوله وبهذا اندفع ماذكره الشارح الخ) وذلك حيث قال وقوله فى المختصر أوخطب الخ ظاهره معطوف على قرأ من قوله وان قرأ آية الترغيب والترهيب فلا يستقيم فى المعنى لانه يقتضى ان يكون الانصات واجبا قبل الخطبة فيصير معنى الكلام يجب عليه الانصات فيها وان قرأ آية الترغيب أو الترهيب أوخطب وأيضا يقتضى أن تكون الخطبة والصلاة على النبى عليه الصلاة والسلام واقعتين فى نفس الصلاة وليس المراد ذلك وانما المراد أن ينصتوا اذا خطب وان صلى على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اه قال فى النهر وأجاب العينى بان فاعل قرأ هو الامام وخطب هو الخطيب وهو فى حالة الخطبة غير الامام فيكون من عطف الجمل

﴿باب الامامة﴾

ولا يلزم ماذكر وأجاب منلا خسرو بان المؤتم بمعنى من شانه أن يأتم وقوله أوخطب عطف على قرأ المحذوف والمعنى لا يقرأ المؤتم اذا قرأ امامه بل يستمع وينصت وان قرأ آية ترغيب أو ترهيب ولا يقرأ المؤتم اذا خطب امامه أو صلى على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بل يستمع وينصت وان قرأ آية ترغيب أو ترهيب وأنت خبير بان ماقاله العينى انما يتم على التجوز فى المؤتم ويلزم على ماقاله خسرو التجوز فى الامام أيضا وتقييد منع المؤتم عن القراءة بما اذا خطب مع انه ممنوع بمجرد خروجه للخطبة اه كلام النهر وأجاب ابن كمال باشا عن اعتراض الزيلعى بانه لما كانت الخطبة قائمة مقام ركعتى الظهر نزل من حضرها منزلة المؤتم فلا دلالة فى أوصلى على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على ان تكون الخطبة والصلاة على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واقعتين فى نفس الصلاة ولا اتجاه لما قيل انه يقتضى أن يكون الانصات واجبا قبل الخطبة لانعدام التنزيل المذكور فتدبر اه (قوله واستثنى المصنف فى الكافى الخ) قال فى النهر الا ان اطلاقه يقتضى عدمه قال فى الفتح وهو الاشبه ورد كلامه انه لو كتب حالة الخطبة كره أيضا وهو الاصح كما فى السراج والحاصل انه لا ياتى بما يفوت به الاستماع فلا يشمت عاطسا ولا يرد سلاما ﴿باب الامامة﴾ وهى صغرى وفسد

بالقراءة خلفه وأقواهما المنع وأشار بقوله بل يستمع وينصت الى آخره الى ان الآية نزلت فى الصلاة وهى قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون وهو قول أكثر أهل التفسير ومنهم من قال نزلت فى الخطبة قال فى الكافى ولا تنافى بينهما فانما أمر وابهما فيها لما فيهما من قراءة القرآن وحاصل الآية ان المطلوب بها أمران الاستماع والسكوت فيعمل بكل منهما والاول يخص الجهرية والثانى لا فيجرى على اطلاقه فيجب السكوت عند القراءة مطلقا ولما كان العبرة انما هو لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وجب الاستماع لقراءة القرآن خارج الصلاة أيضا ولهذا قال فى الخلاصة رجل يكتب الفقه وبجنبه رجل يقرأ القرآن ولا يمكنه استماع القرآن فالاثم على القارئ وعلى هذا لو قرأ على السطح فى الليل جهرا والناس نيام يأثم وفى القنية وغيرها الصبى اذا كان يقرأ القرآن وأهله يشتغلون بالاعمال ولا يستمعون ان كان شرعوا فى العمل قبل قراءته لا يأثمون والا أثموا وقوله وان للوصل وآية الترغيب هى ما كان فيها ذكر الجنة أو الرحمة وآية الترهيب ما كان فيها ذكر النار والترهيب التخويف وفى عبارته رعاية الادب حيث قال يستمع وينصت ولم يقل لا يسأل الجنة ولا يتعوذ من النار وانما لم يسأل ويتعوذ لما فيه من الاخلال بفرض الاستماع ولان الله تعالى وعده بالرحمة اذا استمع وانصت ووعده حتم واجابة الدعاء غير مجزوم به خصوصا المتشاغل عن سماع القرآن بالدعاء والضمير فى قوله قرأ راجع الى الامام وكذا فى خطب وصلى وحينئذ فلفظ المؤتم حقيقة بالنسبة الى قوله وان قرأ آية الترغيب والترهيب مجاز باعتبار ما يؤول بالنسبة الى الخطبة والصلاة ويجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد عند كثير من العلماء وبهذا اندفع ماذكره الشارح من الخلل فى عبارة المختصر واستثنى المصنف فى الكافى من قوله صلى ما اذا ذكر الخطيب آية ان الله وملائكته فان السامع يصلى فى نفسه سرا ائتمارا للامر وجعل البعيد كالقريب للخطيب فى أنه يسكت هو الاحتياط كما فى الهداية والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿باب الامامة﴾

اعلم ان الكلام هنا فى مواضع الاول فى بيان شرائط صحتها الثانى فى بيان شرائط كمالها الثالث فى بيان من تكره امامته الرابع فى بيان صفتها الخامس فى بيان أقلها السادس فى بيان من تجب له السابع فى بيان من تجب عليه الثامن فى حكمة مشروعيتها أما الاول فحاصله مجملا ماذكره الامام الاسبيجابى انه متى أمكن تضمين صلاة المقتدى فى صلاة الامام صح اقتداؤه به وان لم يمكن لا يصح اقتداؤه به والشئ انما يتضمن ما هو مثله أو دونه ولا يتضمن ما هو فوقه وسيأتى بيانها مفصلا فى قوله

وكبرى فالصغرى اقتداء الغير بالمصلي والكبرى استحقاق تصرف عام كما في السير واعلم ان شرائط القدوة مفصلة الاولى ان لا يتقدم المأموم على امامه مع اتحاد الجهة فان تقدم مع اختلافها كالتحلق حول الكعبة صح الثاني علمه بانتقالات امامه برؤية أو سماع فان كان بينهما حائل يشتبه عليه انتقالاته لم يصح الثالث اتحاد موقفهما فان اختلف كما اذا كان بينهما نهر أو طريق لم يصح والمسجد مكان واحد وان تباعد وفناؤه ملحق به الرابع نية المأموم الاقتداء مقارنة لتكبيرة الافتتاح فان تاخرت عنه لم يصح الخامس أن لا يكون حال الامام أدنى من حال المأموم في الشرائط والاركان فان استويا أو كان حال الامام أعلى صح ويعاد عند قوله وفسد الخ السادس مشاركة الامام في الاركان فان سبقه المأموم بركن ولم يشاركه امامه فيه لم يصح ذلك السابع عدم محاذاة امرأة له ان نوى امامه امامتها الثامن علمه بحال امامه من اقامة وسفر فلو اقتدى بامام لا يعلم انه مقيم أو مسافر لم تصح التاسع ان يكون بحال يصح له الدخول بنية امامه فلا يجوز بناء فرض على فرض آخر العاشر صحة صلاة امامه اه كذا في هامش النسخ المصححة معز والى خط المؤلف في كتابه قلت وبقي شروط الامامة وقد عدها الشرنبلالي في نور الايضاح فقال وشروط الامامة للرجال الاصحاء ستة أشياء الاسلام والبلوغ والعقل والذكورة والقراءة والسلامة من الاعذار كالرعاف والفأفأة والتمتمة واللثغ وفقد شرط كطهارة وستر عورة اه وقد نظمت شروط القدوة والامامة الستة عشر بقولي

الجماعة سنة مؤكدة

وفسد اقتداء رجل بامرأة الى آخره وأما الثاني فهو ان الاصل ان بناء الامامة على الفضيلة والكمال فكل من كان أكمل وأفضل فهو أحق بها وسيأتي مفصلا مع بيان من تكره امامته وأما صفتها فذكره بقوله (الجماعة سنة مؤكدة) أي قوية تشبه الواجب في القوة والراجح عند أهل المذهب الوجوب ونقله في البدائع عن عامة مشايخنا وذكر هو وغيره ان القائل منهم انها سنة مؤكدة ليس مخالفا في الحقيقة بل في العبارة لان السنة المؤكدة والواجب سواء خصوصا ما كان من شعائر الاسلام ودليله من السنة المواظبة من غير ترك مع النكير على تاركها بغير عذر في أحاديث كثيرة وفي المجتبى والظاهر انهم أرادوا بالتأكيد الوجوب لاستدلالهم بالاخبار الواردة بالوعيد الشديد بترك الجماعة وصرح في المحيط بانه لا يرخص لاحد في تركها بغير عذر حتى لو تركها أهل مصر يؤمرون بها فان ائتمروا والا يحل مقاتلتهم وفي القنية وغيرها بانه يجب التعزير على تاركها بغير عذر ويأثم الجيران بالسكوت وفيها لو انتظر الاقامة لدخول المسجد فهو مسيء وفي المجتبى ومن سمع النداء كره له الاشتغال بالعمل وعن عائشة انه حرام يعني حالة الاذان وان عمل بعده قبل الصلاة فلا باس به وعن محمد لا باس بالاسراع الى الجمعة والجماعة ما لم يجهد نفسه والسكينة أفضل فيها اه وفي الخلاصة يجوز التعزير باخذ المال ومن ذلك رجل لا يحضر الجماعة اه وسيأتي ان شاء الله تعالى في محله ان معناه حبس ماله عنه مدة ثم دفعه له لا أخذه على وجه التملك كما قد يتوهم كما صرح به في البزازية وذكر في غاية البيان معزيا الى الاجناس ان تارك الجماعة يستوجب اساءة ولا تقبل شهادته اذا تركها استخفافا بذلك ومجانة أما اذا تركها سهوا أو تركها بتاويل بان يكون الامام من أهل

أخي ان ترم ادراك شرط لقدوة * فذلك عشر قد أتاك معددا
تأخر مؤتم وعلم انتقال من * به ائتم مع كون المكانين واحدا
وكون امام ليس دون تبيعه * بشرط وأركان ونية الاقتدا
مشاركة في كل ركن وعلمه * بحال امام حل أم سار مبعدا
وان لا تحاذيه التي معه اقتدت * وصحة ما صلى الامام من ابتدا
كذاك اتحاد الفرض هذا تمامها * وست شروط للامامة في المدى
بلوغ واسلام وعقل ذكورة * قراءة عجز وانتفا مانع اقتدا
والله تعالى أعلم (قوله وذكره هو وغيره الخ) قال في النهر وفي المفيد الجماعة واجبة وسنة لوجوبها بالسنة وهذا معنى قول بعضهم تسميتها واجبة وسنة مؤكدة سواء الا ان هذا يقتضي الاتفاق على ان تركها بلا عذر يوجب اثما مع انه قول العراقيين والخراسانيون على انه ياثم اذا اعتاد الترك كما في القنية اه وفي شرح المنية للحلبي والاحكام تدل على الوجوب من ان تاركها من غير عذر يعزر وترد شهادته ويأثم الجيران بالسكوت عنه وهذه كلها أحكام الواجب وقد يوفق بان ترتب الوعيد في الحديث وهذه الاحكام مما يستدل به على الوجوب مقيد بالمداومة على الترك كما هو ظاهر قوله عليه السلام لا يشهدون الصلاة وفي الحديث الآخر يصلون في بيوتهم كما يعطيه ظاهر اسناد المضارع نحو بنو فلان يأكلون البر أي عادتهم فيكون الواجب الحضور أحيانا والسنة المؤكدة التي تقرب منه المواظبة عليها وحينئذ فلا منافاة بين ما تقدم وبين قوله عليه السلام صلاة الرجل في الجماعة تفضل على صلاته في بيته أو سوقه سبعا وعشرين ضعفا اه (قوله اذا تركها استخفافا) أي تهاونا وتكاسلا وليس المراد حقيقة الاستخفاف الذي هو الاحتقار فانه كفر

(قوله حتى لو صلى في بيته بزوجته الخ) سيأتي خلافه عن الحلواني من انه لا ينال الثواب ويكون بدعة ومكروها لكن قال في القنية اختلف العلماء في اقامتها في البيت والاصح انها كاقامتها في المسجد الا في الفضيلة وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله تعالى اه قلت ويظهر لي ان ماسيأتي عن الحلواني مبني على مامر عنه في الاذان من وجوب الاجابة بالقدم وتقدم ان الظاهر خلافه فلذا صححوا خلاف ماقاله هنا أيضا (قوله الاقتداء في الوتر خارج رمضان يكره) قال الرملي سيأتي الكلام عليه في الحاشية عند قوله ويوتر بجماعة في رمضان فقط وان الكراهة كراهة تنزيه (قوله أما اذا صلوا بجماعة الخ) لامحل لهذه الجملة هنا وانما محلها فيما بعد عند ذكر حكم تكرارها (قوله ومنها حكم تكرارها في مسجد واحد الخ) قال قاضيخان في شرح الجامع الصغير رجل دخل مسجدا قد صلى فيه أهله فانه يصلي بغير اذان واقامة لان في تكرار الجماعة تقليلها وقال الشافعي لا بأس بذلك لان أداء الصلاة بالجماعة حق المسلمين والآخرون فيها كالاولين ٣٦٦ والصحيح ماقلنا وهكذا روي عن أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنهم اذا فاتتهم الجماعة صلوا وحدانا وعن أبي يوسف رحمه الله انه قال انما يكره تكرار الجماعة اذا كثر القوم أما اذا صلوا وحدانا في ناحية المسجد لا يكره وهذا اذا كان صلى فيه أهله فان صلى فيه قوم من الغرباء بالجماعة فلاهل المسجد أن يصلوا بعدهم بجماعة باذان واقامة لان اقامة الجماعة في هذا المسجد حقهم ولهذا كان لهم نصب المؤذن وغير ذلك فلا يبطل حقهم باقامة غيرهم وهذا اذا لم يكن المسجد على قارعة الطريق فان كان كذلك فلا بأس بتكرار الجماعة فيه باذان واقامة لانه ليس له أهل معلوم فكان حرمته أخف ولهذا لا يقام فيه باعتكاف الواجب فكان بمنزلة الرباط في المفاوز وهناك تعاد مرة بعد أخرى فهذا كذلك نكررها اه بحروفه ومثله في الحقائق وقدمنا نحوه في الاذان عن الكافي والمفتاح وذكر مثله المؤلف عن السراج أقول ومفاد هذه النقول كراهة التكرار مطلقا أي ولو بدون أذان واقامة وان معنى قول قاضيخان المار يصلي بغير أذان واقامة انه يصلي منفردا الا بالجماعة بدليل التعليل والاستدلال بالمروي عن الصحابة ويؤيده قوله في الظهيرية وظاهر الرواية انهم يصلون وحدانا اه وحينئذ يشكل مانقله الرملي عن رسالة العلامة السندي عن الملتقط وشرح المجمع وشرح درر البحار والعباب من انه يجوز تكرار الجماعة بلا أذان ولا اقامة ثانية اتفاقا قال وفي بعضها اجماعا ثم ذكر ان ما يفعله أهل الحرمين مكروه اتفاقا وانه نقل عن بعض مشايخنا انكاره صريحا حين حضر الموسم بمكة سنة احدى وخمسين وخمسمائة منهم الشريف الغزنوي وانه أفتى الامام أبو قاسم الحبان المالكي سنة خمسين وخمسمائة بمنع الصلاة بائمة متعددة وجماعات مترتبة وعدم جوازها على مذهب العلماء الاربعة ورد على من قال بخلافه

الاهواء أو مخالفا المذهب المقتدي لا يراعي مذهبه فلا يستوجب الاساءة وتقبل شهادته اه وفي شرح النقاية عن نجم الائمة رجل يشتغل بتكرار الفقه ليلا ونهارا ولا يحضر الجماعة لا يعذر ولا تقبل شهادته وقال أيضا رجل يشتغل بتكرار اللغة فتفوته الجماعة لا يعذر بخلاف تكرار الفقه قيل جوابه الاول فيمن واظب على ترك الجماعة تهاونا والثاني فيمن لا يواظب على تركها اه ولم يذكر المصنف بقية أحكامها فمنها ان أقلها اثنان واحد مع الامام في غير الجمعة لانها مأخوذة من الاجتماع وهما أقل مايتحقق بهما الاجتماع ولقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة وهو ضعيف كما في شرح منية المصلي وسواء كان ذلك الواحد رجلا أو امرأة حرا أو عبدا أو صبيا يعقل ولا عبرة بغير العاقل وفي السراج الوهاج لو حلف لا يصلي بجماعة وأم صبيا يعقل حنث في يمينه ولا فرق في ذلك بين ان يكون في المسجد أو بيته حتى لو صلى في بيته بزوجته أو جاريته أو ولده فقد أتى بفضيلة الجماعة ومنها انها واجبة للصلوات الخمس الا الجمعة فانها شرط فيها وتجب لصلاة العيدين على القول بوجوبها وتسن فيها على القول بسنيتها وفي الكسوف والتراويح سنة وسيأتي ان الصحيح انها في التراويح سنة على الكفاية ونص في جوامع الفقه على انها فيها واجبة وهو غريب ويستحب في الوتر في رمضان على قول ولا يستحب فيه على قول وهي مكروهة في صلاة الخسوف وقيل لا وأما ماعدا هذه الجملة ففي الخلاصة الاقتداء في الوتر خارج رمضان يكره وذكر القدوري انه لا يكره وأصل هذا ان التطوع بالجماعة اذا كان على سبيل التداعي يكره في الاصل للصدر الشهيد أما اذا صلوا بجماعة بغير أذان واقامة في ناحية المسجد لا يكره وقال شمس الائمة الحلواني ان كان سوى الامام ثلاثة لا يكره بالاتفاق وفي الاربع اختلف المشايخ والاصح انه يكره اه كذا في شرح المنية ولا يخفى ان الجماعة في العيدين وان كانت واجبة أو سنة على القولين فيها فهي شرط الصحة على كل قول لان شرائط العيدين وجوبا وصحة شرائط الجمعة الا الخطبة فلا تصح صلاة العيدين منفردا كالجمعة ولا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل على المذهب ومنها حكم تكرارها في مسجد واحد ففي المجمع ولا

تكرارها في مسجد محلة باذان ثان وفي المجتبى ويكره تكرارها في مسجد باذان واقامة وعن أبي
يوسف انما يكره تكرارها بقوم كثير اما اذا صلى واحد بواحد واثنين فلا باس به وعنه لا باس به
مطلقا اذا صلى في غير مقام الامام وعن محمد انما يكره تكرارها على سبيل التداعي أما اذا كان خفية
في زاوية المسجد لا باس به وقال القدوري لا باس بها في مسجد في قارعة الطريق وفي أمالي قاضيخان
مسجد ليس له امام ولا مؤذن ويصلي الناس فيه فوجا فوجا فالافضل ان يصلي كل فريق باذان
واقامة على حدة ولو صلى بعض أهل المسجد باذان واقامة مخافتة ثم ظهر بقيتهم فلهم ان يصلوا جماعة
على وجه الاعلان اه ومنها انها لا تجب الا على الرجال البالغين العاقلين الاحرار القادرين عليها من
غير حرج فلا تجب على شيخ كبير لا يقدر على المشي ومريض وزمن وأعمى ولو وجد من يقوده ويحمله
عند أبي حنيفة لما عرف انه لا عبرة بقدرة الغير وحقق في فتح القدير انه اتفاق والخلاف في الجمعة
لا الجماعة وتسقط بعذر البرد الشديد والظلمة الشديدة وذكر في السراج الوهاج ان منها المطر
والريح في الليلة المظلمة واما في النهار فليست الريح عذرا وكذا اذا كان يدافع الاخبثين أو أحدهما
أو كان اذا خرج يخاف أن يحبسه غريمه في الدين أو كان يخاف الظلمة أو يريد سفرا وأقيمت الصلاة
فيخشى ان تفوته القافلة أو يكون قائما بمريض أو يخاف ضياع ماله وكذا اذا حضر العشاء وأقيمت
صلاة العشاء ونفسه تتوق اليه وكذا اذا حضر الطعام في غير وقت العشاء ونفسه تتوق اليه اه
وفي فتح القدير واذا فاتته لا يجب عليه الطلب في المساجد بلا خلاف بين أصحابنا بل ان أتى مسجدا
للجماعة آخر فحسن وان صلى في مسجد حيه منفردا فحسن وذكر القدوري يجمع باهله ويصلي بهم
يعني وينال ثواب الجماعة وقال شمس الائمة الاولى في زماننا تتبعها وسئل الحلواني عمن يجمع باهله
أحيانا هل ينال ثواب الجماعة أولا قال لا ويكون بدعة ومكروها بلا عذر واختلف في الافضل من
جماعة مسجد حيه وجماعة المسجد الجامع واذا كان مسجدان يختار اقدمهما فان استويا فالاقرب
فان صلوا في الاقرب وسمع اقامة غيره فان كان دخل فيه لا يخرج والا فيذهب اليه وهذا على
الاطلاق تفريع على أفضلية الاقرب مطلقا الاعلى من فضل الجامع فلو كان الرجل متفقها فمجلس
استاذه لدرسه أو مجلس العامة أفضل بالاتفاق اه واما حكمة مشروعيتها فقد ذكر في ذلك
وجوه أحدها قيام نظام الالفة بين المصلين ولهذه الحكمة شرعت المساجد في المحال لتحصيل
التعاهد باللقاء في أوقات الصلوات بين الجيران ثانيها دفع حصر النفس ان تشتغل بهذه العبادة
وحدها ثالثها تعلم الجاهل من العالم أفعال الصلاة وذكر بعضهم انها ثابتة بالكتاب وهو قوله
تعالى واركعوا مع الراكعين فهي بالكتاب والسنة واما فضائلها ففي السنة الصحيحة ان صلاة
الجماعة تفضل صلاة المنفرد ببضع وعشرين درجة وفي المضمرات انه مكتوب في التوراة صفة
أمة محمد وجماعتهم وانه بكل رجل في صفوفهم تزاد في صلاتهم صلاة يعني اذا كانوا ألف رجل
يكتب لكل رجل ألف صلاة (قوله والاعلم أحق بالامامة) أي أولى بها ولم يبين المعلوم
وفسره في المضمرات باحكام الصلاة وفي السراج الوهاج بما يصلح الصلاة ويفسدها وفي غاية البيان
بالفقه وأحكام الشريعة والظاهر هو الاول ويقرب منه الثاني واما الثالث فمحمول على الاول
لظهور انه ليس المراد من الفقه غير أحكام الصلاة ولهذا وقع في عبارة أكثرهم الاعلم بالسنة
باعتبار ان أحكام الصلاة لم تستفد الا من السنة واما الصلاة في الكتاب فمجملة وقدم أبو يوسف

ونقل انكار ذلك عن جماعة من الحنفية والشافعية والمالكية حضر والموسم سنة احدى وخمسين وخمسمائة اه (قوله وتسقط بعذر البرد الشديد الخ) أقول قد أوصلها في متن التنوير وشرحه الدر المختار الى عشرين وقد نظمتها بقولي

خذ عد أعذارا لترك جماعة * عشرين نظما قد أتى مثل الدرر
مرض واقعاد عمى وزمانة * مطر وطين ثم برد قد أضر
قطع لرجل مع يد أو دونها * فلج وعجز الشيخ قصد للسفر
خوف على مال كذا من ظالم * أو دائن وشهى أكل قد حضر
والريح ليلا ظلمة تمريض ذي * ألم مدافعة لبول أو قذر
ثم اشتغال لا بغير الفقه في * بعض من الاوقات عذر معتبر

والاعلم أحق بالامامة

(قوله لحديث الصحيحين) أى صحيحى البخارى ومسلم وهو مخالف لما فى تخريج أحاديث الهداية للحافظ ابن حجر فانه لم يعزه الا لمسلم والاربعة وكذا فى فتح القدير قال أخرجه الجماعة الا البخارى واللفظ لمسلم (قوله وأجاب عنه فى الهداية الخ) قال فى فتح القدير نظر فيه برواية الحاكم عوض وأعلمهم بالسنة فأفقههم فقها وان كانوا فى الفقه سواء فأكبرهم سنا ولو صح فانما مفاده ان الاقرأ أعلم باحكام الكتاب فصار الحاصل يؤم القوم اقرؤهم أى أعلمهم بالقراءة وأحكام الكتاب فانهما متلازمان على ما ادعى وان كانوا فى القراءة والعلم باحكام الكتاب سواء فأعلمهم بالسنة وهذا أولا يقتضى فى رجلين أحدهما متبحر فى مسائل الصلاة والآخر متبحر فى القراءة وسائر العلوم ومنها أحكام الكتاب ان التقدمة للثانى لكن المصرح فى الفروع عكسه بعد احسان القدر المسنون والتعليل الذى

ثم الاقرأ ثم الاورع ثم الاسن

ذكره المصنف يفيده حيث قال لان العلم يحتاج فى سائر الاركان والقراءة لركن واحد وثانيا يكون النص ساكتا عن الحال بين من انفرد بالعلم عن الاقرئية بعد احسان المسنون ومن انفرد بالاقرئية عن العلم لا كما ظن المصنف فانه لم يقدم الاعلم مطلقا فى الحديث على ذلك التقدير بل من اجتمع فيه الاقرئية والاعلمية اللهم الا أن يدعى انه أراد بلفظ الاقرأ الاعلم فقط أى الذى ليس باقرأ مجازا فيكون خلاف الظاهر بل الظاهر انه أراد الاقرأ أعلم وأشار ان الاقرأ يكون أعلم باتفاق الحال اذ ذاك وأما المنفرد بالاقرئية والمنفرد بالاعلمية فلم يتناولهما النص فلا يجوز الاستدلال به على الحال بينهما كما فعل المصنف (قوله ولم أره منقولا) قال فى النهر أقول ذكر فى الدراية معزيا الى المبسوط الاعلم أولى اذا قدر على القراءة قدر ما يحتاج اليه وهذا كما ترى صريح فى اشتراط كونه حافظا لمقدار الواجب أيضا لظهور انه يحتاج اليه فى تكميل صلاته بل حفظ المسنون يحتاج اليه أيضا اه أقول باعترافه ان المسنون يحتاج اليه أيضا خرج عما الكلام فيه ورجع الى ما نقله المؤلف

الاقرأ لحديث الصحيحين يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله وان كانوا فى القراءة سواء فأعلمهم بالسنة فان كانوا فى السنة سواء فأقدمهم هجرة فان كانوا فى الهجرة سواء فأقدمهم اسلاما ولا يؤم الرجل فى سلطانه ولا يقعد فى بيته على تكرمته الا باذنه وأجاب عنه فى الهداية بان اقرأهم كان اعلمهم لانهم كانوا يتلقونه باحكامه فقدم فى الحديث ولا كذلك فى زماننا فقدمنا الاعلم ولان القراءة يفتقر اليها لركن واحد والعلم لسائر الاركان وفى فتح القدير وأحسن ما يستدل به للمذهب حديث مروا أبا بكر فليصل بالناس وكان ثمة من هو أقرأ منه بدليل قوله عليه الصلاة والسلام اقرؤكم أبى وكان أبو بكر أعلمهم بدليل قول أبى سعيد كان أبو بكر أعلمنا وهذا آخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى الخلاصة الاكثر على تقديم الاعلم وان كان متبحرا فى علم الصلاة لكن لم يكن له حظ فى غيره من العلوم فهو أولى اه وقيد فى المجتبى الاعلم بان يكون مجتنبا للفواحش الظاهرة وان لم يكن ورعا وقيد فى السراج الوهاج تقديم الاعلم بغير الامام الراتب وأما الامام الراتب فهو أحق من غيره وان كان غيره أفقه منه وقيد الشارح وجماعة تقديم الاعلم بان يكون حافظا من القرآن قدر ما تقوم به سنة القراءة وقيده المصنف فى الكافى بان يكون حافظا قدر ما تجوز به الصلاة وينبغى أن يكون المختار قولا ثالثا وهو أن يكون حافظا للقدر المفروض والواجب ولم أره منقولا لكن القواعد لا تاباه لان الواجب مقتضاه الاثم بالترك ويورث النقصان فى الصلاة (قوله ثم الاقرأ) محتمل لشيئين أحدهما أن يكون المراد به احفظهم للقرآن وهو المتبادر والثانى أحسنهم تلاوة للقرآن باعتبار تجويد قراءته وترتيلها وقد اقتصر العلامة تلميذ المحقق ابن الهمام فى شرح زاد الفقير عليه (قوله ثم الاورع) أى الاكثر اجتنابا للشبهات والفرق بين الورع والتقوى ان الورع اجتناب الشبهات والتقوى اجتناب المحرمات ولم يذكر الورع فى الحديث السابق وانما ذكر فيه بعد القراءة الهجرة لانها كانت واجبة فى ابتداء الاسلام قبل الفتح فلما انتسخت بعده أقمنا الورع مقامها واستثنى فى معراج الدراية من نسخ وجوبها بعده ما اذا أسلم فى دار الحرب فانه تلزمه الهجرة الى دار الاسلام لكن الذى نشأ فى دار الاسلام أولى منه اذا استويا فيما قبلها (قوله ثم الاسن) لحديث مالك بن الحويرث ان النبى صلى الله عليه وسلم قال له ولصاحب له اذا حضرت الصلاة فأذنا ثم أقيما ثم ليؤمكما أكبركما وقد استويا فى الهجرة والعلم والقراءة وعلل له فى البدائع بان من امتد عمره فى الاسلام كان أكثر طاعة وهو يدل على ان المراد بالاسن الاقدم اسلاما ويشهد له حديث الصحيحين المتقدم من قوله فان كانوا فى الهجرة سواء فأقدمهم اسلاما فعلى هذا لا يقدم شيخ أسلم قريبا على شاب نشأ فى الاسلام أو أسلم قبله وكلام المصنف ظاهر فى تقديم الاورع على الاسن وهكذا فى كثير من الكتب وفى المحيط ما يخالفه فانه قال وان كان أحدهما أكبر والآخر أورع فالاكبر أولى اذا لم يكن فيه فسق ظاهر اه

وأشار المصنف الى انهما لو استويا فى سائر الفضائل الا ان أحدهما أقدم ورعا قدم وقد صرح به فى
فتح القدير ثم اقتصر المصنف على هذه الاوصاف الاربعة أعنى العلم والقراءة والورع والسن وقد
ذكروا أوصافا أخر ففى المحيط فان استويا فى السن قالوا أحسنهما خلقا أولى فان استويا فأحسنهما وجها
أولى وفسر الشمنى الخلق بالالف بين الناس وفسر المصنف فى الكافى حسنهم وجها بأكثرهم صلاة
بالليل للحديث من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار وان كان ضعيفا عند المحدثين وذكر فى
البدائع انه لا حاجة الى هذا التكلف بل يبقى على ظاهره لان صباحة الوجه سبب لكثرة
الجماعة خلفه وقدم فى فتح القدير الحسب على صباحة الوجه فان استووا فأشرفهم نسبا وزاد الامام
الاسبيجابى على ذلك أوصافا ثلاثة أخرى وهى فان استووا فأكبرهم رأسا وأصغرهم عضوا فان استووا
فأكثرهم مالا أولى حتى لا يطلع على الناس فان استووا فى ذلك فأكثرهم جاها أولى وزاد فى المعراج
ثانى عشر وهو أنظفهم ثوبا واختلف فى المسافر مع المقيم قيل هما سواء وقيل المقيم أولى وينبغى
ترجيحه كما لا يخفى وفى الخلاصة وان اجتمعت هذه الخصال فى رجلين فانه يقرع بينهما أو الخيار الى
القوم وأشار المصنف بالاحقية الى ان القوم لو قدموا غير الاقرأ مع وجوده فانهم قد أساؤا ولكن
لا يأثمون كما فى التجنيس وغيره وهذا كله فيما اذا لم يكونا فى بيت شخص اما اذا كانا فى بيت انسان
فانه يكره أن يؤم أو يؤذن وصاحب البيت أولى بالامامة الا أن يكون معه سلطان أو قاض فهو أولى
لان ولايتهما عامة كذا ذكر الاسبيجابى ويشهد له حديث الصحيحين السابق وفى السراج الوهاج
ويقدم الوالى على الجميع وعلى امام المسجد وصاحب البيت والمستأجر أولى من المالك لانه أحق
بمنافعه وكذا المستعير أولى من المعير اه وفى تقديم المستعير نظر لان للمعير أن يرجع أى وقت شاء
بخلاف المؤجر وفى الخلاصة وغيرها رجل أم قوما وهم له كارهون ان كانت الكراهية لفساد فيه
أولانهم أحق بالامامة يكره له ذلك وان كان هو أحق بالامامة لا يكره له ذلك اه وفى بعض الكتب
والكراهة على القوم وهو ظاهر لانها ناشئة عن الاخلاق الذميمة وينبغى أن تكون تحريمية فى
حق الامام فى صورة الكراهة لحديث أبى داود عن ابن عمر مرفوعا ثلاثة لا يقبل الله منهم صلاة من
تقدم قوما وهم له كارهون ورجل أتى الصلاة دبارا والدبار أن يأتيها بعد أن تفوته ورجل اعتبد
محرره كذا فى شرح المنية (قوله وكره امامة العبد والاعرابى والفاسق والمبتدع والاعمى وولد
الزنا) بيان للشيئين الصحة والكراهة اما الصحة فمبنية على وجود الاهلية للصلاة مع اداء الاركان
وهما موجودان من غير نقص فى الشرائط والاركان ومن السنة حديث صلوا خلف كل بر وفاجر وفى
صحيح البخارى ان ابن عمر كان يصلى خلف الحجاج وكفى به فاسقا كما قاله الشافعى وقال المصنف انه
أفسق أهل زمانه وقال الحسن البصرى لو جاءت كل أمة بخبيثاتها وجئنا بأبى محمد لغلبناهم وامامة
عتبان بن مالك الاعمى لقومه مشهورة فى الصحيحين واستخلاف ابن أم مكتوم الاعمى على المدينة
كذلك فى صحيح ابن حبان واما الكراهة فمبنية على قلة رغبة الناس فى الاقتداء بهؤلاء فيؤدى الى
تقليل الجماعة المطلوب تكثيرها تكثيرا للاجر ولان العبد لا يتفرغ للتعلم والغالب على الاعراب
الجهل والفاسق لا يهتم لامر دينه والاعمى لا يتوقى النجاسة وليس لولد الزنا أب يربيه ويؤدبه ويعلمه
فيغلب عليه الجهل أطلق الكراهة فى هؤلاء وقيد كراهة امامة الاعمى فى المحيط وغيره بأن لا يكون
أفضل القوم فان كان أفضلهم فهو أولى وعلى هذا يحمل تقديم ابن أم مكتوم لانه لم يبق من الرجال
الصالحين للامامة فى المدينة أحد أفضل منه حينئذ ولعل عتبان بن مالك كان أفضل من كان يؤمه

عن الشارح وغيره (قوله فأكبرهم رأسا وأصغرهم عضوا) لينظر ما المراد بالعضو وقد قيل فى تفسيره بما لا ينبغى أن يذكر (قوله لان للمعير أن يرجع الخ) قال فى النهر هذا لا أثر له يظهر وسيأتى ان العارية تمليك المنافع كالاجارة لكن بلا عوض بخلافها واذا رجع خرج عن موضوع المسئلة

وكره امامة العبد والاعرابى والفاسق والمبتدع والاعمى وولد الزنا

أيضا وعلى قياس هذا اذا كان الاعرابي أفضل الحاضرين كان أولى ولهذا قال في منية المصلي أراد بالاعرابي الجاهل وهو ظاهر في كراهة امامة العامي الذي لا علم عنده وينبغي أن يكون كذلك في العبد وولد الزنا اذا كان أفضل القوم فلا كراهة اذا لم يكونا محتقرين بين الناس لعدم العلة للكراهة والاعرابي من يسكن البادية عربيا كان أو عجميا واما من يسكن المدن فهو عربي وفي المجتبى وهذه الكراهة تنزيهية لقوله في الاصل امامة غيرهم أحب الي وهكذا في معراج الدراية وفي الفتاوى لو صلى خلف فاسق أو مبتدع ينال فضل الجماعة لكن لا ينال كما ينال خلف تقي ورع لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى خلف عالم تقي فكأنما صلى خلف نبي قال ابن أمير حاج ولم يجده المخرجون نعم أخرج الحاكم في مستدركه مرفوعا ان سركم ان يقبل الله صلاتكم فليؤمكم خياركم فانهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم وذكر الشارح وغيره ان الفاسق اذا تعذر منعه يصلي الجمعة خلفه وفي غيرها ينتقل الى مسجد آخر وعلل له في المعراج بان في غير الجمعة يجد اماما غيره فقال في فتح القدير وعلى هذا فيكره الاقتداء به في الجمعة اذا تعددت اقامتها في المصر على قول محمد وهو المفتى به لانه بسبيل من التحول حينئذ وفي السراج الوهاج فان قلت فالافضلية ان يصلي خلف هؤلاء أو الانفراد قيل اما في حق الفاسق فالصلاة خلفه أولى لما ذكر في الفتاوى كما قدمناه واما الآخرون فيمكن أن يكون الانفراد أولى لجهلهم بشروط الصلاة ويمكن أن يكون على قياس الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلي خلف غيرهم اه فالحاصل انه يكره لهؤلاء التقدم ويكره الاقتداء بهم كراهة تنزيه فان أمكن الصلاة خلف غيرهم فهو أفضل والا فالاقتداء أولى من الانفراد وينبغي أن يكون محل كراهة الاقتداء بهم عند وجود غيرهم والا فلا كراهة كما لا يخفى وأشار المصنف الى انه لو اجتمع معتق وحر أصلي فالحر الاصلي أولى بعد الاستواء في العلم والقراءة كما في الخلاصة واما المبتدع فهو صاحب البدعة وهي كما في المغرب اسم من ابتدع الامر اذا ابتدأه وأحدثه كالرفقة من الارتفاق والخلفة من الاختلاف ثم غلبت على ما هو زيادة في الدين أو نقصان منه اه وعرفها الشمني بانها ما أحدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم أو عمل أو حال بنوع شبهة واستحسان وجعل دينا قويما وصراطا مستقيما اه وأطلق المصنف في المبتدع فشمل كل مبتدع هو من أهل قبلتنا وقيده في المحيط والخلاصة والمجتبى وغيرها بان لا تكون بدعته تكفره فان كانت تكفره فالصلاة خلفه لا تجوز وعبارة الخلاصة هكذا وفي الاصل الاقتداء باهل الاهواء جائز الا الجهمية والقدرية والروافض الغالي ومن يقول بخلق القرآن والخطابية والمشبهة وجملته ان من كان من أهل قبلتنا ولم يغل في هواه حتى يحكم بكفره تجوز الصلاة خلفه وتكره ولا تجوز الصلاة خلف من ينكر شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم أو ينكر الكرام الكاتبين أو ينكر الرؤية لانه كافر وان قال انه لا يرى لجلاله وعظمته فهو مبتدع والمشبه ان قال ان لله يدا أو رجلا كما للعباد فهو كافر وان قال انه جسم لا كالاجسام فهو مبتدع والرافضي ان فضل عليا على غيره فهو مبتدع وان أنكر خلافة الصديق فهو كافر ومن أنكر الاسراء من مكة الى بيت المقدس فهو كافر ومن أنكر المعراج من بيت المقدس فليس بكافر اه والحق في فتح القدير عمر بالصديق في هذا الحكم ولعل مرادهم بانكار الخلافة انكار استحقاقهما الخلافة فهو مخالف لاجماع الصحابة لا انكار وجودهما وعلل لعدم كفره في قوله لا كالاجسام بانه ليس فيه الا اطلاق لفظ الجسم عليه وهو موهم للنقص فرفعه بقوله لا كالاجسام فلم يبق الا مجرد الاطلاق وذلك معصية تنهض سببا للعقاب لما قلنا من الايهام بخلاف ما لو قاله على

(قوله وعلى قياس هذا الخ) وقوله وينبغي أن يكون كذلك في العبد الخ قال في النهر أقول هذا مبني على ان علة الكراهة غلبة الجهل فيهم قال في الهداية ولان في تقديم هؤلاء تنفير الجماعة قال في الفتح وحاصل كلامه الكراهة فيمن سوى الفاسق للتنفير والجهل ظاهر وفي الفاسق أولى لظهور تساهله في الطهارة ونحوها اه والظاهر انهما علتان ومقتضى الثانية ثبوت الكراهة مع انتفاء الجهل لكن ورد في الاعمى نص خاص وهذا هو المناسب لاطلاقهم واقتصارهم على استثناء الاعمى (قوله فالحاصل انه يكره الخ) قال الرملي ذكر الحلبي في شرح منية المصلي ان كراهة تقديم الفاسق والمبتدع كراهة التحريم وأما العبد والاعرابي وولد الزنا والاعمى فالكراهة فيهم دون الكراهة فيهما ولا يخفى ان ما هنا أوجه لما تقدم من الدليل تامل (قوله الغالي) الذي في الفتح الغالية

التشبيه

التشبيه فانه كافر وقيل يكفر بمجرد الاطلاق أيضا وهو حسن بل هو أولى بالتكفير اه فالحاصل انه يكفر في لفظين هو جسم كالاجسام وهو جسم ويصير مبتدعا في الثالث هو جسم لا كالاجسام ثم قال واعلم ان الحكم بكفر من ذكرنا من أهل الاهواء مع ما ثبت عن أبي حنيفة والشافعي من عدم تكفير أهل القبلة من المبتدعة كلهم محمله على ان ذلك المعتقد نفسه كفر فالقائل به قائل بما هو كفر وان لم يكفر بناء على كون قوله ذلك عن استفراغ وسعه مجتهدا في طلب الحق لكن جزمهم ببطلان الصلاة خلفه لا يصحح هذا الجمع اللهم الا أن يراد بعدم الجواز خلفهم عدم الحل أي عدم حل ان يفعل وهو لا ينافي الصحة والا فهو مشكل والله سبحانه أعلم بخلاف مطلق اسم الجسم مع التشبيه فانه يكفر لاختياره اطلاق ما هو موهم للنقص بعد علمه بذلك ولو نفى التشبيه لم يبق منه الا التساهل والاستخفاف بذلك اه وهكذا استشكل هذه الفروع مع ما صح عن المجتهدين المحقق سعد التفتازاني في شرح العقائد وفيما أجاب به في فتح القدير نظر لان تعليله في الخلاصة فيمن أنكر الرؤية ونحوها بانه كافر يرد هذا الحمل فالاولى ما ذكره هو في باب البغاة ان هذه الفروع المنقولة في الفتاوى من التكفير لم تنقل عن الفقهاء أي المجتهدين وانما المنقول عنهم عدم تكفير من كان من قبلتنا حتى لم يحكموا بتكفير الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين وأموالهم وسب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لكونه عن تاويل وشبهة ولا عبرة بغير المجتهدين اه وذكر في المسايرة ان ظاهر قول الشافعي وأبي حنيفة انه لا يكفر أحد منهم وان روى عن أبي حنيفة انه قال لجهم اخرج عني يا كافر حملا على التشبيه وهو مختار الرازي وذكر في شرحها للكمال بن أبي شريف ان عدم تكفيرهم هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء فان الشيخ أبا الحسن الاشعري قال في كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا أن الاسلام يجمعهم ويعمهم اه وقال الامام الشافعي أقبل شهادة أهل الاهواء الا الخطابية لانهم يشهدون بالزور لموافقهم وما ذكره المصنف انه ظاهر قول أبي حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد اه فالحاصل ان المذهب عدم تكفير أحد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة من الدين ضرورة ويدل عليه قبول شهاداتهم الا الخطابية ولم يفصلوا في كتاب الشهادات فدل ذلك على ان هذه الفروع المنقولة من الخلاصة وغيرها بصريح التكفير لم تنقل عن أبي حنيفة وانما هي من تفريعات المشايخ كالفاظ التكفير المنقولة في الفتاوى والله سبحانه هو الموفق وفي جمع الجوامع وشرحه ولا نكفر أحدا من

(قوله محمله على ان ذلك المعتقد نفسه كفر الخ) قال الحلبي وعلى هذا يجب أن يحمل المنقول على ما عدا غلاة الروافض ومن ضاهاهم فان أمثالهم لا يحصل منهم بذل وسع في الاجتهاد فان من يقول بان عليا هو الاله أو بان جبريل عليه السلام غلط ونحو ذلك من السخف انما هو مبتدع بمحض الهوى وهو أسوأ حالا ممن قال ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فلا يتأتى من مثل الامامين العظيمين أن لا يحكما بانهم من أكفر الكفرة وانما كلامهما في مثل من له شبهة فيما ذهب اليه وان كان ما ذهب اليه عند التحقيق في حد ذاته كفرا كمنكر الرؤية وعذاب القبر ونحو ذلك مما علم في الكلام وكمنكر خلافة الشيخين والساب لهما فان فيه انكار الاجماع القطعي الا انهم ينكرون حجية الاجماع باتهامهم الصحابة فكان لهم شبهة في الجملة وان كانت ظاهرة البطلان بالنظر الى الدليل فبسبب تلك الشبهة التي أدى اليها اجتهادهم لم يحكم بكفرهم مع ان معتقدهم كفر احتياطا بخلاف مثل من ذكرنا من الغلاة فتامل اه (قوله لان تعليله في الخلاصة الخ) قال في النهر كيف يرده مع امكان حمل كافر على معنى قائل بما هو كفر ولا ينكر انه صرف اللفظ عن خلاف ظاهره (قوله فدل ذلك على ان هذه الفروع الخ) قال في النهر هذه المقالة ردها البزازي في الفتاوى بما يطول ذكره فراجعه اه قلت ونص كلامه في باب الردة ويحكى عن بعض من لا سلف له انه كان يقول ما ذكر في الفتاوى انه يكفر بكذا وكذا فذلك للتخويف والتهويل لا لحقيقة الكفر وهذا كلام باطل وحاشا أن يلعب أمناء الله تعالى اعني علماء الاحكام بالحرام والحلال والكفر والاسلام بل لا يقولون الا الحق الثابت عن سيد الانام عليه الصلاة والسلام وما أدى اليه اجتهاد الامام من نص القرآن أنزله الملك العلام أو شرعه سيد الرسل العظام أو قاله الصحب الكرام والذي حررته هو مختار مشايخي الشافين لداء النغام بوأهم الله تعالى بفضله دار السلام وكل من يأتي بعدهم من علماء الدهر والايام ما بقي دين الاسلام اه وحرر العلامة نوح أفندي ان مراد الامام بما نقل عنه ما ذكره في الفقه الاكبر من عدم التكفير بالذنب الذي هو مذهب أهل السنة والجماعة تامل

(قوله فالاقتداء به صحيح على الاصح ويكره) أقول عبارة المجتبى هكذا وأما الصلاة خلف الشافعية فمن كان منهم يميل عن القبلة أولم يتوضأ بالخارج النجس من غير السبيلين أولم يغسل المنى الذى أكثر من قدر الدرهم لا يجوز على الاصح

أهل القبلة ببدعة كمنكرى صفات الله تعالى وخلقه أفعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة ومنا من كفرهم أما من خرج ببدعته من أهل القبلة كمنكرى حدوث العالم والبعث والحشر للاجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع فى كفرهم لانكارهم بعض ما علم مجىء الرسول به ضرورة اه وفى الخلاصة عن الحلوانى يمنع عن الصلاة خلف من يخوض فى علم الكلام ويناظر صاحب الاهواء وحمله فى المجتبى على من يريد بالمناظرة ان يزل صاحبه وأما من أراد الوصول به الى الحق وهداية الخلق فهو ممن يتبرك بالاقتداء به ويندفع البلاء عن الخلق بهدايته واهتدائه وأما الصلاة خلف الشافعية فحاصل ما فى المجتبى انه اذا كان مراعيا للشرائط والاركان عندنا فالاقتداء به صحيح على الاصح ويكره والا فلا يصح أصلا وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى فى باب الوتر ولا خصوصية للشافعية بل الصلاة خلف كل مخالف للمذهب كذلك (قوله وتطويل الصلاة) أى وكره للامام تطويلها للحديث اذا أم أحدكم الناس فليخفف واستثنى المحقق فى فتح القدير صلاة الكسوف فان السنة فيها التطويل حتى تنجلى الشمس وأراد بالتطويل ما زاد على القدر المسنون كما فى السراج الوهاج لا كما قد يتوهمه بعض الائمة فيقرأ يسيرا فى الفجر كغيرها وفى المضمرات شرح القدورى أى لا يزيد على القراءة المستحبة ولا يثقل على القوم ولكن يخفف بعد ان يكون على التمام والاستحباب اه وذكره فى فتح القدير بحثا وعلل له بانه صلى الله عليه وسلم نهى عن التطويل وكانت قراءته هى المسنونة فلا بد من كون ما نهى عنه غير ما كان دأبه الا لضرورة كما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قرأ بالمعوذتين فى الفجر فلما فرغ قيل له أوجزت قال سمعت بكاء صبى فخشيت ان تفتتن أمه وفى منية المصلى ويكره للامام ان يعجلهم عن اكمال السنة والظاهر انها فى تطويل الصلاة كراهة تحريم للامر بالتخفيف وهو للوجوب الا لصارف ولادخال الضرر على الغير وأطلقه فشمل ما اذا كان القوم محصورين أولا رضوا بالتطويل أولا لاطلاق الحديث وأطلق فى التطويل فشمل اطالة القراءة والركوع أو السجود أو الادعية واختار الفقيه أبو الليث انه يطيل الركوع لادراك الجائى اذا لم يعرفه فان عرفه فلا وأبو حنيفة منع منه مطلقا لانه شرك أى رياء (قوله وجماعة النساء) أى وكره جماعة النساء لانها لا تخلو عن ارتكاب محرم وهو قيام الامام وسط الصف فيكره كالعراة كذا فى الهداية وهو يدل على انها كراهة تحريم لان التقدم واجب على الامام للمواظبة من النبى صلى الله عليه وسلم عليه وترك الواجب موجب لكراهة التحريم المقتضية للاثم ويدل على كراهة التحريم فى جماعة العراة بالاولى واستثنى الشارحون جماعتهن فى صلاة الجنازة فانها لا تكره لانها فريضة وترك التقدم مكروه فدار الامر بين فعل المكروه لفعل الفرض أو ترك الفرض لتركه فوجب الاول بخلاف جماعتهن فى غيرها ولو صلين فرادى فقد تسبق احداهن فتكون صلاة الباقيات نفلا والتنفل بها مكروه فيكون فراغ تلك موجبا لفساد الفرضية لصلاة الباقيات كتقييد الخامسة بالسجدة لمن ترك القعدة وأفاد ان امامة المرأة للنساء صحيحة واستثنى فى السراج الوهاج مسئلة وهى ما لو استخلف الامام امرأة وخلفه رجال ونساء فسدت صلاة الرجال والنساء والامام والمقدمة فى قول أصحابنا الثلاثة خلافا لزفر أما فساد صلاة الرجال فظاهر وأما فساد صلاة النساء فلانهم دخلوا فى تحريمة كاملة واذا

والا فيجوز وقيل لكنه يكره انتهت فتامل (قوله واستثنى المحقق الخ) اعترضه صاحب النهر والرملى بانه لا حاجة اليه بعد كون المراد بالتطويل ما زاد على القدر المسنون (قوله كراهة تحريم) جزم به فى النهر وقال واطلاق المصنف الكراهة على ما يعم التحريم والتنزيه

وتطويل الصلاة وجماعة النساء

فيه مؤاخذة ظاهرة (قوله رضوا بالتطويل أولا) القول بالكراهة لاسيما التحريمية محل توقف وكيف يقال بالاطلاق والحكم مشار فى الحديث الى تعليله بما يستنبط منه خلاف ذلك فليتامل كذا فى شرح الشيخ اسمعيل (قوله فيكره كالعراة) أى فتكره جماعتهن كجماعة العراة (قوله لانها فريضة) أى لان جماعتهن فريضة بدليل قوله لفعل الفرض وأطلق الفرض على الواجب لقوله فوجب الاول أو هو على ظاهره ووجب بمعنى ثبت ولزم أى لما دار الامر بين المحذورين ثبت وتعين الاول وهو جماعتهن هذا ولا يخفى ما فى تسمية جماعتهن بالفرض من البعد وكذا بالواجب لما سيصرح به المؤلف فى الجنائز من ان الجماعة فيها غير واجبة

انتقلوا

(قوله وفي معراج الدراية والتشبيه الخ) فيه اشعار بان وقوفه وسطهم واجب كالنساء لانه شبه صلاتهم وقيام امامهم بالنساء وقد علل قبله كراهة جماعتهن بقوله ولان جماعتهن لا تخلو عن ارتكاب محرم لان في التقدم زيادة كشف وفي التوسط ترك المقام وكل ذلك حرام وصدر عبارته يدل على هذا حيث قال قوله كالعراة فانهم أمروا بترك الجماعة ليتباعد بعضهم عن بعض فلا يقع بصر بعضهم على عورة البعض لان الستر يحصل به ولكن الاولى لامامهم اذا أمهم أن يقوم وسطهم وان تقدمهم جاز وحالهم في هذا الموضع كحال النساء كذا في المبسوطين وقال الحسن البصري رحمه الله تعالى يصلون بالجماعة لانهم يتوصلون الى اقامتها من غير ارتكاب مكروه بان يقدموا امامهم ويغضوا أبصارهم قلنا غض البصر مكروه حالة الاختيار كقيام الامام وسط الصف فصح أنهم لا يتوصلون الى اقامتها بدون ارتكاب أمر مكروه والجماعة سنة فترك السنة أولى من ارتكاب المكروه فعلم بهذا كله ان التشبيه الخ فظهر ان قوله بل في افضلية الافراد الخ ليس المراد انه جائز والافراد والقيام أفضل بل المراد بالافضلية الوجوب وكذا قول المبسوطين أولى لقولهما وحالهم في هذا الموضع كحال النساء تامل وفي النهر وفي كلام المصنف ايماء الى كراهة جماعة العراة أيضا كراهة تحريم لاتحاد اللازم وهو اما ترك واجب التقدم أو زيادة الكشف كذا في الفتح لكن في السراج الاولى أن يصلوا وحدانا وفي الخلاصة الاولى لامام العراة أن يقف وسطهم ومقتضى ما في الفتح ان يكون تعبيرهما بالاولى وهما وأولى اه أقول يمكن أن يكون المراد بالاولى في كلام السراج والخلاصة كما هو المراد من كلام المبسوطين تامل (قوله واطلاق المحرم على من ذكر تغليب الخ) قال في النهر ذكر بعض المتأخرين ان الزوج محرم مستندا لما في الذخيرة والمحرم الزوج ومن لا يجوز مناكحتها على التأبيد وسيأتي تحقيقه في الحج ان شاء الله تعالى

فان فعلن يقف الامام وسطهن كالعراة ويقف الواحد عن يمينه والاثنان خلفه

انتقلوا الى تحريمة ناقصة لم يجز كانهم خرجوا من فرض الى فرض آخر (قوله فان فعلن تقف الامام وسطهن كالعراة) لان عائشة رضي الله عنها فعلت كذلك وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام ولان في التقدم زيادة الكشف وأفاد بالتعبير بقوله تقف انه واجب فلو تقدمت أثمت كما صرح به في فتح القدير والصلاة صحيحة فاذا توسطت لا تزول الكراهة وانما أرشدوا الى التوسط لانه أقل كراهية من التقدم كذا في السراج الوهاج ولو تأخرت لم يصح الاقتداء بها عندنا لعدم شرطه وهو عدم التأخر عن المأموم وذكر في المغرب الامام من يؤتم به أي يقتدى به ذكرا كان أو أنثى وفي الواو مع السين الوسط بالتحريك اسم لعين ما بين طرفي الشئ كمركز الدائرة وبالسكون اسم مبهم لداخل الدائرة مثلا ولذلك كان ظرفا فالاول يجعل مبتدأ وفاعلا ومفعولا به وداخلا عليه حرف الجر ولا يصح شئ من هذا في الثاني تقول وسطه خير من طرفه واتسع وسطه وضربت وسطه وجلست في وسط الدار وجلست وسطها بالسكون لا غير ويوصف بالاول مستويا فيه المذكر والمؤنث والاثنان والجمع قال الله تعالى جعلناكم أمة وسطا ولله علي أن أهدي شاتين وسطا الى بيت الله أو أعتق عبدين وسطا وقد بني منه أفعل التفضيل فقيل للمذكر الاوسط وللمؤنث الوسطى قال تعالى من أوسط ما تطعمون أهليكم يعني المتوسط بين الاسراف والتقتير وقد أكثروا في ذلك وهو في محل الرفع على البدل من اطعام أو كسوتهم معطوف عليه والصلاة الوسطى العصر وهو المشهور اه وضبطه هنا في السراج الوهاج بسكون السين لا غير وفي الصحاح كل موضع صلح فيه بين فهو وسط بالتسكين كجلست وسط القوم وان لم يصلح فيه فهو بالتحريك كجلست وسط الدار وربما سكن وليس بالوجه اه وفي ضياء الحلوم الوسط بالسكون ظرف مكان وبفتح السين اسم تقول وسط رأسه دهن بسكون السين وفتح الطاء فهذا ظرف واذا فتحت السين رفعت الطاء وقلت وسط رأسه دهن فهذا اسم اه وفي معراج الدراية والتشبيه بالعراة ليس من كل وجه بل في أفضلية الافراد وأفضلية قيام الامام وسطهن وأما العراة فيصلون قعودا وهو أفضل والنساء قائمات وفي الخلاصة يصلون قعودا بايماء وان صلوا بقيام وركوع وسجود بجماعة أجزأهم وذكر الاسبيجابي وكذلك يكره ان يؤم النساء في بيت وليس معهن رجل ولا محرم منه مثل زوجته وامته وأخته فان كانت واحدة منهن فلا يكره وكذلك اذا أمهن في المسجد لا يكره واطلاق المحرم على من ذكر تغليب والا فليس هو محرما لزوجته وأمته (قوله ويقف الواحد عن يمينه والاثنان خلفه) لحديث ابن عباس انه عليه الصلاة والسلام صلى به وأقامه عن يمينه وهو ظاهر في محاذاة اليمين وهي المساواة وهذا هو المذهب خلافا لما عن محمد من انه يجعل أصابعه عند عقب الامام وأفاد الشارح انه لو وقف عن يساره فانه يكره يعني اتفاقا ولو وقف خلفه فيه روايتان أصحهما الكراهة وأطلق في الواحد فشمل البالغ والصبي واحترز به عن المرأة وانها

لا تكون الا خلفه فلو كان معه رجل وامرأة فانه يقيم الرجل عن يمينه والمرأة خلفهما وان كان رجلان وامرأة اقام الرجلين خلفه والمرأة خلفهما وانما يتقدم الرجلين لانه عليه الصلاة والسلام تقدم على انس واليتيم حين صلى بهما وهو دليل الافضلية وما ورد من فعل ابن مسعود من انه توسطهما فهو دليل الاباحة كذا في الهداية وغيرها وذكر الاسبيجابي انه لو كان معه رجلان فامامهم بالخيار ان شاء تقدم وان شاء اقام فيما بينهما ولو كانوا جماعة فينبغي للامام ان يتقدم ولو لم يتقدم الا انه أقام على ميمنة الصف أو على ميسرته أو قام في وسط الصف فانه يجوز ويكره وينبغي ان يكون بحذاء الامام من هو أفضل ولو قال المصنف كما في النقاية لكان أولى والزائد خلفه لشمول الزائد الاثنين والاكثر وفي الخلاصة ولو كان المقتدى عن يمين الامام فجاء ثالث وجذب المؤتم الى نفسه بعدما كبر الثالث لا تفسد صلاته وأشار المصنف الى أن العبرة انما هو للقدم لا للرأس فلو كان الامام أقصر من المقتدى تقع رأس المقتدى قدام الامام يجوز بعد ان يكون محاذيا بقدمه أو متأخرا قليلا وكذا في محاذاة المرأة كما سيأتي وان تفاوتت الاقدام صغرا وكبرا فالعبرة بالساق والكعب والاصح مالم يتقدم أكثر قدم المقتدى لا تفسد صلاته كذا في المجتبى وفي الظهيرية ولو جاء والصف متصل انتظر حتى يجيء الآخر فان خاف فوت الركعة جذب واحدا من الصف ان علم انه لا يؤذيه وان اقتدى به خلف الصفوف جاز لما روى ان أبا بكرة قام خلف الصف فدب راكعا حتى التحق بالصف فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا أبا بكرة زادك الله حرصا في الدين ولو كان في الصحراء ينبغي ان يكبر أولا ثم يجذبه ولو جذبه أولا فتأخر ثم كبر هو وقيل تفسد صلاة الذي تأخر كره الزندوستي في نظمه والمعنى فيه ان هذا اجابة بالفعل فيعتبر بالاجابة بالقول ولو أجاب بالقول فسدت كما اذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله والاصح انه لا تفسد صلاته اه وفي القنية والقيام وحده أولى في زماننا لغلبة الجهل على العوام (قوله ويصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء) لقوله عليه الصلاة والسلام ليلني منكم أولو الاحلام والنهى ولان المحاذاة مفسدة فيؤخرون وليلني أمر الغائب من الولي وهو القرب والاحلام جمع حلم بضم الحاء وهو ما يراه النائم أريد به البالغون مجازا لان الحلم سبب البلوغ والنهى جمع نهية وهي العقل كذا في غاية البيان ولم يذكر الخناثى كما في المجمع وغيره لندرة وجوده وذكر الاسبيجابي انه يقوم الرجال صفا مما يلي الامام ثم الصبيان بعدهم ثم الخناثى ثم الاناث ثم الصبيات المراهقات وفي شرح منية المصلي المذكور في عامة الكتب أربعة أقسام قيل وليس هذا الترتيب لهذه الاقسام بحاصر لجملة الاقسام الممكنة فانها تنتهي الى اثنى عشر قسما والترتيب الحاصر لها ان يقدم الاحرار البالغون ثم الاحرار الصبيان ثم العبيد البالغون ثم العبيد الصبيان ثم الاحرار الخناثى الكبار ثم الاحرار الخناثى الصغار ثم الارقاء الخناثى الكبار ثم الارقاء الخناثى الصغار ثم الحرائر الكبار ثم الحرائر الصغار ثم الاماء الكبار ثم الاماء الصغار اه وظاهر كلامهم متونا وشروحا تقديم الرجال على الصبيان مطلقا سواء كانوا احرارا أو عبيدا فان الصبي الحر وان كان له شرف الحرية لكن المطلوب هنا قرب البالغ العاقل بالحديث السابق نعم يقدم البالغ الحر على البالغ العبد والصبي الحر على الصبي العبد والحرة البالغة على الامة البالغة والصبية الحرة على الصبية الامة لشرف الحرية من غير معارض ولم أر صريحا حكم ما اذا صلى ومعه رجل وصبي وان كان داخلا تحت قوله والاثنان خلفه وظاهر حديث أنس انه يسوي بين الرجل والصبي ويكونان خلفه فانه قال فصففت أنا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا ويقتضي أيضا ان الصبي الواحد لا يكون منفردا عن

(قوله فانه يجوز ويكره) ظاهره ان الكراهة في توسطه الصف تنزيهية ويشير اليه قوله أولى فينبغي والذي في النهر ان الكراهة تحريمية قال لترك الواجب دل على ذلك قوله في الهداية في وجه كراهة امامة النساء لانها لا تخلو عن ارتكاب محرم وهو قيام الامام وسط الصف (قوله والزائد خلفه) هو الذي في النقاية وقوله لشمول الزائد الخ تعليل للاولوية

ويصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء

وأجاب في النهر بانه قد علم من كلام المصنف تقدمه على ما زاد بالاولى اه وهو الظاهر (قوله بعد أن يكون محاذيا بقدمه أو متأخرا قليلا) أقول أفرد القدم فأفاد ان المحاذاة تعتبر بواحدة ولم أره صريحا والظاهر انه لو كان معتمدا على قدم واحدة فالعبرة لها ولو اعتمد على القدمين فان كانت احداهما محاذية والاخرى متأخرة فلا كلام في الصحة وأما لو كانت الاخرى متقدمة فهل يصح نظرا للمحاذية أو لا نظرا للمتقدمة محل نظر وقد رأيت فيه في كتب الشافعية اختلاف ترجيح (قوله ليلني الخ) قال الرملي

يجوز اثبات الياء مع فتحها وتشديد النون وحذف الياء مع كسر اللام وتخفيف النون وانظر لما كتبناه في حاشيتنا على العيني
(قوله ولو القيام في الصف الاول أفضل من الثاني الخ) قال في النهر واعلم ان الشافعية ذكروا ان الايثار بالقرب مكروه كما لو كان
في الاول فلما أقيمت آثر غيره وقواعدنا لا تاباه لما قد علمت اه قلت ذكر المؤلف هذه القاعدة في كتابه الاشباه والنظائر وقال لم أرها
الآن لاصحابنا ونقل فروعا عن الشافعية قال ثم رأيت في الهبة من منية المفتي فقير محتاج معه دراهم فاراد أن يؤثر الفقراء على نفسه
ان علم انه يصبر على الشدة فالايثار أفضل والا فالانفاق على نفسه أفضل اه وفي حاشيتها للسيد الحموي

صف الرجال بل يدخل في صفهم وان محل هذا الترتيب انما هو عند حضور جمع من الرجال وجمع
من الصبيان فحينئذ تؤخر الصبيان بخلاف المرأة الواحدة فانها تتاخر عن الصفوف كجماعتهن وينبغي
للقوم اذا قاموا الى الصلاة ان يتراصوا ويسدوا الخلل ويسووا بين مناكبهم في الصفوف
ولا بأس ان يامرهم الامام بذلك وينبغي ان يكملوا ما يلي الامام من الصفوف ثم ما يلي ما يليه وهلم جرا
واذا استوى جانبا الامام فانه يقوم الجائي عن يمينه وان ترجح اليمين فانه يقوم عن يساره وان
وجد في الصف فرجة سدها والا فينتظر حتى يجيء آخر كما قدمناه وفي فتح القدير وروى أبو
داود والامام أحمد عن ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم قال أقيموا الصفوف وحاذوا بين المناكب
وسدوا الخلل ولينوا بايديكم اخوانكم لا تذروا فرجات للشيطان من وصل صفا وصله الله ومن
قطع صفا قطعه الله وروى البزار باسناد حسن عنه صلى الله عليه وسلم من سد فرجة في الصف غفر له
وفي أبي داود عنه صلى الله عليه وسلم قال خياركم ألينكم مناكب في الصلاة وبهذا يعلم جهل
من يستمسك عند دخول داخل بجنبه في الصف ويظن ان فسحه له رياء بسبب انه يتحرك
لاجله بل ذلك اعانة له على ادراك الفضيلة واقامة لسد الفرجات المامور بها في الصف والاحاديث
في هذا كثيرة شهيرة اه وفي القنية والقيام في الصف الاول أفضل من الثاني وفي الثاني أفضل
من الثالث هكذا لانه روي في الاخبار ان الله تعالى اذا أنزل الرحمة على الجماعة ينزلها أولا على
الامام ثم تتجاوز عنه الى من يحاذيه في الصف الاول ثم الى الميامن ثم الى المياسر ثم الى الصف
الثاني وروي عنه عليه السلام انه قال يكتب للذي خلف الامام بحذائه مائة صلاة وللذي في الجانب
الايمن خمسة وسبعون صلاة وللذي في الجانب الايسر خمسون صلاة وللذي في سائر الصفوف خمسة
وعشرون صلاة وجد في الصف الاول فرجة دون الثاني فله ان يصلي في الصف الاول ويخرق الثاني
لانه لا حرمة له لتقصيرهم حيث لم يسدوا الصف الاول اه (قوله وان حاذته مشتهاة في صلاة
مطلقة مشتركة تحريمة واداء في مكان متحد بلا حائل فسدت صلاته ان نوى امامتها) بيان لفائدة
تاخيرها وحكم محاذاتها للرجل والقياس ان لا تفسد اعتبارا بصلاتها وبمحاذاة الامرد وجه الاستحسان
حديث مسلم السابق من انه صلى الله عليه وسلم جعل العجوز خلف الصف ولولا ان المحاذاة مفسدة
ما تاخرت العجوز لان الانفراد خلف الصف مكروه عندنا ومفسد عند أحمد ولحديث ابن مسعود
أخروهن من حيث أخرهن الله والحنفية يذكرونه مرفوعا والمحقق ابن الهمام منع رفعه بل هو
موقوف على ابن مسعود وهو يفيد افتراض تاخرهن عن الرجال لانه وان كان آحادا وقع بيانا
لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وللرجال عليهن درجة فاذا لم يشر اليها بالتاخر بعد ما دخلت في

عن المضمرات نقلا عن النصاب وان سبق أحد بالدخول الى المسجد مكانه في الصف الاول فدخل رجل أكبر منه سنا أو أهل علم ينبغي أن يتاخر ويقدمه تعظيما له اه قال فهذا مفيد لجواز الايثار في القرب عملا بعموم قوله تعالى

وان حاذته مشتهاة في صلاة مطلقة مشتركة تحريمة واداء في مكان متحد بلا حائل فسدت صلاته ان نوى امامتها

ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة الا اذا قام دليل تخصيص (قوله والحنفية يذكرونه مرفوعا الخ) قال البلياني في شرح مختصر الجامع ذكر هذا الحديث في جامع الاصول وعزاه الى كتاب رزين بن معاوية العبدري الذي جمع فيه بين الكتب الستة

وانما عزاه ابن الاثير اليه وان كان له فيه سند بالاجازة لانه أشار في كتابه الى انه لم يجده في أصوله التي سمعها وهذا الحديث مشهور
مذكور في عامة كتب أصحابنا المصنفة في شرح الجامع الكبير وذكره الكيا الهراسي في بعض ما تفرد به الامام أحمد والموفق بن
قدامة في المغني وهو وان كان منقطعا عند أهل الحديث الا ان استدلال عامة الفحول من علمائنا والعدول من أصحابنا وفقهائنا
مع توفر دواعي المخالفين على رده مثله يرفع وهم من يتوهم ضعفه كيف واطلاقهم القول بشهرته ظاهر في الدلالة على ثبوته في نفس
الامر وان انقطع بعد ذلك طريق سنده كما في مستند الاجماع من النصوص اه

(قوله وهو قاصر) أى اعتبار الساق والكعب أو القدم وفى النهر أقول لا نسلم انه قاصر لان من خلفها انما تفسد صلاته اذا كان محاذيا لها كما قيد به الشارح وذكره فى السراج أيضا وصرح به الحاكم الشهيد فى كافيه يعنى بالساق والكعب ثم هذا التخصيص يحتاج الى دليل ومقتضى دليلهم الاطلاق اهـ أقول وحاصله ان المحاذاة تتحقق فيمن خلفها أيضا بان يكون فى الصف الثانى مسامتا لها بالساق والكعب أى غير منحرف عن يمنة أو يسرة فلو كان خلفها لكنه منحرف يمنة أو يسرة لم يكن محاذيا لها بالساق والكعب فلا تفسد صلاته فى الاصح لوجود الفرجة بذلك الانحراف وهذا المعنى سيذكره المؤلف توفيقا بين كلامهم كما سننبه عليه (قوله وفى الخانية والظهيرية الخ) هذا مبنى على ان المراد بالمحاذاة القدم فقط كما هو مصرح به فى آخر العبارة وماذكره بعده عن قاضيخان محمول عليه أيضا قال فى السراج عن النهاية نص فى فتاوى قاضيخان ان المراد بقوله أن يحاذى عضوا منها هو قدمها لا غيرها فان محاذاة غير قدمها الشئ من الرجل لا توجب فساد صلاته اهـ لكنه لا يناسبه التفريع عليه بقوله حتى لو كانت الخ بل الظاهر انه مبنى على القول الآخر وهو الفساد بمحاذاة أى عضو منها الا بقيد كونه الساق والكعب يدل عليه قوله فى المعراج شرطنا المحاذاة مطلقا ليتناول كل الاعضاء و بعضها فانه ذكر أبو على النسفى المحاذاة ان يحاذى عضوا منها عضو منه حتى لو كانت المرأة على الظلة ورجل بحذائها أسفل منها ان كان يحاذى الرجل شئ منها تفسد صلاة الرجل اهـ لكن قال فى النهاية بعد نقله ذلك المرأة وانما عين هذه الصورة لتكون قدم المرأة محاذية للرجل لان المراد بقوله أن يحاذى عضوا منها هو قدم المرأة لا غيرها فان محاذاة غير قدمها الشئ من الرجل لا يوجب فساد صلاة الرجل نص على هذا فى فتاوى الامام قاضيخان فى أواسط فصل من يصح الاقتداء به ومن لا يصح وقال المرأة اذا صلت مع زوجها فى البيت الخ فهذا صريح فى ان اطلاق العضو غير مراد خلافا لما فهمه المؤلف ونقل فى السراج كلام النهاية وأقره وبه علم ان مانقله المؤلف ثانيا عن قاضيخان أيضا من قوله وحد المحاذاة الخ محمول على هذا أيضا بدليل الصورة التى ذكرها فان تعيين هذه الصورة دليل على ان المراد بعضو المرأة القدم لا غير كما قاله صاحب النهاية والله أعلم (قوله لان العبرة للقدم) أى وهى هنا غير محاذية بسبب تأخر قدمها عنه أما لو وقفت الى جنبه محاذية له فسدت صلاته ما لم تكن

الصلاة ونوى الامام امامتها فقد ترك فرض المقام فبطلت صلاته واذا أشار اليها بالتأخر فلم تتأخر تركت حينئذ فرض المقام فبطلت صلاتها دونه ولم يمكنه التقدم بخطوة أو خطوتين لانه مكروه فلا يؤمر به وهذا هو الفرق بينها وبينه وهذا فى محاذاة غير الامام اما فى محاذاة امامها فصلاتهما فاسدة أيضا لانه اذا فسدت صلاة الامام فسدت صلاة المأموم وفى فتاوى قاضيخان المرأة اذا صلت مع زوجها فى البيت ان كان قدمها بحذاء قدم الزوج لا تجوز صلاتهما بالجماعة وفى المحيط اذا حاذت امامها فسدت صلاة الكل واما محاذاة الامرد فقال فى فتح القدير صرح الكل بعدم الفساد الا من شذ ولا متمسك له فى الرواية كما صرحوا به ولا فى الدراية لتصريحهم بان الفساد فى المرأة غير معلول بعروض الشهوة بل هو لترك فرض المقام وليس هذا فى الصبى ومن تساهل فعلل به صرح بنفيه فى الصبى مدعيا عدم اشتهائه اهـ وعلى هذا فما فى معراج الدراية عن الملتقط من ان الامرد من قرنه الى قدمه عورة مبنى على القول الشاذ الذى يلحقه بالمرأة وذكر الشارح وغيره ان المعتبر فى المحاذاة الساق والكعب فى الاصح و بعضهم اعتبر القدم اهـ وهو قاصر الافادة فانه كما صرحوا به المرأة الواحدة تفسد صلاة ثلاثة اذا وقفت فى الصف من عن يمينها ومن عن يسارها ومن خلفها ولا شك ان المحاذاة بالساق والكعب لم تتحقق فيمن خلفها فالتفسير الصحيح للمحاذاة ما فى المجتبى والمحاذاة المفسدة ان تقوم بجنب الرجل من غير حائل أو قدامه اهـ والحاصل ان مماسة بدنها البدنه ليست بشرط بل أن تكون عن جنبه بلا حائل ولا فرجة وسيأتى تفسير الحائل والفرجة ولهذا لو كان أحدهما على الدكان دون القامة والآخر على الارض فسدت صلاته لوجود المحاذاة لبعض بدنها لكونها عن جنبه وليس هنا محاذاة بالساق والكعب ولا بالقدم وفى الخانية والظهيرية المرأة اذا صلت فى بيتها مع زوجها ان كانت قدماها خلف قدم الزوج الا انها طويلة يقع رأسها فى السجود قبل رأس الامام جازت صلاتهما لان العبرة للقدم اهـ وقال قاضيخان فى باب ما يفسد الصلاة وحد المحاذاة أن يحاذى عضو منها عضوا من الرجل حتى لو كانت المرأة على الظلة والرجل بحذائها أسفل منها أو خلفها ان كان يحاذى الرجل شيأ منها تفسد صلاته وقيد بالمشتهاة لان غير المشتهاة لا تفسد صلاته وان كانت مميزة واختلفوا فى حد المشتهاة وصحح الشارح وغيره انه لا اعتبار بالسن من السبع على ما قيل أو التسع على ما قيل وانما المعتبر ان تصلح للجماع بان تكون ضخمة عبلة والعبلة

بينهما فرجة أو حائل (قوله فحينئذ لا تمكن المشاركة فى الاداء بدون المشاركة فى التحريمة) حاصله ان بينهما العموم والخصوص المطلق والمشاركة فى التحريمة أعم لانفرادها فى المسبوقين وعدم انفراد المشاركة فى الاداء بناء على ما فسروها به من ان يكون لهما امام فيما يؤديانه اما حقيقة كالمقتديين واما حكما كاللاحقين وفيه نظر لان الامام اذا سبقه الحدث فاستخلف آخر فاقتدى واحد بالخليفة فالشركة فى الاداء ثابتة بين الذى اقتدى بالخليفة وبين الامام الاول وكل من اقتدى به باعتبار ان لهم اماما فيما يؤدونه وهو الخليفة ولا شركة بينهم فى التحريمة لان المقتدى بالخليفة بنى تحريمته على تحريمة الخليفة والامام الاول ومن اقتدى به لم يبنوا تحريمتهم على تحريمة الخليفة فلم توجد بينهم الشركة تحريمة ومع ذلك لو كانت المرأة من احدى الطائفتين فحاذت الطائفة الاخرى تفسد باعتبار الشركة فى الاداء لا التحريمة وقد يقال الشركة فيها أيضا ثابتة تقديرا فلم تنفرد المشاركة أداء وعلى هذا يثبت انه لا تمكن المشاركة فى الاداء بدون المشاركة فى التحريمة وكان مقتضاه أن لا يذكروا الثانية ولكن لما كان ذلك بطريق اللزوم لم يكتفوا به فى مقام تعليم الاحكام فكان التصريح أولى تقريبا على الافهام وهذا ما أشار اليه المؤلف بقوله فلهذا ذكروا الخ فافهم تغنم

المرأة التامة الخلق وأطلقها فشملت الاجنبية والزوجة والمحرم والمشتهاة حالا أو ماضيا امراهقة أو بالغة فدخلت العجوز الشوهاء ولم يقيدها بالعاقلة كما فعل غيره لان المجنونة لم تصح صلاتها فلم يوجد الاشتراك وقيد بالصلاة لانها لو لم تكن فى الصلاة فلا فساد وقيد الصلاة بالاطلاق وهى ما عهد مناجاة للرب سبحانه وتعالى وهى ذات الركوع أو السجود أو الايماء للعذر للاحتراز عن المحاذاة فى صلاة الجنازة فانها لا تفسد وقيد بالاشتراك لان محاذاة المصلية لمصل ليس فى صلاتها لا تفسد صلاته لكنه مكروه كما فى فتح القدير وقيد الاشتراك بالتحريمة والاداء لان اللاحق اذا حاذته اللاحقة عند الذهاب الى الوضوء أو عند المجئ قبل الاشتغال بعمل الصلاة فلا فساد وان وجد الاشتراك حالة المحاذاة تحريمة لعدم الاشتراك اداء حالة المحاذاة لان هذه الحالة ليست حالة الاداء وكذا المسبوق اذا حاذته المسبوقة بعد سلام الامام عند قضاء ما سبقا به لعدم الاشتراك فى الاداء لان المسبوق منفرد فيما يقضى الا فى مسائل سنذكرها وان وجد الاشتراك فى التحريمة وليس من شرط الاشتراك فى التحريمة تحصيل الركعة الاولى مع الامام ولهذا قال فى السراج الوهاج ولا يشترط أن تدرك أول الصلاة فى الصحيح بل لو سبقها بركعة أو بركعتين فحاذته فيما أدركت تفسد عليه اه فالمشاركة فى التحريمة بناء صلاتها على صلاة من حاذته أو على صلاة امام من حاذته فحينئذ لا تمكن المشاركة فى الاداء بدون المشاركة فى التحريمة فلهذا ذكروا المشاركة تحريمة واداء ولم يكتفوا بالمشاركة فى الاداء وفى فتح القدير ثم لو قيل بدل مشتركة تحريمة واداء مشتركة اداء ويفسرها بان يكون لهما امام فيما يؤديانه حالة المحاذاة أو أحدهما امام للآخر لاستلزم الاشتراكين اه قلنا نعم لكن يلزم من الاشتراك اداء الاشتراك تحريمة فلهذا ذكروهما والحاصل ان المقتدى اما مدرك أو لاحق غير مسبوق أو لاحق مسبوق أو مسبوق غير لاحق فالمدرك من أدرك الركعات كلها مع الامام فاذا حاذته أبطلت صلاته لوجود الاشتراك تحريمة واداء واللاحق الغير المسبوق هو الذى أدرك الركعة الاولى وفاته ركعة أو أكثر منها بعذر كنوم أو حدث أو غفلة أو زحمة أو لانه من الطائفة الاولى فى صلاة الخوف وحكمه أنه اذا زال عذره فانه يبدأ بقضاء ما فاته بالعذر ثم يتابع الامام ان لم يفرغ وهذا واجب لا شرط حتى لو عكس فانه يصح فلو نام فى الثالثة واستيقظ فى الرابعة فانه يأتى بالثالثة بلا قراءة لانه لاحق فيها فاذا فرغ منها قبل ان يصلى الامام الرابعة صلى معه الرابعة وان بعد فراغ الامام صلى الرابعة وحدها بلا قراءة أيضا لانه لاحق فلو تابع الامام ثم قضى الثالثة بعد فراغ الامام صح وأثم ومن حكمه انه مقتد حكما فيما يقضى ولهذا لا يقرأ ولا يلزمه سجود بسهوه واذا تبدل اجتهاده فى القبلة تبطل صلاته ولو سبقه الحدث وهو مسافر فدخل مصره للوضوء بعد فراغ الامام لا ينقلب أربعا وكذا لو نوى الاقامة بعد فراغ الامام وقد جعلوا فعله فى

والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله قلنا نعم لكن الخ) حاصل الجواب انه تصريح بما علم التزاما والفرق بين التنصيص على الشئ وبين كونه لازما للشئ ظاهر وما وقع هنا فى النهر من الاعتراض بان هذا الجواب لا يجدى نفعا غير ظاهر ثم ذكر بعده كلاما متناقضا حذفه أولى مع انه رجع آخرا الى ما اعترض عليه فراجعه متأملا وأجاب ابن كمال باشا كما فى الشرنبلالية بانهم أفردوا كلا بالذكر تفصيلا لمحل الخلاف عن محل الوفاق كما هو دأبهم وذلك ان الاشتراك تحريمة شرط اتفاقا والاشتراك أداء شرط على الاصح ذكره فى شرح التلخيص اه

(قوله ولهذا اختار المحقق الخ) قال فى النهر ولم يقيد الفوات بالنوم أو الزحمة كما وقع لبعضهم لانه لا يتقيد به لما ان الطائفة الاولى فى صلاة الخوف لاحقون ومن ثم قال بعضهم لعذر الا انه يرد عليهما ما فى الخلاصة لو سبق امامه فى الركوع والسجود قضى ركعة بلا قراءة الا ان يقال انه يلحق به أيضا (قوله لكن يرد عليه المقيم الخ) ظاهره انه لا يرد على تعريفهم وليس كذلك كما لا يخفى (قوله وهذا بناء على ان اللاحق المسبوق الخ) قال فى النهر وينبغى انه ان نوى قضاء ما سبق به أولا أن ينعكس حكم المسئلة وهذا أحد المواضع التى خالف فيها اللاحق المسبوق ومنها لو نسى القعدة الاولى أتى بها المسبوق لا اللاحق ومنها لو ضحك الامام أو أحدث عمدا فى موضع السلام فسدت صلاة المسبوق وفى اللاحق روايتان والاصح عدم الفساد ومنها لو قال الامام بعد فراغه من الفجر كنت محدثا فى العشاء فسدت صلاة المسبوق وفى اللاحق روايتان ومنها لو علم بعد الفراغ مخالفة تحريمتهما التحريمة الامام فسدت صلاة المسبوق وفى اللاحق روايتان وكذا لو خرج وقت الجمعة ومنها لو تذكر المسبوق فائتة عليه فسدت صلاته وفى اللاحق روايتان وكذا لو كانا متيممين فرأيا ماء أو انقضت مدة مسحهما فسدت صلاتهما اتفاقا وكذا لو خرج الفجر أو العيد ومنها لو طلعت الشمس فى الفجر فسدت فى المسبوق لا فى اللاحق على الاصح ومنها لو تحول رأيه بعد فراغ الامام فسدت فى اللاحق وبنى المسبوق ومنها لو تذكر الامام فائتة بعد فراغه لا تفسد صلاة المسبوق والاظهر فى صلاة اللاحق الفساد كما فى القنية (قوله ويشكل عليه ما اتفقوا الخ) أصل الاشكال مأخوذ من الفتح لانه قال بعد نقله عبارة الدراية السابقة ولا يبعد النظر فى صحة هذا القيل اذ مقتضاه ان لا يفسد

الاصول أداء شبيها بالقضاء فلهذا لا يتغير فرضه بنية الاقامة لانها لا تؤثر فى القضاء ومما الحق باللاحق المقيم اذا اقتدى بمسافر فانه بعد سلام امامه كاللاحق ولهذا لا يقرأ ولا يسجد لسهوه ولا يقتدى به كما فى الخانية وأما اللاحق المسبوق فهو من لم يدرك الركعة الاولى مع الامام وفاته بعد الشروع ركعة أو أكثر بعذر ولهذا اختار المحقق فى فتح القدير ان اللاحق هو من فاته بعد ما دخل مع الامام بعض صلاة الامام ليشمل اللاحق المسبوق وتعريفهم اللاحق بانه من أدرك أول صلاة الامام وفاته شئ منها بعذر تساهل اهـ لكن يرد عليه المقيم اذا اقتدى بمسافر فانه لاحق ولم يشمله تعريفه الا ان يقال انه ملحق به وليس هو حقيقة وحكمه اذا زال عذره ما قال فى المجمع ان يصلى فيما أدرك ما نام فيه ثم يقضى ما فاته ولو تابع فيما بقى ثم قضى الفائت ثم ما نام فيه أجزأه وقدمنا انه يصح مع الاثم لترك الواجب وأما المسبوق فقط فهو من لم يدرك الركعة الاولى مع الامام وسيأتى ان شاء الله تعالى بيان أحكامه عند قوله وصح استخلاف المسبوق وقالوا لو اقتديا فى الركعة الثالثة ثم أحدثا فذهبا للوضوء ثم حاذته فى القضاء ينظر فان حاذته فى الاولى أو الثانية وهى الثالثة والرابعة للامام تفسد صلاته لوجود الشركة فيهما تقديرا لكونهما لاحقين فيهما وان حاذته فى الثالثة والرابعة لا تفسد لعدم المشاركة فيهما لكونهما مسبوقين وهذا بناء على ان اللاحق المسبوق يقضى أولا ما لحق فيه ثم ما سبق فيه وهذا عند زفر ظاهر وعندنا وان صح عكسه لكن يجب هذا فباعتباره تفسد وقيد باتحاد المكان لانه لو اختلف فلا فساد سواء كان هناك حائل أولا ولهذا قال فى السراج الوهاج لو كان على الدكان أو الحائط وهو قدر قامة وهى على الارض لا تفسد لعدم اتحاد المكان وهكذا فى الكافى قال فى النوازل قوم صلوا على ظهر ظلة فى المسجد وبحذائهم من تحتهم نساء أجزأتهم صلاتهم لعدم اتحاد المكان بخلاف ما اذا كان قدامهم نساء فانها فاسدة لانه تخلل بينهم وبين الامام صف من النساء وهو مانع من الاقتداء كما سيأتى وفى المجتبى اقتدين على رفة المسجد وتحته صفوف الرجال لا تفسد صلاتهم وقيد بعدم الحائل لانه لو كان بينها وبينه حائل فلا فساد وأدناه قدر مؤخرة الرحل أو مقدمته لان أدنى أحوال الصلاة القعود فقدرنا الحائل به وهو قدر ذراع كذا فى المحيط وفى المجتبى لو كان بينهما اسطوانة أو سترة قدر مؤخرة الرحل أو عود أو قصبة منتصبة للسترة أو حائط أو دكان قدر الذراع لا تفسد وذكر الشارح ان أدناه قدر مؤخرة الرحل وغلظه مثل غلظ الاصبع ولم يذكر المصنف الفرجة من غير حائل وظاهر كلامه انه لا عبرة بها وان المرأة اذا كانت عن يمينه أو عن يساره وبينهما فرجة بلا حائل فانها تفسد صلاته وذكر الشارح وغيره ان الفرجة كالحائل وأدناها قدر ما يقوم فيها الرجل ولو كان أحدهما على دكان قدر قامة الرجل والآخر أسفل لا تفسد صلاته لعدم تحقق المحاذاة وصرح فى معراج الدراية بانه لو كان بينهما فرجة تسع الرجل أو اسطوانة قيل لا تفسد وكذا اذا قامت أمامه وبينهما هذه الفرجة وصرح به فى المجتبى عن صلاة البقالى ويشكل عليه ما اتفقوا على نقله عن أصحابنا كما فى غاية البيان لو قامت

صف النساء على الصف الذى خلفه من الرجال اه قال فى النهر بعده اقول لو حمل الفساد فى الصف على ما اذا كان الرجال بحذائهن لاستقام وقد قيد الشارح فساد من خلف الاثنتين بما اذا كان بحذائهما ولا فرق يظهر فتدبره أى لا فرق بين الاثنتين وبين الصف فى التقييد بالمحاذاة وهذا ميل الى ما جمع به أخوه المؤلف بقوله الآتى فتعين الخ (قوله قدر قامة الرجل) قد فسر الفرجة فيما مر بان تكون قدر ما يقوم به الرجل وهذا القدر أقل من قدر قامته فان أراد بقدر القامة ما مر يكون تساهلا بالتعبير والا فيحتاج الى ثبت ونقل ان المراد بالفرجة ذلك مع انه مخالف لما نقله عنهم والظاهر ان قامة محرفة من مقام فانه فى الفتح عبر به حيث قال والفرجة تقوم مقام الحائل وأدناها قدر مقام الرجل (قوله فتعين أن يحمل الخ) يؤيد هذا الحمل قول معراج الدراية المار فى تقييد عدم الفساد اذا قامت أمامه وبينهما هذه الفرجة فاشار بهذه الى الفرجة السابقة وهى ما تسع الرجل واعترضه بعض الفضلاء فقال الحق ان تقدمها على من خلفها بازائها مفسد كيفما كان وحيث اتفقوا على نقله عن أصحابنا كما قدمه عن غاية البيان فلا يعارضه ما عن معراج الدراية والبقالى لانه محكى بقيل وما عينه وان صح فى المرأة بان يكون من خلفها قريبا منها بحيث لا يكون بينه وبينها قدر ما يسع الرجل وكذا المرأتان لكنه لا يصح فى الثلاث حيث صرحوا ببطلان ثلاثة ثلاثة الى آخر الصفوف فان من فى الصف الثانى ومن بعده بينه وبينهن حائل ومع ذلك حكموا ببطلان صلاته وقوله فقد شرط الخ ممنوع فان المحاذاة صادقة بالقرب والبعد ولو كانت المحاذاة مستلزمة لعدم الفرجة لم يكن للتقييد بقولهم ولا حائل بينهما أو فرجة تسع رجلا بعد قولهم وان حاذته معنى اه أقول قول هذا المعترض لكنه لا يصح فى الثلاث الخ يؤخذ الجواب عنه من قول الشارح الزيلعى ولو كان صف تام من النساء خلف الامام ووراءهن صفوف من الرجال فسدت صلاة تلك الصفوف كلها وفى القياس ان تفسد صلاة صف واحد لا غير لوجود الحائل فى حق باقى الصفوف وجه الاستحسان ما تقدم من أثر عمر رضى الله تعالى عنه أى قوله من كان بينه وبين امامه طريق أو نهر أو صف من نساء فليس هو مع الامام وقد ذكر المؤلف عن غاية البيان ان الثلاث كالصف ولكن فى حق من خلق بينه وبين الامام فافاد ان مقتضى القياس ذلك ولكن عدل عنه لما ذكر هذا والذى يظهر ان ما ذكره المؤلف من التوفيق بما ذكره ليس معناه أن يكون الرجل خلفها بحذائها ملتصقا بها فان ذلك بعيد عن الفهم جدا لان اطلاقهم الصف ينصرف الى ما هو العادة فيه والعادة فى الصفوف ان يكون بين الصفين فرجة يمكن سجود الصف المتأخر فيها وهذه الفرجة أكثر مما يسع الرجل بل المراد باشتراط فساد من خلفها بان يكون محاذيا لها ان يكون مسامتا لها من خلفها احترازا عن غير المسامت بان يكون خلفها من جهة اليمين أو اليسار وقوله فى السراج وسط الصف احترازا عما اذا قامت فى طرفه فانه لا تفسد صلاة ثلاثة بل اثنين من فى جانبها ومن خلفها

امرأة بحذاء الامام وقد نوى امامتها تفسد صلاة الامام والقوم وان قامت فى الصف تفسد صلاة رجلين من جانبيها وصلاة رجل خلفها ولو تقدمت على الامام لا تفسد صلاة الامام والقوم ولكن تفسد صلاتها ولو كان صف من النساء بين الامام والرجال لا يصح اقتداء الرجال بالامام ويجعل حائلا ولو كان فى صف الرجال ثنتان من النساء تفسد صلاة رجل عن يمينهما وصلاة رجل عن يسارهما وصلاة رجلين خلفهما فقط ولو كن ثلاثة تفسد صلاة ثلاثة ثلاثة خلفهن الى آخر الصفوف وواحد عن ايمانهن وواحد عن يسارهن لان الثلاثة جمع صحيح فصار كالصف فيمنع صحة الاقتداء فى حق من صرن حائلات بينه وبين امامه وفى المحيط عن الجرجانى لو كبرت فى الصف الاول وركعت فى الصف الثانى وسجدت فى الصف الثالث فسدت صلاة من عن يمينها ويسارها وخلفها فى كل صف لانها أدت فى كل صف ركنا من الاركان فصار كالمدفوع الى صف النساء ووجه اشكاله ان الرجل الذى هو خلفها أو الصف الذى هو خلفهن بينها وبينه فرجة قدر قامة الرجل وقد جعلوا الفرجة كالحائل فيمن عن جانبها أو خلفها كما قدمناه عن المجتبى وغيره فتعين ان يحمل على ما اذا كان خلفها من غير فرجة محاذيا لها بحيث لا يكون بينها وبينه قدر قامة الرجل ولهذا قال فى السراج الوهاج ولو قامت المرأة وسط الصف فانها تفسد صلاة ثلاثة واحد عن يمينها وواحد عن يسارها وواحد خلفها بحذائها ولا تفسد صلاة الباقين اه فقد شرط ان يكون من خلفها محاذيا لها للاحتراز عما اذا كان بينه وبينها فرجة وكذا صرح الزيلعى الشارح فقال فى المرأتين يفسدان صلاة رجلين خلفهما بحذائهما ثم رأيت بعد ذلك مصرحا به فى الكافى للحاكم الشهيد وفى المجتبى ولو كان الرجل على سترة أو رف والمرأة قدامه تفسد سواء كان قدر قامة الرجل أو دونه وهذا اذا لم يكن على الرف سترة فاما اذا كان عليه سترة قدر ذراع لا تفسد فى جميع الاحوال اه وقدمنا عن

النوازل أنهن لو كن بحذائهم تحتهم لا تفسد وقيد بنية الامامة لانه لو لم ينو الامام امامتها لا تفسد صلاة من حاذته مطلقا ولا حاجة الى هذا القيد لانه علم من قوله مشتركة لانه لا اشتراك الا بنية الامام امامتها فاذا لم ينو امامتها لم يصح اقتداؤها وجرى أكثرهم على هذا العموم حتى فى الجمعة والعيدين لانه يلزمه الفساد من جهتها بتقدير محاذاتها فاشترط التزامه والمأموم تبع لامامه ومنهم من لا يشترطها فيهما وصححه صاحب الخلاصة لانها لا تتمكن من الوقوف بجنب الامام للازدحام ولا تقدر ان تؤديها وحدها ويشترط نية الامام وقت الشروع لا بعده ولا يشترط حضورها عند النية فى رواية ويشترط فى أخرى كما فى السراج الوهاج والظاهر الاول وأشار بقوله فسدت صلاته الى انها لو اقتدت به مقارنة لتكبيره محاذية له وقد نوى امامتها لم تنعقد تحريمة الامام وهو الصحيح كما فى فتاوى قاضيخان لان المفسد للصلاة اذا قارن الشروع منع من الانعقاد ولو نوى امامة النساء الا واحدة فهو كما نوى فاذا حاذته لا تبطل صلاته ولا يشترط اتحاد صلاتهما حتى لو اقتدت به فى الظهر وهو يصلى العصر وحاذته أبطلت صلاته على الصحيح كما فى السراج الوهاج لان اقتداءها وان لم يصح فرضا يصح نفلا على المذهب فكان بناء النفل على الفرض لكن هو متفرع على احد القولين فى بقاء أصل الصلاة عند فساد الاقتداء وسنبين ما هو المذهب فيه وفى نظائره ولم يذكر المصنف كونها فى ركن كامل للخلاف فيه ففى فتاوى قاضيخان المحاذاة مفسدة قلت أو كثرت وفى المجمع ان أبا يوسف يفسدها بالمحاذاة قدر أداء ركن واشترط محمد أداء الركن ففيها ثلاثة أقوال وظاهر اطلاق المصنف اختيار الاول ولم يذكر أيضا اتحاد الجهة قالوا ولا بد منه حتى لو اختلفت كما فى جوف الكعبة وبالتحرى فى الليلة المظلمة فلا فساد بالمحاذاة (قوله ولا يحضرن الجماعات) لقوله تعالى وقرن فى بيوتكن وقال صلى الله عليه وسلم صلاتها فى قعر بيتها أفضل من صلاتها فى صحن دارها وصلاتها فى صحن دارها أفضل من صلاتها فى مسجدها وبيوتهن خير لهن ولانه لا يؤمن الفتنة من خروجهن أطلقه فشمل الشابة والعجوز والصلاة النهارية والليلية قال المصنف فى الكافى والفتوى اليوم على الكراهة فى الصلاة كلها لظهور الفساد ومتى كره حضور المسجد للصلاة فلان يكره حضور مجالس الوعظ خصوصا عند هؤلاء الجهال الذين تحلوا بحلية العلماء أولى ذكره فخر الاسلام اه وفى فتح القدير المعتمد منع الكل فى الكل الا العجائز المتفانية فيما يظهر لى دون العجائز المتبرجات وذوات الرمق اه وقد يقال هذه الفتوى التى اعتمدها المتأخرون مخالفة لمذهب الامام وصاحبيه فانهم نقلوا ان الشابة تمنع مطلقا اتفاقا واما العجوز فلها حضور الجماعة عند أبى حنيفة فى الصلاة الا فى الظهر والعصر والجمعة وقالا تخرج العجائز فى الصلاة كلها كما فى الهداية والمجمع وغيرهما والافتاء بمنع العجوز فى الكل مخالف للكل فالاعتماد على مذهب الامام وفى الخلاصة من كتاب النكاح يجوز للزوج ان يأذن لها بالخروج الى سبعة مواضع زيارة الوالدين وعيادتهما وتعزيتهما أو أحدهما وزيارة المحارم فان كانت قابلة أو غسالة أو كان لها على آخر حق تخرج بالاذن وبغير الاذن والحج على هذا وفيما عدا ذلك من زيارة غير المحارم وعيادتهم والوليمة لا يأذن لها ولا تخرج ولو أذن وخرجت كانا عاصيين وسيأتى تمامه ان شاء الله تعالى (قوله وفسد اقتداء رجل بامرأة أو صبي) اما الاول فلما قدمناه من الحديث ونقل فى المجتبى الاجماع عليه واما امامة الصبي

(قوله ويشترط فى أخرى) عبر عنه بقيل فى شرح تلخيص الجامع فلذا استظهر المؤلف الرواية الاولى (قوله وان لم يصح فرضا يصح نفلا على المذهب) هذا مخالف لما سيذكره فى شرح قوله ومفترض بمتنفل من ان المذهب عدم صحة الشروع اذا فسد الاقتداء فكيف يصح اقتداؤها نفلا على المذهب فكان الصواب اسقاط قوله هنا على المذهب ويكون ما ذكره من صحة اقتدائها نفلا مبنيا على القول المقابل للمذهب لكن سيأتى فى ذلك كلام وتحقيق لان المذهب ما هنا من صحة الشروع لا ما هناك (قوله وسنبين ما هو المذهب الخ) أى عند قول المتن ومفترض بمتنفل (قوله وقد يقال هذه الفتوى الخ) قال فى النهر فيه نظر بل مأخوذ من قول الامام وذلك انه انما منعها لقيام الحامل وهو فرط الشهوة غير ان الفسقة لا ينتشرون فى المغرب لانهم بالطعام مشغولون وفى الفجر والعشاء نائمون فاذا فرض انتشارهم فى هذه الاوقات لغلبة فسقهم كما هو فى زماننا بل تحريهم اياها خوف التراقى كان المنع فيها أظهر من الظهر واذا منعت عن حضور الجماعة فمنعها من حضور الوعظ والاستسقاء أولى وأدخله العينى رحمه الله فى الجماعات وما قلناه أولى

و لا يحضرن الجماعات وفسد اقتداء رجل بامرأة أو صبي

فلان

فلان صلاته نفل لعدم التكليف فلا يجوز بناء الفرض عليه المساماتي قيد بالرجل لان اقتداء المرأة بالمرأة صحيح مكروه وكذا اقتداء الصبي بالصبي صحيح وقيد بالمرأة لان الاقتداء بالرجل جائز سواء نوى الامامة أولا وبالخنثى فيه تفصيل فان كان المقتدى رجلا فهو غير صحيح لجواز ان يكون امرأة وان كان امرأة فهو صحيح الا انه يتقدم ولا يقوم وسط الصف حتى لا تفسد صلاته بالمحاذاة وان كان خنثى لا يجوز لجواز أن يكون امرأة والمقتدى رجلا كذا ذكره الاسبيجابي وقيد بفساد الاقتداء لان صلاة الامام تامة على كل حال واطلق فساد الاقتداء بالصبي فشمل الفرض والنفل وهو المختار كما في الهداية وهو قول العامة كما في المحيط وهو ظاهر الرواية كما ذكره الاسبيجابي وغيره لان نفل البالغ مضمون حتى يجب القضاء اذا أفسده ونفل الصبي ليس بمضمون حتى لا يجب القضاء عليه بالافساد فيكون نفل الصبي دون نفل البالغ فلا يجوز ان يبنى القوى على الضعيف ولا يرد عليه الاقتداء بالظان أي بمن ظن ان عليه فرضا ثم تبين خلافه فان الاقتداء به صحيح نفلا مع ان نفل المقتدى مضمون عليه بالافساد حتى يلزمه القضاء ونفل الامام ليس بمضمون عليه حتى لا يلزمه القضاء لانه مجتهد في وجوب قضائه على الظان فان زفر يقول بوجوبه فاعتبر الظن العارض عدما في حق المقتدى بخلاف الصبي ومشايخ بلخ جوزوا اقتداء البالغ بالصبي في غير الفرض قياسا على المظنون وقد علمت جوابه وفي النهاية والاختلاف راجع الى أن صلاة الصبي هل هي صلاة أم لا قيل ليست بصلاة وانما يؤمر بها تخلقا ولهذا لو صلت المراهقة بغير قناع فانه يجوز وقيل هي صلاة ولهذا لو قهقه المراهق في الصلاة يؤمر بالوضوء اه فظاهره ترجيح انها ليست بصلاة ولهذا كان المختار عدم جواز الاقتداء به في كل صلاة وفي السراج الوهاج لو اقتدى الرجل بالمرأة ثم أفسدها لا يلزمه القضاء ولا يكون تطوعا وظاهره مع ما في المختصر صحة الشروع وسيأتي اختلاف التصحيح فيه وفي نظائره وأشار المصنف الى انه لا يجوز الاقتداء بالمجنون بالاولى لكن شرط في الخلاصة أن يكون مطبقا أما اذا كان يجن ويفيق يصح الاقتداء به في حالة الافاقة قال ولا يجوز الاقتداء بالسكران (قوله وطاهر بمعذور) أي وفسد اقتداء طاهر بصاحب العذر المفوت للطهارة لان الصحيح أقوى حالا من المعذور والشئ لا يتضمن ما هو فوقه والامام ضامن بمعنى تضمن صلاته صلاة المقتدى وقيد المعذور في المجتبى بان يقارن الوضوء الحدث أو يطرأ عليه للاحتراز عما اذا توضأ على الانقطاع وصلى كذلك فانه يصح

(قوله وان كان خنثى الخ) قال الرملي يعلم به فساد اقتداء الخنثى بالمرأة لاحتمال انه رجل فيكون فيه اقتداء الرجل بالمرأة وهو لا يجوز ولم يذكر هذه لظهورها (قوله مع ان نفل المقتدى مضمون عليه الخ) ذكر المسئلة كذلك في السراج وقال فلو خرج الظان منها لم يجب عليه قضاؤها بالخروج عند أصحابنا الثلاثة ويجب على المقتدى القضاء اه وظاهره ان وجوب القضاء على المقتدى بخروج امامه منها أي بافساده لها أو يخالفه ما في الفصل العاشر من التتارخانية في صلاة التطوع نقلا عن العيون حيث قال روى ابن سماعة عن محمد بن الحسن قال رجل افتتح الظهر وهو يظن انه لم يصلها فدخل رجل في صلاته يريد به التطوع ثم ذكر الامام انه ليس عليه الظهر فرفض صلاته فلا شئ عليه ولا على من اقتدى به اه

(قوله فاعتبر الظن العارض عدما) انما كان عارضا لانه عارض غير ممتد عرض بعد ان لم يكن كما في السراج (قوله ومشايخ بلخ الخ) قال في الهداية وفي التراويح والسنن المطلقة جوزه مشايخ بلخ ولم يجوزه مشايخنا ومنهم من حقق الخلاف في النفل المطلق

وطاهر بمعذور

بين أبي يوسف ومحمد رحمه الله والمختار انه لا يجوز في الصلوات كلها اه والمراد بالسنن المطلقة السنن الرواتب وصلاة العيد على احدى الروايتين والوتر عندهما والكسوفان والاستسقاء عندهما وقوله ولم يجوزه مشايخنا يعني البخاريين وقوله ومنهم الخ أي قالوا لا يجوز بلا خلاف بين أصحابنا في السنن وكذا في النفل عند أبي يوسف ويجوز فيه عند محمد والمختار قول أبي يوسف كذا في فتح القدير وبما تقرر تعلم ما في كلام النهر حيث قال ومنهم من حقق الخلاف في النفل المطلق فجعل الجواز قول محمد والمنع قول أبي يوسف أما التراويح فلا يجوز اجماعا اه حيث اقتصر على التراويح (قوله فظاهره ترجيح انها ليست بصلاة) قال في النهر والذي ينبغي اعتماده هو الثاني بدليل ان المراهقة لو حاذت رجلا في الصلاة تفسد صلاته وان كان ما في الدراية ظاهرا في ترجيح الاول (قوله وظاهره مع ما في المختصر صحة الشروع) أي ظاهر ما ذكره في السراج حيث قال ثم أفسدها فانه يقتضي صحة الشروع سابقة على الافساد والا لم يكن وهو ظاهر كلام المتن أيضا حيث قصر الفساد على الاقتداء فانه يقتضي صحة الشروع والا لم يوجد الاقتداء فلا يناسب القول بفساده وفي بعض النسخ عدم صحة الشروع بزيادة لفظة عدم وهو غير صحيح على ان المؤلف سيذكر فيما سيأتي في اختلاف التصحيح تحت قول المتن ومفترض بمتنفل انه في السراج صحح انه يصير شارعا

(قوله لان الامام معه حدث ونجاسة الخ) قال في النهر مقتضى التعليل ان يجوز اقتداء من به السلس بمن فيه انفلات الريح وليس بالواقع لاختلاف عذرهما والاولى ان يعلل بمحض اختلاف عذرهما لا بكون الامام صاحب عذرين والمقتدي صاحب عذر واحد فقط فتدبره اه أقول ما ذكره

هو ظاهر تعبيرهم باتحاد العذر وما ذكره المؤلف هو ظاهر تعليل الهداية فيما سبق بأن الصحيح أقوى حالا من المعذور الى آخر ما مر وكذا قول النهاية الاصل في جنس هذه المسائل ان المقتدي اذا كان أقوى حالا من الامام لا تجوز صلاته وان كان دونه أو مثله جاز ونحوه في العناية هذا والذي رأيته في السراج ما نصه ويصلي من به سلس

الاقتداء به لانه في حكم الطاهر وقيد بالطاهر لان اقتداء المعذور بالمعذور صحيح ان اتحد عذرهما واما ان اختلف فلا يجوز ان يصلي من به انفلات ريح خلف من به سلس البول لان الامام معه حدث ونجاسة فكان الامام صاحب عذرين والمأموم صاحب عذر وكذا لا يصلي من به سلس البول خلف من به انفلات ريح وجرح لا يرقا لان الامام صاحب عذرين كذا في السراج الوهاج وظاهره ان سلس البول والجرح من قبيل المتحد وكذا سلس البول واستطلاق البطن وفي المجتبى واقتداء المستحاضة بالمستحاضة والضالة بالضالة لا يجوز كالخنثى المشكل بالمشكل اه لعله لجواز ان يكون الامام حائضا اما اذا انتفى الاحتمال فينبغي الجواز لانه من قبيل المتحد وفي الخلاصة وامامة المفتصد لغيره من الاصحاء صحيحة اذا كان يأمن خروج الدم اه (قوله وقارئ بامي) أي وفسد اقتداء حافظ آية من القرآن بمن لا يحفظها وهو المسمى بالامي فهو عندنا من لا يحسن القراءة المفروضة وعند الشافعي من لا يحسن الفاتحة وانما فسد لان القارئ أقوى حالا منه لانه يصلي مع عدم ركنها للضرورة ولا ضرورة في حق المقتدي وسيأتي ان صلاة الامي الامام تفسد أيضا عند أبي حنيفة وعلم منه انه لا يجوز اقتداء القارئ بالاخرس بالاولى وأشار الى انه لا يجوز اقتداء الامي بالاخرس لان الامي أقوى حالا منه لقدرته على التحريمة والى جواز اقتداء الاخرس بالامي (قوله ومكتس بعار) لان صلاة العاري جائزة مع فقد الشرط للضرورة ولا ضرورة في حق المقتدي وفي السراج الوهاج لو قال ولا مستور العورة خلف العاري لكان أولى لان من ستر عورته بالسروال أو نحوه لا يسمى مكتسيا في العرف وتصح صلاة المكتسي خلفه لانه مستور العورة اه لكن اختلفوا في السراويل هل يكون كسوة شرعا في كفارة اليمين وصحح صاحب الخلاصة انه لا يجوز للرجل ولا للمرأة أي لا يكون كسوة قيد بالمكتسي لانه لو أم العاري عراة ولابسين فصلاة الامام ومن هو مثله جائزة بلا خلاف وكذا صاحب الجرح السائل بمثله و بصحيح بخلاف الامي اذا أم أميا وقارئا فان صلاة الكل فاسدة عند أبي حنيفة لان الامي يمكن ان يجعل صلاته بقراءة اذا اقتدى بقارئ لان قراءة الامام له قراءة وليست طهارة الامام وسترته طهارة وسترة للمأموم حكما فافترقا (قوله وغير موم بموم) أي فسد اقتداء من يقدر على الركوع والسجود بمن لا يقدر عليهما للعذر لقوة حال المقتدي قيد به لان اقتداء المومي بالمومي صحيح للمماثلة كما سيأتي (قوله ومفترض بمتنفل وبمفترض آخر) أي وفسد اقتداء المفترض بامام متنفل أو بامام يصلي فرضا غير فرض المقتدي لان الاقتداء بناء ووصف الفرضية معدوم في حق الامام في الاولى وهو مشاركة وموافقة فلا بد من الاتحاد وهو معدوم في الثانية والذي صح عند أئمتنا وترجح ان معاذ بن جبل كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم نفلا وبقومه فرضا لقوله حين شكوا تطويله بهم يا معاذ اما ان تصلي معي واما ان تخفف على قومك كما رواه الامام أحمد فشرع له أحد الامرين الصلاة معه ولا يصلي بقومه أو الصلاة بقومه على وجه التخفيف ولا يصلي معه هذا حقيقة اللفظ أفاد منعه من الامامة اذا صلى معه عليه السلام ولا تمتنع امامته مطلقا بالاتفاق فعلم انه منعه من الفرض والحاصل ان اتحاد الصلاتين شرط لصحة الاقتداء وذلك بان يمكنه الدخول

وقارئ بامي ومكتس بعار وغير موم بموم ومفترض بمتنفل وبمفترض آخر

البول خلف مثله وأما اذا صلى من به السلس خلف من به السلس وانفلات ريح لا يجوز لان الامام صاحب عذرين والمؤتم صاحب عذر واحد اه فليتأمل (قوله لعله لجواز أن يكون الخ) ظاهره انه لم ير التعليل لغيره وقد ذكره في القنية حيث قال من جوز اقتداء الضالة بالضالة فقد غلط غلطا فاحشا لاحتمال اقتدائها بالحائض اه وذكر روايتين في اقتداء الخنثى المشكل بمثله (قوله وكذا صاحب الجرح السائل بمثله في بصحيح) أي وكذا ائتمام صاحب الجرح السائل بمثله و بصحيح والاولى حذف الباء من الموضعين (قوله يصلي فرضا غير فرض المقتدي) اشارة الى ان قول المصنف آخر ليس صفة لمفترض لفساد المعنى وانما هو صفة لمحذوف أي فرضا آخر

فى صلاته بنية صلاة الامام فتكون صلاة الامام متضمنة لصلاة المقتدى وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام الامام ضامن أى تتضمن صلاته صلاة المقتدى وأشار بمنع اقتداء المفترض بالمتنفل الى منع اقتداء الناذر بالناذر لان صلاة الامام نفل بالنسبة الى المقتدى لان التزامه انما يظهر عليه فقط الا اذا نذر أحدهما عين ما نذره الآخر فاقتدى أحدهما بالآخر فانه يجوز للاتحاد والى انه لو أفسد كل منهما التطوع ثم اقتدى أحدهما بالآخر فى قضائه فانه لا يجوز لما ذكرناه للاختلاف كما لو اقتدى من أفسد بمن يصلى منذورة الا اذا كان اقتدى أحدهما بالآخر تطوعا ثم أفسداه ثم قضياه بالاقتداء يجوز للاتحاد ومصليا ركعتى الطواف كالناذرين لان طواف هذا غير طواف الآخر وهو السبب فهو اقتداء الواجب بالنفل وينبغى أن يصح الاقتداء على القول بسنية ركعتى الطواف كما لا يخفى وأشار بمنع مفترض خلف مفترض آخر الى منع اقتداء الناذر بالحالف لان المنذورة أقوى من المحلوف بها لانها واجبة قصدا ووجوب المحلوف بها عارض لتحقيق البر ولهذا صح اقتداء الحالف بالحالف والحالف بالناذر وصورة الحلف بها كما فى الخلاصة أن يقول والله لاصلين ركعتين وذكر الولوالجى ان اقتداء الحالف بالمتطوع أو المفترض جائز بخلاف اقتداء الناذر بالمتطوع أو المفترض فانه لا يجوز اهـ وهذا يدل على ان صلاة الحالف لم تخرج عن كونها نفلا بالحلف وقد يقال انها واجبة لتحقق البر فينبغى ان لا يجوز خلف المتطوع ولو اقتدى من يرى وجوب الوتر فيه بمن يرى سنيته صح للاتحاد ولا يختلف باختلاف الاعتقاد ولو اقتدى من يصلى سنة بمن يصلى سنة أخرى فانه يجوز كسنة العشاء خلف من يصلى التراويح أو سنة الظهر البعدية خلف من يصلى القبلية كما فى الخلاصة والمجتبى واطلق فى منع اقتداء المفترض بالمتنفل فشمل الاقتداء فى جميع الافعال وفى بعضها وهو قول العامة فلا يرد ما ذكره محمد من ان الامام اذا رفع رأسه من الركوع فاقتدى به انسان فسبق الامام الحدث قبل السجود فاستخلفه صح ويأتى بالسجدتين ويكونان نفلا للخليفة حتى يعيدهما بعد ذلك وفرضا فى حق من أدرك أول الصلاة لمنع النفلية فى حق الخليفة بل هما فرض عليه ولذا لو تركهما فسدت لانه قام مقام الاول فلزمه ما لزمه وكذا لا يرد المتنفل اذا اقتدى بالمفترض فى الشفع الثانى فانه يجوز مع انه اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القراءة لكون صلاة المقتدى أخذت حكم الفرض بسبب الاقتداء ولذا لزمه قضاء ما لم يدركه مع الامام من الشفع الاول ولذا لو أفسد على نفسه يلزمه قضاء الاربع والتحقيق ما فى غاية البيان من ان قراءة المأموم محظورة فكيف يقال انها مفروضة فالحق ان الايراد ساقط من أصله وفى المجتبى وغيره لا يصح اقتداء المسبوق بالمسبوق ولا اللاحق باللاحق وكذا المقيمان اذا اقتديا بالمسافر ثم اقتدى أحدهما بالآخر فى القضاء ولو صليا الظهر ونوى كل واحد منهما امامة صاحبه صحت صلاتهما ولو نويا الاقتداء فسدت ومن مختلفى الفرض الظهر خلف الجمعة أو عكسه وذكر الاسبيجابى ان من اقتدى فى موضع يجب عليه الانفراد كالمسبوق اذا اقتدى بمسبوق أو انفرد فى موضع يجب عليه الاقتداء فسدت صلاته كما اذا قام المسبوق الى قضاء ما سبق به ثم تذكر الامام ان عليه سجدة التلاوة ولم يعد المسبوق الى متابعة الامام ثم المصنف رحمه الله ذكر فى هذه المواضع الثمانية فساد الاقتداء ولم يذكر هل يصير شارعا أولا للاختلاف قالوا فيه روايتان وصحح فى السراج الوهاج انه يصير شارعا فى صلاة نفسه وصحح فى المحيط وغيره انه لا يصير شارعا قال فى المعراج وفى المحيط الصحيح هو الاول يعنى عدم الشروع لانه نص عليه محمد فى الاصل حتى لو كان متطوعا لا يلزمه القضاء وذكر الشارح ان الاشبه ان يقال ان فسد لفقد

(قوله ومصليا) تثنية مصلى مرفوع بالالف لانه مبتدأ وسقطت نونه للاضافة كنون المضاف اليه أيضا وقوله كالناذرين خبر (قوله فشمل الاقتداء الخ) رد لما قيل انما لا يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل فى جميع الصلاة لا فى بعضها مستدلا بما ذكره محمد وبالفرع الذى بعده (قوله لمنع النفلية) أى نفلية السجدتين وهو تعليل لعدم الورود قال فى الفتح والعامة على المنع مطلقا اى سواء كان فى جميع الصلاة أو فى بعضها ومنعوا نفلية السجدتين بل هما فرض على الخليفة الخ (قوله فالحق ان الايراد ساقط من أصله) أى الايراد الثانى قال فى النهر وفيه نظر بل هى فرض عليه وحظرت لتحمل الامام اياها عنه ولو صح ما ادعاه لبطل تعليلهم عدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد الوقت بانه اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القراءة كما سيأتى فتدبر (قوله ولم يعد المسبوق الى متابعة الامام) أى قبل أن يتأكد انفراده بان كان لم يسجد للركعة والا فلا يتابعه وان تابعه فسدت

كماسيأتي (قوله ويرد هذا التفصيل ماذكره الحاكم الخ) قال في النهر قدقدم رحمه الله في المحاذاة عن السراج ان الصحيح فساد صلاته وجزم به غير واحد اه والظاهر ان ماصححه الحاكم قول محمد لماسيأتي وبه صرح في الخلاصة كما في المنح حيث قال وفي كل موضع لايصح الاقتداء هل يصير شارعا في صلاة نفسه عند محمد لا وعندهما يصير شارعا لان للصلاة جهتين عندهما ولها جهة واحدة عند محمد اه ومثله في البزازية فهو يفيد انه قول محمد خاصة وعزاه الزيلعي الى بعض المشايخ وقال ومنهم من قال في المسئلة روايتان وهو مامشى عليه المؤلف حيث قال قالوا فيه روايتان لكن مااستدل به المؤلف من كلام الحاكم لايدل له لان قوله لم تجز صلاتها يحتمل ان معناه صلاة الفرض أي لم تجزها هذه الصلاة عن صلاة العصر التي نوتها مع الامام لفساد اقتدائها وان صح شروعها نفلا ولذا قال ولم تفسد على الامام صلاته أي لانها لم يصح اقتداؤها وعبارة الحاكم الثانية أصرح في ذلك فان قوله ثم أفسدها صريح في صحة شروعه وكذا قوله لانه لم يدخل في صلاة تامة يفيد دخوله في صلاة غير تامة أي لانها انعقدت نفلا غير مضمون بالقضاء وهذا يرد تفصيل الزيلعي اذلاشك ٣٨٤ ان الفساد في عبارة الحاكم الثانية لفقد شرط الصلاة ومع هذا دلت على صحة شروعه في نفل غير مضمون فالحاصل ان الصواب ان كلام الحاكم دليل على ماذكره في السراج من تصحيح الشروع وهو المفهوم من قول المصنف فسد اقتداؤه حيث لم يقل لم يصح شروعه فعلم بهذا ان المذهب تصحيح السراج وهو مانص المؤلف عليه فيما مضى (قوله أطلق في الحائط الخ) قال في شرح المنية لو كان بينهما حائط فان كان قصيرا ذليلا بان كان طوله دون القامة وعرضه غير زائد على مابين الصفين لايمنع لعدم الاشتباه والا فان كان فيه باب أو كوة يمكن الوصول الى الامام منه وهو مفتوح فكذلك لايمنع وان بين كان الباب مسدودا أو الكوة صغيرة لايمكن النفوذ منها أو مشبكة وان كان لايشتبه عليه حال الامام برؤية أو سماع لايمنع على مااختاره شمس الائمة الحلواني قال في المحيط وهو الصحيح وكذا اختاره قاضيخان وغيره وان كان الحائط على خلاف ماذكر بان كان عريضا طويلا وليس فيه نقب منع اه (قوله فشمل الصغير والكبير) قال الرملي وشمل مااذا كان الحائط في المسجد أو غيره (قوله لكن قيده في الخلاصة الخ) في الخانية وان كان الحائط كبيرا وعليه باب مفتوح أو نقب لو أراد الوصول الى الامام يمكنه ولا يشتبه عليه حال الامام سماعا أو رؤية صح الاقتداء في قولهم زاد في الخلاصة قوله جميعا وان كان عليه باب مسدود أو نقب صغير مثل البنجرة لو أراد الوصول الى الامام لايمكنه لكن لايشتبه عليه حال الامام اختلفوا فيه ذكر شمس الائمة الحلواني ان العبرة في هذا لاشتباه حال الامام وعدمه لا للتمكن من الوصول الى الامام لان الاقتداء متابعة ومع الاشتباه لايمكنه المتابعة اه ونحوه في الخلاصة والفيض قال في الخانية والذي يصحح هذا الاختيار مارويناان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي في حجرة عائشة رضي الله عنها والناس يصلون بصلاته ونحن نعلم انهم ما كانوا يتمكنون من الوصول الى حجرة عائشة رضي الله تعالى عنها اه وفيه تأمل

شرط الصلاة كالطاهر خلف المعذور لايكون شارعا فيه وان كان للاختلاف بين الصلاتين ينبغي أن يكون شارعا فيه غير مضمون بالقضاء لاجتماع شرائطه فصار كالظان وثمرة الخلاف تظهر في حق بطلان الوضوء بالقهقهة اه ويرد هذا التفصيل ماذكره الحاكم في كافيه من ان المرأة اذا نوت العصر خلف مصلي الظهر لم تجز صلاتها ولم تفسد على الامام صلاته اه فهو صريح في عدم صحة شروعها لاختلاف الصلاتين وقال في موضع آخر رجل قارئ دخل في صلاة أمي تطوعا أو في صلاة امرأة أو جنب أو على غير وضوء ثم أفسدها فليس عليه قضاؤها لانه لم يدخل في صلاة تامة اه فعلم بهذا ان المذهب تصحيح المحيط من عدم صحة الشروع لان الكافي جمع كلام محمد في كتبه التي هي ظاهر الرواية ولم يذكر المصنف مايمنع الاقتداء من الحائل وذكر في الكافي للحاكم انه اذا كان بين المصلي والامام طريق يمر فيه الناس أو نهر عظيم لم تجز صلاته الا أن تكون الصفوف متصلة على الطريق فيجوز حينئذ وقدم قبله ان صف النساء مفسد لصلاة الصفوف التي وراءه كلها استحسانا فالمانع ثلاثة وفيه انه لو كان بينه وبين الامام حائط أجزأته صلاته اه أطلق في الحائط فشمل الصغير والكبير ومايشتبه فيه حال الامام أولا لكن قيده في الخلاصة وغيرها بعدم الاشتباه فان امكنه الوصول الى الامام فهو صحيح اتفاقا وان لم يمكنه ولم يشتبه اختلفوا فيه ولو قام على سطح المسجد واقتدى بالامام أو في المئذنة مقتديا بالامام في المسجد فان كان لهما باب في المسجد ولا يشتبه يجوز في قولهم فان كان من خارج المسجد ولا يشتبه فعلى الخلاف وفي الخلاصة اختار الصحة وكذا على جدار

بين داره وبين المسجد بخلاف ما اذا اقتدى من سطح داره المتصلة بالمسجد فانه لا يصح مطلقا وفى المحيط ولو اقتدى بالامام فى الصحراء وبينهم ما قدر صفين فصاعدا لا يصح الاقتداء ودونه يصح وصحح ان النهر العظيم ما تجرى فيه السفن وفى المجتبى وفناء المسجد له حكم المسجد يجوز الاقتداء فيه وان لم تكن الصفوف متصلة ولا تصح فى دار الضيافة الا اذا اتصلت الصفوف اه وبهذا علم ان الاقتداء من صحن الخانقاه الشيخونية بالامام فى المحراب صحيح وان لم تتصل الصفوف لان الصحن فناء المسجد وكذا اقتداء من بالخلاوى السفلية صحيح لان أبوابها فى فناء المسجد ولم يشتبه حال الامام واما اقتداء من بالخلاوى العلوية بامام المسجد فغير صحيح حتى الخلوتين اللتين فوق الايوان الصغير وان كان مسجدا الا ان أبوابها خارجة عن فناء المسجد سواء اشتبه حال الامام أولا كالمقتدى من سطح داره المتصلة بالمسجد فانه لا يصح مطلقا وعلله فى المحيط باختلاف المكان (قوله لا اقتداء متوضئ بمتيمم) أى لا يفسد أطلقه فشمل الاقتداء فى صلاة الجنازة أو غيرها ولا خلاف فى صحته فى صلاة الجنازة كما فى الخلاصة واختلفوا فى غيرها فذهب محمد الى فساده وذهبا الى صحته والخلاف مبنى على ان الخلفية هل هى بين الآلتين وهما الماء والتراب وبه قالا أو بين الطهارتين وبه أخذ محمد فعنده هو بناء القوى على الضعيف وعندهما الطهارتان سواء وتمامه فى الاصول وترجح المذهب بفعل عمرو بن العاص حين صلى بقومه بالتيمم لخوف البرد من غسل الجنابة وهم متوضؤن ولم يأمرهم عليه الصلاة والسلام بالاعادة حين علم وشمل ما اذا كان مع المتوضئين ماء أولا لكن قيده فى المجتبى بان لا يكون مع المتوضئين ماء أما اذا كان معهم ماء فلا يصح الاقتداء وذكر فى فتح القدير ان هذا التقييد يبتنى على فرع اذا رأى المتوضئ المقتدى بمتيمم ماء فى الصلاة لم يره الامام فسدت صلاته لاعتقاده فساد صلاة الامام لوجود الماء وينبغى ان يحكم ان محل الفساد عندهم اذا ظن علم امامه به لان اعتقاده فساد صلاة امامه بذلك اه ثم اعلم أن فى طهارة التيمم جهة الاطلاق باعتبار عدم توقتها وجهة الضرورة باعتبار ان المصير اليها ضرورة عدم القدرة على الماء فاعتبر محمد جهة الضرورة فى هذا الباب احتياطا وجهة الاطلاق فى باب الرجعة احتياطا وهما اعتبرا جهة الاطلاق هنا لحديث عمرو بن العاص وجهة الضرورة فى الرجعة كما سيأتى ايضاحه فيها ان شاء الله تعالى وفى المجتبى معزيا الى أبى بكر الرازى جواز امامة من توضأ بسؤر الحمار وتيمم

(قوله بخلاف ما اذا اقتدى من سطح داره الخ) أى لان بين المسجد وبين سطح داره كثيرا التخلل فصار المكان مختلفا اما فى البيت مع المسجد لم يتخلل الا الحائط ولم يختلف المكان كذا فى الدرر اذ لا فاصل من طريق واسع أو نهر كبير كذا فى شرح الدرر للشيخ اسمعيل قال فى الشرنبلالية هذا خلاف الصحيح لانه ذكر مثله فى مختصر الظهيرية ثم قال والصحيح انه يصح الاقتداء نص عليه فى باب الحدث اه والظاهر ان وجهه ان السطح لا يحصل به اختلاف المكان فلا يعد فاصلا كما لو اقتدى على سطح المسجد أو من بيته وبينه وبين المسجد حائط ولم يحصل اشتباه والحاصل ان اختلاف المكان مانع عند الاشتباه وان لم يشتبه لا يمنع ولا عبرة بالوصول وعدمه وأما الفاصل من طريق أو نهر أو فضاء فانه مانع ولو لم يشتبه فليتأمل فى الفرق (قوله وصحح ان النهر العظيم ما تجرى فيه السفن) قال الرملى وذكر كثير فى الطريق انه ما تمر فيه العجلة (قوله وأما اقتداء من بالخلاوى العلوية الخ) قال فى الشرنبلالية تفريع على غير الصحيح والصحيح صحة الاقتداء لما ذكرناه ولما قاله فى

لاقتداء متوضئ بمتيمم

البرهان لو كان بينهما حائط كبير لا يمكن الوصول منه الى الامام ولكن لا يشتبه حاله عليه بسماع أو رؤية لانتقالاته لا يمنع صحة الاقتداء فى الصحيح وهو اختيار شمس الائمة الحلوانى اه وعلى الصحيح يصح الاقتداء بامام المسجد الحرام فى الخلاوى المتصلة به وان كانت أبوابها من خارج المسجد (قوله وان كان مسجدا الخ) قال الرملى يعكر عليه ما فى الضياء المعنوى شرح مقدمة الغزنوى ولو قام الامام على سطح المسجد والقوم فى المسجد ولا يشتبه عليهم حال الامام صح الاقتداء وان لم يكن له باب لكن لا يشتبه عليهم حال الامام صح الاقتداء اه وأنت على علم انه اذا كان على سطح المسجد والقوم فى المسجد أو عكسه لم يختلف المكان لان لسطح المسجد حكم المسجد فكان الكل كبقعة واحدة بخلاف سطح داره تأمل (قوله وينبغى أن يحكم الخ) قال فى النهر لكن علل الشارح البطلان فى الاثنى عشرية بان امامه قادر على الماء باخباره واعلم ان المراد بالفساد هنا هو فساد الوصف فقد قال فى المحيط المتوضئ خلف المتيمم اذا رأى الماء أو كان على الامام فائتة لا يذكرها أو صلى الى غير القبلة وهو لا يعلم ذلك والمقتدى يعلم فقهقه المقتدى كان عليه اعادة الوضوء عندهما خلافا لمحمد وهو بناء على ما مر الا انه ينبغى على ما اختاره الشارح أن يبطل الاصل أيضا اذ الفساد لفقد شرط وهو الطهارة فتأمل اه

الفتح وليس مقصوده خصوص الرفع الكائن في زماننا بل أصل الرفع لابلاغ الانتقالات أما
هذه البلاد فلا يبعد انه مفسد فانه غالبا يشتمل على مد همزة الله أكبر او بائه وذلك مفسد وان ا
صياح زيادة على حاجة الابلاغ والاشتغال بتحريرات النغم اظهارا للصناعة النغمية لا لاقامة العباد
ساطه ذلك الصياح وسيأتي في باب ما يفسد الصلاة انه اذا ارتفع بكاؤه من ذكر الجنة والنار لا تفسد
يعرض بسؤال الجنة والتعوذ من النار ان كان يقال ان المراد اذا حصل به الحروف ولو صرح با
صرح بها فقال وامصيبتاه أو أذركوني أفسد فهو بمنزلته وهنا معلوم ان قصده اعجاب الناس
وتي وتحريري فيه أفسد وحصول الحرف لازم من التلحين ولا أرى ذلك يصدر ممن فهم معنى الدعا
نه لو قدر في الشاهد سائل حاجة من ملك أدى سؤاله وطلبه بتحرير النغم فيه من الرفع والخفض
نسب البتة الى قصد السخرية واللعب اذ مقام طلب الحاجة التضرع لا التغني اه وأقره علي
اج وقد أجاد رحمه الله تعالى فيما أوضح وأفاد اه أقول في كون الصياح بما هو ذكر ملحقا بالبكاء
مد همزة الله أو باء أكبر نظر فقد صرح في السراج بان الامام اذا جهر فوق حاجة الناس فقد أسا
توجب فسادا على ان كلامه يؤل بالآخرة الى ان الافساد انما حصل بحصول الحرف لا بمجرد رفع
والقياس على ما ارتفع بكاؤه لمصيبة بلغته غير ظاهر لان ما هنا ذكر بصيغته فلا يتغير بعزيمته
القلب على ما تقدم بخلاف ارتفاع الصوت بالبكاء لمصيبة بلغته فانه ليس بذكر فيتغير ٣٨٦

وضئين (قوله وغاسل بماسح) لاستواء حالهما لان الخف مانع سراية الحدث الى القدم وما حل
ف يزيله المسح بخلاف المستحاضة لان الحدث موجود حقيقة وان جعل في حقها معدوما
ضرورة أطلق الماسح فشمل ماسح الخف وماسح الجبيرة وهو أولى بالجواز لانه كالغسل لما
ه (قوله وقائم بقاعد وباحدب) أي لا يفسد اقتداء قائم بقاعد وباحدب أما الاول فهو قولهما
كم محمد بالفساد نظرا الى انه بناء القوى على الضعيف ولهما اقتداء الناس بالنبي صلى الله عليه
م في مرض موته وهو قاعد وهم قيام وهو آخر أحواله فتعين العمل به بناء على انه عليه الصلاة
سلام كان اماما وأبو بكر مبلغا للناس تكبيره وبه استدل على جواز رفع المؤذنين أصواتهم في

يق الحق ما قاله الامام المحقق وأقره عليه كثير وأما ما ذكره السيد الحموي من النظر فهو ساقط لانه
الرفع حتى يرد عليه بما في السراج بل بناه على زيادة الرفع الملحق بالصياح المشتمل على النغم مع قصد
قامة العبادة وقوله على ان كلامه الخ ممنوع لانه بنى كلامه على ان مبنى الفساد ما مر وان لم يحصل به
ى الفساد كما هو صريح أول كلامه وآخره حيث قال وانه لو قدر في الشاهد الخ فقوله وحصول الحرف
ستلزمه ذلك المفسد مما قد يكون مفسدا في نفسه وان فرض عدم افساد الملزوم بان عدم همزة الجلالة
كر بصيغة الخ كلام ساقط لان ذلك قول أبي يوسف بانيا عليه عدم الفساد فيما لو فتح المصلي على غير
له الا الله جوابا لمن قال أمع الله اله أو اخبر بما يسره فقال الحمد لله أو بما يعجبه فقال سبحان الله على
ت والمذهب الفساد وهو قولهما لانه تعليم وتعلم في الاولى وفيما بقي قد أخرج الكلام مخرج الجواب به
ن كلام الناس عندهما كونه لفظا أفيد به معنى ليس من أعمال الصلاة لا كونه وضع لافادة
نوع كما ذكره في الفتح قال في النهر ألا ترى ان الجنب اذا قرأ الفاتحة على قصد الثناء جاز اه وقد
كان بين يديه كتاب وعنده رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة ونحوهما مما سيأتي وهذا وارد
ن القياس بعد الاربعمائة منقطع الخ نقول بموجبه ولا نسلم ان ما ذكره المحقق من هذا القبيل بل
كما هو دأب المشايخ كقاضيخان واضرابه من تخريجهم ما ليس فيه نص على أصل ظاهر ومثله
هم ينبغي أن يكون كذا ومقتضى القواعد كذا فلو كان ذلك من القياس كيف يسوغ لهم استعماله

مع ماذكره من ان القياس انقطع فتدبر (قوله ولا يخفى ضعفه) اى ضعف ما صححه فى الظهيرية لانه تصح عندهما امامة القاعد للقائم والاحدب ليس أدنى حالا من القاعد فتصحيح عدم الجواز غير ظاهر الا أن يحمل التصحيح على قول محمد وبه جزم فى الفتح فقال وأما عند محمد ففى الظهيرية لا تصح امامة الاحدب للقائم ذكره محمد رحمه الله وفى مجموع النوازل يصح والاول أصح اه فعلى هذا فمعنى قوله والاول أصح أى من قولى محمد كما صرح به فى النهر قال وكأنه فى البحر

الجمعة والعيدين وغيرهما كما فى المجتبى وليس هو بناء القوى على الضعيف لان القعود قيام من وجه كالركوع لانتصاب احد نصفيه وصار كالاقتداء بالمنحنى من الهرم ولا يرد عليه الايماء فانه بعض الركوع والسجود ومع ذلك فلم يصح اقتداء الراكع والساجد بالمومى لوجهين أحدهما ان القيام ليس بركن مقصود ولهذا جاز تركه فى النفل من غير عذر فجاز ان يسد الناقص مسده لعدم فوات المقصود فكان حال الامام مثل حال المقتدى فى المقصود وهو نهاية التعبد بخلاف الركوع والسجود فانهما ركنان مقصودان وقد فاتا فى حق الامام المومى ولان القعود يسمى قياما يقال لمن قعد ناهضا عن نومه قام عن فراشه وقام عن مضجعه ويقال للمضطجع قم واقرأ فاذا انهض وقعد يكون ممتثلا لامره بالقيام بخلاف الايماء فانه لا يسمى سجودا وذكر فى المجتبى فرقا اجماليا وهو ان المتنفل يتخير بين القيام والقعود ولا يتخير بين الايماء والسجود ولا بين القعود والاستلقاء وفى الحقائق الخلاف فى قاعد يركع ويسجد لانه لو كان يومئ والقوم يركعون ويسجدون لا يجوز اتفاقا ومحل الاختلاف الاقتداء فى الفرض والواجب حيث كان للامام عذر أما فى النفل فيجوز اتفاقا واختلف فى اقتداء القائم بالقاعد فى التراويح والاصح انه جائز عند الكل كما فى فتاوى قاضيخان وأما الثانى وهو اقتداء القائم بالاحدب فاطلقه فشمل ما اذا بلغ حدبه حد الركوع وما اذا لم يبلغ ولا خلاف فى الثانى واختلفوا فى الاول ففى المجتبى انه جائز عندهما وبه أخذ عامة العلماء خلافا لمحمد وفى الفتاوى الظهيرية لا تصح امامة الاحدب للقائم هكذا ذكر محمد فى مجموع النوازل وقيل يجوز والاول أصح اه ولا يخفى ضعفه فانه ليس هو أدنى حالا من القاعد لان القعود استواء النصف الاعلى وفى الحدب استواء النصف الاسفل ويمكن ان يحمل على قول محمد وأشار الى ان اقتداء القاعد خلف مثله جائز اتفاقا وكذا الاقتداء بالاعرج أو من بقدمه عوج وان كان غيره أولى وفى الخلاصة ولا يجوز اقتداء النازل بالراكب ولو صلوا على الدابة بجماعة جازت صلاة الامام ومن كان معه على دابته ولا تجوز صلاة غيره فى ظاهر الرواية (قوله وموم بمثله) أى لا يفسد اقتداء موم بموم لاستواء حالهما أطلقه فشمل ما اذا كان الامام يومئ قائما أو قاعدا بخلاف ما اذا كان الامام مضطجعا والمؤتم قاعدا أو قائما فانه لا يجوز لقوة حال المأموم لان القعود معتبر بدليل وجوبه عليه عند القدرة بخلاف القيام لانه ليس بمقصود لذاته ولهذا لا يجب عليه القيام مع القدرة عليه اذا عجز عن السجود وفى الشراح انه المختار ورد ما صححه التمرتاشى من الجواز عند الكل (قوله ومتنفل بمفترض) أى لا يفسد اقتداء متنفل بمفترض لانه بناء الضعيف على القوى والقراءة فى النفل وان كانت فرضا فى الاخريين نفلا فى الفرض لكن انما تكون فرضا اذا كان المصلى منفردا أما اذا كان مقتديا فلا لانها محظورة كذا فى الغاية ولانه بالاقتداء صار تبعا للامام فى القراءة فكانت نفلا فيهما فى حقه كامامه أطلقه فشمل اقتداء من يصلى التراويح بالمكتوبة وذكر فى فتاوى قاضيخان اختلافا وان الصحيح عدم

لم يطلع على هذا فجزم بانه ضعيف وأنه محمول على قول محمد (قوله وذكر قاضيخان اختلافا الخ) قال فى الشرنبلالية قلت ليس فى عبارة قاضيخان نفى صحة اقتداء من يصلى التراويح بالمكتوبة فانه قال فعلى هذا أى على رواية ان السنة لا تتادى

وموم بمثله ومتنفل بمفترض

بنية التطوع اذا صلى التراويح مقتديا بمن يصلى نافلة غير التراويح واختلفوا فيه والصحيح انه لا يجوز وكذا لو كان الامام يصلى التراويح فاقتدى به رجل ولم ينو التراويح ولا صلاة الامام لا يجوز كما لو اقتدى برجل يصلى المكتوبة فنوى الاقتداء به ولم ينو المكتوبة ولا صلاة الامام فانه لا يجوز اه وقال قاضيخان فى فصل من يصح الاقتداء به ولا يصح اقتداء المفترض بالمتنفل وعلى القلب يجوز اه

ثم ما نسبه صاحب البحر لقاضيخان صرح به فى مختصر الظهيرية فقال لو صلى التراويح مقتديا بمن يصلى المكتوبة أو بمن يصلى نافلة غير التراويح اختلف المشايخ فيه والصحيح انه لا يجوز اه قلت يمكن أن يكون المراد بنفى الجواز عدم الاعتداد بها عن التراويح على وجه الكمال لما سنذكر انه اذا تعمد فلم يسلم على كل شفع يكره اه أقول حيث صرح قاضيخان بان الصحيح انه اذا صلى التراويح مقتديا بمتنفل بغيرها لا يجوز بناء على ان السنة لا تتادى بنية التطوع يكون ذلك تصحيحا للعدم جواز اقتداء مصلى

التراويح بالمفترض لان معنى ان السنة لاتتادى بنية التطوع انها لابدلها من التعيين والامام غير معين للتراويح سواء كان مصليا نفلا أو فرضا فلا تصح نية التراويح من المقتدى وقدصرح بذلك العلامة قاسم فى فتاواه ضمن رسالة فقال فصل إذا صلى التراويح مقتديا بمن يصلى المكتوبة أو وترا أونافلة غير التراويح اختلفوا فيه منهم من بنى هذا الاختلاف على الاختلاف فى النية من قال من المشايخ ان التراويح لاتتادى الا بنيتها فلا تتادى بنية الامام وهى بخلاف نيته ومن قال منهم انها تتادى بمطلق النية ينبغى أن يقول هنا انه يصح والاصح لايصح الاقتداء وعلى هذا الاختلاف اذا لم يسلم من العشاء وبنى عليها التراويح والاصح انه لايصح وهذا أظهر لانه مكروه اه ثم راجعت الفتاوى الخانية فوجدت فيها مانقله المؤلف فظهر ان فى نسخة الشرنبلالى سقطا وان الصواب مانقله المؤلف

(قول المصنف وان ظهر ان امامه محدث) قال فى النهر بان شهدوا انه أحدث ثم صلى أو اخبر الامام عن نفسه وكان عدلا وان لم يكن ندب فقط كذا فى السراج (قوله فلوقال بطلت لكان أولى الخ) قال فى النهر فيه نظر اذ البطلان يؤذن بسبق الصحة نعم الاولى أن يقال لايجترى بما أداه واعلم ان المحدث كما عرفت ليس قيدا فلوقال ولوظهر ان بامامه ماينع صحة الصلاة أعادها لكان أولى ليشمل مالو أخل بركن أوشرط والعبرة لرأى المقتدى حتى لورأى على الامام نجاسة أقل من الدرهم واعتقد المقتدى انه مانع والامام خلافه أعاد وفى عكسه والامام لايعلم شرع ذلك لايعيد ولو اقتدى أحدهما بالآخر فاذا قطرة من دم وكل منهما يزعم انها من صاحبه أعاد المقتدى لفساد صلاته على كل حال كذا فى البزازية (قوله وفى خزانة الاكمل لانه سكت الخ) قال الرملى صوابه لالانه سكت الخ فحرف النفى ساقط من خطه ولا بدمنه قال فى الحاوى الزاهدى (يو) علم الامام بفساد صلاته المختلف فيها فلم يأمرهم بالاعادة لايسعه ويجب العمل فيه على مايعتقده (صح) تبين له انه صلى بغير وضوء يجب عليه الاخبار بقدر الممكن (حك) لايلزمه الاخبار لانه ماسكت عن معصية بل خطامعفو عنه قال وهذا أصح من جواب (يوصح) واليه أشار أبو يوسف وسواء كان فساد صلاته مختلفا فيه أومتفقا عليه فان الامام اذا لم يعلم فساد صلاته لاتفسد صلاة المقتدين عند الشافعى فينبغى أن لايلزم الامام اخبارهم بذلك أصلا اه (قوله الاصح ان صلاته فاسدة)

وان ظهر ان امامه محدث أعاد وان اقتدى أمى وقارئ بامى أواستخلف أميا فى الاخريين فسدت صلاتهم

الجواز وهومشكل فانه بناء الضعيف على القوى وأشار الى أن اقتداء المتنفل بمثله جائز وفى اقتداء الحنفى فى الوتر بمن يراه سنة اختلاف المشايخ ولو تكلم الامام فى شفع الترويحة ثم أمهم فى ذلك الشفع جاز وكذا اذا اقتدى فى سنة العشاء بمن يصلى التراويح أوفى السنة بعد الظهر بمن يصلى الاربع قبل الظهر صح اه (قوله وان ظهر ان امامه محدث أعاد) أى على سبيل الفرض فالمراد بالاعادة الاتيان بالفرض لا الاعادة فى اصطلاح الاصوليين الجابرة للنقص فى المؤدى فلوقال بطلت لكان أولى وانما بطلت صلاة المأموم لان الاقتداء بناء والبناء على المعدوم محال ولافرق فى ذلك بين ان يظهر ان الامام عدم ركنا أوشرطا وفى المجتبى ولوأخبرهم الامام انه أمهم شهرا بغير طهارة أومع علمه بالنجاسة المانعة لايلزم الاعادة لانه صرح بكفره وقول الفاسق غير مقبول فى الديانات فكيف قول الكافر اه وهومشكل فانه لايكفر اذا صلى بالنجاسة المانعة عمدا للاختلاف فى وجوب ازالتها فان مالكا يقول فى قول بسنيتها وفى المبتغى بالمعجمة ومن علم ان امامه على غير طهارة أعادوا والا فلا ولا يلزم على الامام ان يعلم الجماعة بحاله ولا يأثم بتركه وفى معراج الدراية ولا يلزم على الامام الاعلام اذا كانوا قوما غير معينين وفى المجتبى ولوأم قوما محدثا أوجنبا ثم علم بعد التفرق يجب الاخبار بقدر الممكن بلسانه أوكتاب أورسول على الاصح وفى خزانة الاكمل لانه سكت عن خطامعفو عنه وعن الوبرى يخبرهم وان كان مختلفا فيه ونظيره اذا رأى غيره يتوضأ من ماء نجس أوعلى ثوبه نجاسة اه (قوله وان اقتدى أمى وقارئ بامى أواستخلف أميا فى الاخريين فسدت صلاتهم) أما فى المسئلة الاولى فهو عند أبى حنيفة وقالا صلاة الامام ومن لم يقرأ تامة لانه معذور أم قوما معذورين وغير معذورين فصار كما اذا أم العارى عراة ولابسين وله ان الامام ترك فرض القراءة مع القدرة عليها فتفسد صلاته وهذا لانه لو اقتدى بالقارئ تكون قراءته قراءة له بخلاف تلك المسئلة وامثالها لان الموجود فى حق الامام لايكون موجودا فى حق المقتدى قيد بالاقتداء لانه لو كان يصلى الامى وحده والقارئ وحده فانه جائز هو الصحيح لانه لم يظهر منهما رغبة فى الجماعة كذا فى الهداية وفى النهاية لو افتتح الامى ثم حضر القارئ ففيه قولان ولو حضر الامى بعد افتتاح القارئ فلم يقتد به وصلى منفردا الاصح ان صلاته فاسدة وأشار بفساد الصلاة الى صحة شروع القارئ لاستوائهما فى فرض التحريمة وانما اختلفا فى القراءة ولا يقال لم لايلزم القضاء على المقتدى اذا أفسد وقد صح شروعه لانا نقول لما

شرع في صلاة الامي أوجبها على نفسه بغير قراءة فلم يلزمه القضاء كنذر صلاة بغير قراءة لا تلزمه الا
في رواية عن أبي يوسف كذا في غاية البيان وصحح في الذخيرة عدم صحة شروعه وفائدته تظهر في
انتقاض وضوئه بالقهقهة وأطلق فشمل ما اذا علم الامي أن خلفه قارئا أولم يعلم وهو ظاهر الرواية
لان الفرائض لا يختلف فيها الحال بين الجهل والعلم وشمل ما اذا نوى الامي امامة القارئ أولم ينو ولان
الوجه المذكور وهو ترك الفرض مع القدرة عليه بعد ظهور الرغبة في صلاة الجماعة يوجب
الفساد وان لم ينو ودل كلامه على أن القارئ والاخرس اذا اقتديا بالاخرس فهو كذلك بالاولى
لكن ينبغي ان لا يصح شروع القارئ اتفاقا لعدم الاستواء في التحريمة وفي المجتبى لوأم من يقرأ
بالفارسية وهو لا يحسن العربية القارئين جاز عنده خلافا لهما والاخرس اذا أم خرسانا جازت
صلاتهم بالاتفاق وفي امامة الاخرس الامي اختلاف المشايخ اه فالحاصل ان امامة الانسان لمماثله
صحيحة الا امامة المستحاضة والضالة والخنثى المشكل لمثله غير صحيحة ولمن دونه صحيحة مطلقا ولمن
فوقه لا تصح مطلقا وأما في المسئلة الثانية فهو عندنا خلافا لزفر لتأدي فرض القراءة ولنا ان كل
ركعة صلاة فلا تخلو عن القراءة اما تحقيقا أو تقديرا ولا تقدير في حق الامي لانعدام الاهلية فقد
استخلف من لا يصلح للامامة ففسدت صلاتهم أما صلاة الامام فلانه عمل كثير وصلاة القوم مبنية
عليها وشمل كلامه ما اذا قدمه في التشهد أي قبل الفراغ منه أما لو استخلفه بعده فهو صحيح بالاجماع
لخروجه من الصلاة بصنعه وقيل تفسد صلاتهم عنده لا عندهما والصحيح الاول كذا في غاية البيان
وانما اعتبر أبو حنيفة في مسائل الامي قدرة الغير مع ان من أصله ان القادر بقدرة غيره ليس بقادر
لانه مقيد بما اذا تعلق باختيار ذلك الغير أما هنا الامي قادر على الاقتداء بالقارئ من غير اختيار
القارئ فينزل قادرا على القراءة ولهذا قالوا لو تحرم ناويا ان لا يؤم احدا فائتم به رجل صح اقتداؤه
وفي المغرب الامي في اللغة منسوب الى أمة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير لكل من
لا يعرف الكتابة والقراءة وفي فتح القدير والامي يجب عليه كل الاجتهاد في تعلم ما تصح به الصلاة
ثم في القدر الواجب والا فهو آثم وقدمنا نحوه في اخراج الحرف الذي يقدر على اخراجه وسئل ظهير
الدين عن القيام هل يتقدر بالقراءة فقال لا وكذلك ذكر في اللاحق في الشافي اه أي في
الكتاب المسمى بالشافي للبيهقي وفي الخلاصة وامامة الالثغ لغيره ذكر الفضلي انها جائزة وصحح في
المجتبى عدم الجواز والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿باب الحدث في الصلاة﴾

ثابت في بعض النسخ ولا شك انه من العوارض وهو ليس بمفسد في كل الاحوال فقدمه على ما يفسدها
وقدمنا ان الحدث مانعية شرعية قائمة بالاعضاء الى غاية استعمال المزيل (قوله ومن سبقه حدث
توضأ وبنى) والقياس فسادها لان الحدث ينافيها والمشي والانحراف يفسدانها فاشبه الحدث العمد
ولنا قوله عليه الصلاة والسلام من قاء أو رعف أو أمذى فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم
يتكلم ولا نزاع في صحته مرسلا وهو حجة عندنا وعند أكثر أهل العلم ومذهبنا ثابت عن جماعة
من الصحابة وكفى بهم قدوة فوجب ترك القياس به والبلوى فيما يسبق دون ما يتعمده فلا يلحق
به ثم لجواز البناء شروط الاول ان يكون الحدث سماويا وهو المراد بالسبق وهو ما لا اختيار للعبد

مع انه ظاهر الاطلاق وقد أشار الى المخالفة في الفتح وحررنا المقام فيما علقناه على شرح التنوير فراجعه

﴿باب الحدث في الصلاة﴾

(قوله مانعية شرعية الخ) قال في النهر هذا تعريف بالحكم وعرفه في غاية البيان بانه وصف شرعي

﴿باب الحدث في الصلاة﴾ من سبقه الحدث توضأ وبنى

يحل في الاعضاء يزيل الطهارة قال وحكمه المانعية لما جعلت الطاهرة شرطا له وهو المنوي رفعه عند الوضوء دون المعذور والمتيمم (قول المصنف من سبقه حدث توضأ وبنى) قال الرملي أقول يعني توضأ عند وجود الماء وقدرته على استعماله فان لم يجد تيمم كما يعلم من قوله في باب التيمم أو عيد أو بناء وانما لم يصرح للعلم به منه ومن اطلاق قوله فيه تيمم لبعده ميلا الخ اه أقول وفي الذخيرة سئل القاضي الامام محمود الاوزجندي عمن أحدث في صلاته فذهب
ليتوضأ فلم يجد الماء فتيمم وانصرف ثم وجد الماء هل تفسد صلاته قال لا قيل للذهاب والمجيء حكم الصلاة قال بلى ولكن لم ي[...]
شيئا في الصلاة قيل لم لا تفسد بالضربة للتيمم من غير حاجة قال في ذلك الوقت كان مفيدا اه

فيــه ولا في سببه فلا يبني بشجة وعضــة ولو منــه لنفســه واختلفوا فيمــا اذا وقعت طوبة من سطح أو سفرجــلة من شجر أو تعثر في شيء موضوع في المسجــد فادماه وصححوا عــدم البناء فيمــا اذا سبــقه الحدث من عطاســه أو تنحنحه ولو سقط من المرأة كرسفها مبلولا بغــير صنعها بنت وبتحريكها لا تبني عنــده خلافا لهــما الثاني ان يكون الحــدث موجبا للوضوء فلا يبني من نام فاحتلم في الصــلاة ولا من اصابته نجاسة مانعة من الصلاة من غير سبق حدث سواء كانت من بدنه أو من خارج الثالث ان لا يكون الحدث بندر وجوده فلا يبني باغمــاء وقهقهة وهذا والثاني سيصرح به المصــنف وادخال الــكلام هنا كما في فتح القدير مع ان الــكلام مفسد لا حــدث لــكون شرطه ان لا ياتي بمناف بعــده الرابــع ان لا يفــعل فعلا له منــه بد فلو فعله استقبل كما لو استقى المــاء من البئر على المختار أو كان دلوه متخرقا فخرزه وكذا لو وجد ماء للوضوء فذهــب الى ماء أبعد منه من غير عذر النسيان ونحوه الا اذا كان المــاء القريــب في بئر كما قدمناه والا اذا كان قليــلا قدر صفين كما اذا وجــد مشرعة من المــاء فتركها وذهــب الى أخرى بجنبها وانه يبني وكذا لو رد الباب عليه باليدين لا لقصد ستر العورة فلو كان له لا تفسد أو بيــد واحــدة لا تفســد مطلقا وكذا لو حمل آنيــة لغير حاجة بيديه فلو كان لحاجة لا تفســد مطلقا أو بيد واحدة لا تفسد مطلقا وكذا لو توضأ ورجــع ثم تذكر انه نسي شيئا فذهب وأخذه فســدت ولو كشف عورته للاستنجاء بطلت صــلاته في ظاهر الرواية وكذا اذا كشفت المرأة ذراعها للوضوء وهو الصحيح

(قوله ولو منه لنفسه) كذا في الفتح والظاهر ان الاولى ولو من غيره له تامل (قوله واختلفوا فيما اذا وقعت طوبة الخ) وكذا اذا مس قرحه شيء فسالت أو دخل الشوك رجــله أو جبهته فسال منها الدم أو رماه إنسان بحجر فشجه ففي هذا كله يستانف عندهما ولا يبني وعنــد أبي يوسف يبني كما في السراج ونحوه في الخلاصة وفي المحيط وان أصاب المصلي حدث بغير فعله بان شجه انسان استقبل في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يبني وقال الناطفي في هدايته رأيت في صلاة الاثر قال أبو حنيفة في الرجــل تصيبه بندقة أو حجر في صلاته فشجه فغسله يبني فصار عن أبي حنيفة في المســئلة روايتان اسمعيل قال الرملي وفي التتارخانية عن المحيط ولو سقط من السطح مدر فشج رأســه ان كان بمرور المــار فهو على الاختــلاف وان كان لا بمرور المــار فمن مشايخنا من قال يبني بلا خلاف ومنهم من قال على الخلاف وفي الظهيرية وهو الصحيح اه أقول علم به ان الصحيح عدم البناء مطلقا وأقول يقاس عليه وقوع السفرجلة فان كان بهزها فعــلى الخلاف والا فمنهم من قال يبني بلا خلاف والصحيح انه على الخلاف (قوله وصححوا عدم البناء الخ) قال الرملي ذكر في شرح منية المصلي للحلبي مســئلة العطاس والتنحنح والخلاف فيها ثم قال والاظهر انه يبني يعني في مسئلة العطاس لكونه سماويا وان أحدث بتنحنحه فالاظهر انه لا يبني (قوله وادخال الــكلام هنا الخ) جواب عمــا وقع في فتح القدير حيث ذكر الــكلام والقهقهة في هذا المحل فقــال ولا يبني لقهقهة وكلام واحتلام فان كلامنا في الحدث والــكلام مفسد لا حدث لــكنه ذكره مع القهقهة لــكون من شروط البناء أيضــا أن لا ياتي بمناف بعــد الحدث فلذا ذكره هنا عــلى انه لم يفعل كما فعــل المؤلف لانه ذكر أولا ان شرط البناء كونه حدثا سماويا من البدن غــير موجب للغســل لا اختيار له فيــه ولا في سببه ولم يوجــد بعــده مناف له منــه بد ثم أخذ المحترزات فقال فلا يبني بشجة وعضة الى ان قال ولا لقهقهة وكلام واحتلام فليس في كلامه ما يقتضي ان الــكلام وما معه من واد واحد بل ذكر كل واحد منها للاحتراز ولبيان فائدة القيود السابقة (قوله كما لو استقى) المناسب ذكر هذه الصورة واتي بعدها تحت الشرط الخامس كما لا يخفى قال في السراج من شروط جواز البناء أن لا يفعل فعلا ينافي الصلاة من الــكلام والاكل والشرب والاستقاء من البئر وفي المرغينــاني له أن يســتقي من البئر ويبني اذا لم يكن عنده ماء آخر وقال الــكرخي لا يبني مع الاســتقاء من البئر اه وفي شرح المنية ولو كان المــاء بعيــدا وبقربه بئر ما يترك البئر لان النزع يمنع البناء على المختار وقيــل لا يمنع ان عدم غيره اه وانمــا كان المناسب ما قلنا لانه لو حمل كلام المؤلف على ما اذا كان قادرا على غيره كما تدل عليه آخر عبارته اقتضى بمفهومه جواز الاســتقاء ان لم يكن قادرا على غــيره وهو مخالف لظاهر عبارة السراج حيث جعله كالاكل والشرب ومخالف لمــا هو المختار من المنع مطلقا كما علمت وان لم يحمل على ذلك فليس مما نحن فيه اللهم الا ان يكون اختار خلاف ما في شرح المنية وهو ما تقدم عن المرغيناني (قوله لا لقصد ستر العورة) كانه مبني على جواز كشف العورة وسياتي انها تبطل في ظاهر المذهب (قوله وكذا اذا كشفت المرأة ذراعها) قال الرملي هذا مخالف لمــا في السراجية فانه قال المرأة اذا سبقها الحدث فكشفت ذراعيها عند غسل اليدين جاز لها البناء عند محمد رحمه الله هو المختار

الصحيح وفي الظهيرية عن أبي على النسفي انه اذا لم يجد بدا منه لم تفسد وكذا المرأة اذا احتاجت الى البناء لها أن تكشف عورتها وأعضاءها في الوضوء وتغسل اذا لم تجد بدا من ذلك اه ويتوضأ من سبقه الحدث ثلاثا ثلاثا ويستوعب رأسه بالمسح ويتمضمض ويستنشق ويأتي بسائر السنن وقيل يتوضأ مرة مرة وان زاد فسدت والاول أصح لان الفرض يقوم بالكل كذا في الظهيرية ولو غسل نجاسة مانعة أصابته فان كان من سبق الحدث بنى وان كانت من خارج لا يبنى وان كانت منهما لا يبنى ولو ألقى الثوب المتنجس من غير حدثه وعليه غيره من الثياب أجزأه كذا في الظهيرية الخامس ان لا يأتي بمناف للصلاة فلو تكلم بكلام الناس بعد الحدث فسدت وفي الظهيرية لو طلب الماء بالاشارة أو اشتراه بالتعاطي فسدت السادس أن ينصرف من ساعته فلو مكث قدر اداء ركن بغير عذر فسدت ولو كان لعذر فلا كما لو أحدث بالنوم ومكث ساعة ثم انتبه فانه يبنى أو مكث لعذر زحمة كما في الخانية وفي المنتقى ان لم ينو بمقامه الصلاة لا تفسد لانه لم يؤد جزأ من الصلاة مع الحدث قلناه وفي حرمتها فما وجد منه صالحا لكونه جزأ منها انصرف الى ذلك غير مقيد بالقصد اذا كان غير محتاج اليه وفي الظهيرية لو أخذه الرعاف ولم ينقطع يمكث الى ان ينقطع ثم يتوضأ ويبنى السابع ان لا يؤدى ركنا مع الحدث فلو سبقه الحدث في سجوده فرفع رأسه قاصد الاداء استقبل وكذا لو قرأ في ذهابه لا ان سبح على الاصح لانه ليس من الاجزاء وفي المجتبى أحدث في ركوعه أو في سجوده لا يرفع مستويا فتفسد صلاته بل يتأخر محدودبا ثم ينصرف اه وظاهره عدم اشتراط قصد الاداء الثامن ان لا يؤدى ركنا مع المشي في حالة الرجوع فلو قرأ بعد الوضوء استقبل التاسع ان لا يظهر حدثه السابق بعد الحدث السماوي فلو سبقه حدث فذهب فانقضت مدة مسحه أو كان متيمما فرأى الماء أو كانت مستحاضة فخرج الوقت استقبل على الاصح كما في المحيط العاشر اذا كان مقتديا ان يعود الى الامام ان لم يكن فرغ الامام وكان بينهما حائل يمنع جواز الاقتداء فلو كان منفردا خير بين العود والاتمام في مكان الوضوء واختلفوا في الافضل ولو كان مقتديا فرغ امامه فلا يعود فلو عاد اختلفوا في فساد صلاته فلو لم يكن بينهما مانع فله الاقتداء من مكانه من غير عود الحادي عشر ان لا يتذكر فائتة عليه بعد الحدث السماوي وهو صاحب ترتيب الثاني عشر اذا كان اماما لا يستخلف من لا يصلح للامامة فلو استخلف امرأة استقبل

(قوله واستخلف لو اماما) معطوف على توضأ أي من سبقه حدث وكان اماما فانه يستخلف رجلا مكانه يأخذ بثوب رجل الى المحراب أو يشير اليه والسنة ان يفعله محدودب الظهر واضعا يده في أنفه يوهم أنه قد رعف لينقطع عنه كلام الناس ولو تكلم بطلت صلاتهم ولو ترك ركوعا يشير بوضع يده على ركبتيه أو سجودا يشير بوضعها على جبهته أو قراءة يشير بوضعها على فمه وان بقي عليه ركعة واحدة يشير باصبع واحدة وان كان اثنين فباصبعين هذا اذا لم يعلم الخليفة ذلك اما اذا علم فلا حاجة الى ذلك ولسجدة التلاوة بوضع أصبعه على الجبهة واللسان وللسهو على صدره وقيل يحول رأسه يمينا وشمالا كذا في الظهيرية ثم الاستخلاف ليس بمتعين حتى لو كان الماء في المسجد فانه يتوضأ ويبنى ولا حاجة الى الاستخلاف كما ذكره الشارح واذا لم يكن في المسجد فالافضل الاستخلاف كما ذكره المصنف في المستصفى بناء على ان الافضل للامام والمقتدى البناء صيانة للجماعة وللمنفرد الاستقبال

(قوله وفي الظهيرية عن أبي على النسفي الخ) قال قاضيخان هو الصحيح وفرق بينه وبين ما لو كشفت العورة في الصلاة ابتداء كما في الشرنبلالية (قوله لو طلب الماء بالاشارة) قال الشيخ اسمعيل صرح به في الخانية والسراج اه واستشكله في الشرنبلالية بمسئلة درء المار بالاشارة وبما في الزيلعي عن الغاية طلب من المصلى شئ فاشار بيده أو برأسه بنعم أو بلا لا تفسد صلاته وكذا في البحر عن الخلاصة وغيرها ثم قال نقل في البحر عن شرح المجمع انه لو رد السلام بيده فسدت قال والمحقق ماذكره الحلبي ان الفساد ليس بثابت في المذهب وانما استنبطه بعضهم

واستخلف لو اماما

مما في الظهيرية صافح المصلى انسانا بنية السلام فسدت صلاته قال فعلى هذا تفسد أيضا اذا رد بالاشارة الى آخر ما سيذكر المؤلف من ترجيح عدم الفساد بالاشارة قال في الشرنبلالية فلا يبعد أن يكون عدم فساد الصلاة بطلب الماء بالاشارة كرد السلام وغيره بالاشارة فتامل (قوله وكذا لو قرأ في ذهابه) ظاهره انه يستقبل بالقراءة ولو كان سبق الحدث في غير حالة القيام مع ان القراءة لا تكون ركنا الا في القيام ثم رأيت في المعراج قال وفي المجتبى أحدث في قيامه فسبح ذاهبا أو جائيا لم تفسد ولو قرأ فسدت وقيل انما تفسد اذا قرأ ذاهبا وقيل على العكس والمختار ما قلنا ولو أحدث في ركوعه أو سجوده لا تفسد بالقراءة اه (قوله صيانة للجماعة) قال في النهر وقيده في السراج بما اذا كان لا يجد جماعة أخرى وهو الصحيح وقيل اذا كان في الوقت سعة وينبغي وجوبه عند الضيق

(قوله فما فى شرح المجمع الخ) لا يخفى ما فيه على النبيه فان كلام المتون فى الاستئناف وكلام شرح المجمع فى الاستخلاف فما أفاده كلام المتون من ان الافضل فى حق الامام الاستئناف معناه اذا استخلف ثم توضأ فالافضل فى حقه أن يستأنف صلاته ولا يبنى على ما صلى فلا ينافى كون الاستخلاف واجبا نعم ينافيه ما نقله عن المستصفى من ان الاستخلاف أفضل فان المتبادر منه عدم وجوبه وهو الذى يظهر الا أن يضيق الوقت فينبغى الوجوب لئلا تفوت الجماعة تأمل (قوله أو قبل أن ينوى الامام الامامة) هذا راجع الى المسئلة الاولى وهى ما اذا نوى

الخليفة الامامة من ساعته أى لم ينو تأخير نية الامامة الى أن يصل الى المحراب والاولى اسقاطه لان المتبادر من قوله من ساعته انه نوى حين الاستخلاف فلا يتصور خروج الامام من المسجد قبل أن ينوى الخليفة الامامة ولذا لم يذكر قوله أو قبل أن ينوى الخ لا فى الذخيرة ولا فى الخانية (قوله وشرط جواز صلاة الخليفة والقوم ان يصل الخليفة الى المحراب الخ) يعنى أو ينوى الخليفة الامامة حين الاستخلاف كما يدل عليه قوله ولو استخلف الامام من آخر الصفوف الخ وظاهر كلامه ان بقيامه مقامه يصير اماما وان لم ينو وسيأتى الاتفاق على انه لا يكون اماما ما لم ينو الامامة (قوله قبل أن يخرج الامام عن المسجد) أى أو يجاوز الصفوف فى الصحراء (قوله ومقتضى ما قدمناه أن لا يصير مقتديا الخ) الذى قدمه هو قوله واذا استخلف لا يخرج الامام عن الامامة بمجرده الخ فانه يقتضى انه ما دام فى المسجد ولم يؤد الخليفة ركنا الخليفة يبقى على امامته لكن جمع بينهما فى النهر بان ما تقدم محمول على ما اذا لم يقم الخليفة مقامه ناويا الامامة اه لكن ينافيه عبارة الظهيرية والخانية السابقة هناك فان مقتضاها انه لا يخرج عن الامامة ما لم يؤد الخليفة ركنا وان كان قائما مقامه ناويا الامامة الا ان تحمل تلك العبارة على ما اذا لم ينو الخليفة الامامة وان كان قام مقامه وما هنا على ما اذا قام مقامه ونوى الامامة لما فى الدراية اتفقت الروايات على ان الخليفة لا يكون اماما ما لم ينو الامامة (قوله لم يجز) أى لخلو مقام الامام

تحرزا عن الخلاف وصححه فى السراج الوهاج وظاهر كلام المتون ان الاستئناف أفضل فى حق الكل فما فى شرح المجمع لابن الملك من انه يجب على الامام الاستخلاف صيانة لصلاة القوم ففيه نظر واذا استخلف لا يخرج الامام عن الامامة بمجرده ولهذا لو اقتدى به انسان من ساعته قبل الوضوء فانه صحيح على الصحيح كما فى المحيط ولهذا قال فى الظهيرية والخانية ان الامام لو توضأ فى المسجد وخليفته قائم فى المحراب ولم يؤد ركنا فانه يتأخر الخليفة ويتقدم الامام ولو خرج الامام الاول من المسجد وتوضأ ثم رجع الى المسجد وخليفته لم يؤد ركنا فالامام هو الثانى ثم الاستخلاف حقيقى وحكمى فالاول ظاهر والثانى ان يتقدم رجل واحد من القوم قبل ان يخرج الامام من المسجد فان صلاتهم جائزة ولو تقدم رجلان فأيهما سبق الى مكان الامام فهو أولى ولو قدم الامام رجلا والقوم رجلا فمن قدمه الامام فهو أولى وان نويا معا الامامة جاز صلاة المقتدى بخليفة الامام وفسدت على المقتدى بخليفة القوم وان تقدم أحدهما ان كان خليفة الامام فكذلك وان كان خليفة القوم فاقتدوا به ثم نوى الآخر فاقتدى به البعض جاز صلاة الاولين دون الآخرين ولو قدم بعض القوم رجلا والبعض رجلا فالعبرة للاكثر ولو استويا فسدت صلاتهم ولو استخلف الامام من آخر الصفوف ثم خرج من المسجد ان نوى الخليفة الامامة من ساعته صار اماما فتفسد صلاة من كان متقدمه دون صلاته وصلاة الامام الاول ومن على يمينه وشماله فى صفه ومن خلفه وان نوى ان يكون اماما اذا قام مقام الاول وخرج الاول قبل أن يصل الخليفة الى مكانه أو قبل ان ينوى الامامة فسدت صلاتهم وشرط جواز صلاة الخليفة والقوم ان يصل الخليفة الى المحراب قبل ان يخرج الامام عن المسجد ولم يبين محمد حال الامام وذكر الطحاوى ان صلاته فاسدة أيضا وذكر أبو عصمة ان صلاته لا تفسد وهو الاصح ولو لم يستخلف فى المسجد واستخلف من الرحبة وفيها قوم جازت صلاة الكل اذا كانت الرحبة متصلة بالمسجد كذا فى الظهيرية واذا استخلف الامام رجلا فانه يتعين للامامة ان قام مقام الاول حتى لو تأخر بعد التقدم فسدت صلاته واذا قام الخليفة مقامه صار الاول مقتديا به خرج من المسجد أولا حتى لو تذكر فائتة أو تكلم لم تفسد صلاة القوم ومقتضى ما قدمناه انه لا يصير مقتديا بالخليفة ما دام فى المسجد وللخليفة الاستخلاف اذا أحدث فلو استخلف الخليفة من غير حدث ان قدمه قبل ان يقوم فى مكان الامامة والامام الاول فى المسجد جاز ولو تذكر الخليفة انه على غير وضوء فقدم آخر ولم يقم فى موضع الامامة جاز اذا كان الاول فى المسجد ولو احدث الخليفة بعد ما قام فى موضع الامامة فانصرف فقبل ان يخرج دخل الاول متوضئا فقدمه جاز ولو لم يقم الخليفة فى موضع الامامة حتى أحدث فدخل الاول فقدمه لم يجز والمسئلة متأولة وتأويلها اذا كان مع الامام رجل آخر سواه ولو كبر

(قوله يصلي كل واحد من المقتدين وحده) لانه يعتقد ان صاحبه محدث به أفتى أئمة بلخ كذا في النهر عن تتمة القنية قال بعد اطلاق فساد صلاة القوم يستثنى منه هذا وقياسه انه لو أم صبيا وامرأة ثم سبقه الحدث فذهب قبل الاستخلاف وأتم كل صلاة نفسه ان يصح بجامع ان كل واحد في المسئلتين غير صالح للامامة ويظهر لي ان ما في القنية ضعيف بل صلاتهم فاسدة لخلو مكان الامام ولذا أطلقه الكثير وسيأتي في آخر الباب ما يرشد الى ذلك ولم أر من نبه على هذا اهـ قال الشيخ اسمعيل أقول القياس المذكور غير صحيح لان كلا من الصبي والمرأة صلاته لا شبهة في صحتها من حيث نفس

الامر وأما المتوضئ والمتيمم فلا يخلو أمرهما من أحد شيئين اما نجاسة الماء فالتيمم صحيح والوضوء باطل أو بالعكس فالمقتدي بالنظر الى نفس الامر واحد واعتقاد كل منهما ذلك واذا كان واحدا فحكمه الانفراد كما سيأتي مع ان قوله في صورة الصبي والمرأة

كما لو حصر عن القراءة

فذهب قبل الاستخلاف لا حاجة اليه لان فرض المسئلة ان ليس غيرهما فيهما لا يتأتى الاستخلاف وما ظهر له من الضعف ضعيف لعدم ملاحظة المدرك فليتدبر اهـ وكان معنى قوله فحكمه الانفراد أي الاستقلال بالاستخلاف كما يأتي آخر الباب متنا قلت وبهذا التقرير تنحل عرا الاشكال الذي ذكره المؤلف (قوله يقتدي

الخليفة ينوي الاستقبال جازت صلاة من استقبل وفسدت صلاة من لم يستقبل وكذا صلاة الامام الاول تفسد ان بنى على صلاة نفسه وفي الخلاصة فان نوى الثاني بعد ما تقدم الى المحراب ان لا يكون خليفة للاول ويصلي صلاة نفسه لم يفسد ذلك صلاة من اقتدى به وفي المجتبى والامام المحدث على امامته ما لم يخرج من المسجد أو يقوم خليفته مقامه أو يستخلف القوم غيره أو يتقدم بنفسه وفي الظهيرية رجلان وجدا في السفر ماء قليلا فقال أحدهما هو نجس وقال الآخر هو طاهر فتوضأ أحدهما وتيمم الآخر ثم أمهما من توضأ بماء مطلق ثم سبقه الحدث يصلي كل واحد من المقتدين وحده من غير ان يقتدي بالآخر فلو رجع الامام بعد ما توضأ يقتدي بمن يظنه طاهرا اهـ ظاهره انه لا فرق بين أن يخرج الامام من المسجد أو لم يخرج واذا خرج الامام من المسجد خرج عن الامامة ولم يبق لهما امام وقد صرحوا ببطلان صلاة المقتدي في هذه الحالة ولذا قال في المحيط رجل أم رجلا فاحدثا معا وخرجا من المسجد فصلاة الامام تامة وصلاة المقتدي فاسدة لانه لم يبق له امام في المسجد اهـ فبقاؤهما فيها من غير امام مشكل الا ان يقال ذلك للضرورة اذ لا يمكن اقتداء أحدهما بالآخر لان المتيمم ان تقدم ففي اعتقاد المتوضئ ان تيممه باطل لطهارة الماء عنده وان تقدم المتوضئ ففي اعتقاد المتيمم انه توضأ بماء نجس والله سبحانه أعلم وفي المجتبى وفي جواز الاستخلاف في صلاة الجنازة اختلاف المشايخ (قوله كما لو حصر عن القراءة) أي جاز لمن سبقه الحدث الاستخلاف اذا كان اماما كما جاز للامام الاستخلاف اذا عجز عن القراءة وحصر بوزن تعب فعلا ومصدرا العي وضيق الصدر ويقال حصر يحصر حصرا من باب علم ويجوز أن يكون حصر فعل ما لم يسم فاعله من حصره اذا حبسه من باب نصر ومعناه منع وحبس عن القراءة بسبب خجل أو خوف قال في غاية البيان وبالوجهين حصل لي السماع وقد وردت اللغتان بهما في كتب اللغة كالصحاح وغيره واما انكار المطرزي ضم الحاء فهو في مكسور العين لانه لازم لا يجيء له مفعول ما لم يسم فاعله لا في مفتوح العين لانه متعد يجوز بناء الفعل منه للمفعول وصورة المسئلة اذا لم يقدر الامام على القراءة لاجل خجل يعتريه اما اذا نسي القراءة أصلا لا يجوز الاستخلاف بالاجماع لانه صار أميا واستخلاف الامي لا يجوز هذا كله عند أبي حنيفة وقالا لا يجوز لانه يندر وجوده وله ان الاستخلاف في الحدث بعلة العجز وهو هنا ألزم والعجز عن القراءة غير نادر وأشار بالمنع عن القراءة الى انه لم يقرأ مقدار الفرض فيفيد انه لو قرأه لا يجوز الاستخلاف اجماعا لعدم الحاجة اليه وذكره في المحيط بصيغة قيل وظاهره ان المذهب الاطلاق وهو الذي ينبغي اعتماده لما صرحوا في فتح المصلي على امامه بانها لا تفسد على الصحيح سواء

بمن ظنه طاهرا) أي يقتدي الامام بمن ظنه منهما انه متطهر لانه اذا ظنه متطهرا تكون صلاته صحيحة في زعمه فيقتدي به لتعينه للاستخلاف كما مر (قوله وفي جواز الاستخلاف الخ) قال في النهر والاصح جوازه كما في السراج (قوله لا يجوز الاستخلاف بالاجماع الخ) أقول لم يذكر حكم صلاة القوم ولا حكم صلاته أما الاول فظاهر وهو ان صلاتهم تفسد لان امامهم صار اميا وهو ليس أهلا لها وأما صلاة الامام فقد رأيت في الفصل السابع من الذخيرة ان القارئ اذا صلى بعض صلاته فنسي القراءة وصار أميا فسدت صلاته عند أبي حنيفة ويستقبلها وعلى قولهما لا تفسد ويبني عليها استحسانا وهو قول زفر اهـ

(قوله فكذلك هنا الخ) قال فى النهر أقول يمكن الفرق بان عدم الفساد فى الفتح لاطلاق الحديث الآتى والفساد هنا للعمل الكثير بلا حاجة اه وفيه ان الحاجة للاتيان بالواجب او المسنون باقية ولذا أيد فى الشرنبلالية كلام المؤلف بما ذكره فى الفتاوى الصغرى انه كتب فى شرحه على الجامع الصغير انه على قياس ماذكر فى الجامع الصغير ان نفس الفتح لا يفسد فلا يفسد أيضا هنا لان الفتح ليس بعمل كثير فلو أفسد انما يفسد لالانه عمل كثير لكن لانه غير محتاج اليه وهنا هو محتاج اليه فلا يفسد اه والاحتياج لما قلنا (قوله والحاقن الخ) قال فى النهر وبالباء الموحدة من يدافع الغائط وبالزاى من يدافعهما قال بعضهم والحاذق من يدافع ومن أثبته فى البول ففيهما أو فى الغائط أولى (قوله اذا لم يستخلف) أى من حصر عن القراءة (قوله قال بعض الشارحين) هو الامام السغناقى صاحب النهاية وكذا قال فى السراج الوهاج (قوله والعجب من الشارح الخ) وذلك ان فى كلامه تدافعا قال فى النهر اذ تمامها بلا قراءة يؤذن بصحتها وكونه كالجنابة يقتضى الفساد (قوله والظاهر ان عنهما روايتين) وعلى

وان خرج من المسجد بظن الحدث أو جن أو احتلم أو أغمى عليه استقبل

هذا فيحمل قول الشارح كالجنابة على ان التشبيه راجع الى مجرد الندور فقط ويكون قوله انه يتمها مبنيا على الرواية الاخرى فيصح كلامه (قوله والاستخلاف كالخروج من المسجد الخ) قال فى العناية وان كان قد استخلف فتبين انه لم يحدث فسدت صلاته وان لم يخرج من المسجد لوجود العمل الكثير من غير عذر بخلاف ما اذا تحقق ماتوهمه وان العمل غير مفسد لقيام العذر فكان الاستخلاف كالخروج من المسجد يحتاج لصحته على قصد الاصلاح وقيام العذر اه (قوله فظاهره انه لو لم يكن للظن دليل الخ) فيه بحث فان مقتضاه جريان ذلك فى التوهم بالاولى مع انه صرح فى المحيط بخلافه ولفظه امام توهم انه رعف فاستخلف الغير فقبل أن يخرج الامام من المسجد ظهر انه كان ماء ولم يكن دما قال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل ان كان الخليفة أدى ركنا من الصلاة لم يجز للامام ان يأخذ الامامة مرة ثانية ولكنه يقتدى بالخليفة وان لم يكن أدى ركنا لكنه قام فى المحراب قال أبو حنيفة وأبو يوسف له ان يأخذ الامامة وقال محمد لا يجوز اه ومثله فى الذخيرة وفى الظهيرية قال محمد تفسد صلاته اه والحاصل ان ما بحثه لا يساعده هذا المنقول المفهوم منه صورة

قرأ الامام ما تجوز به الصلاة أو لا فكذلك هنا يجوز الاستخلاف مطلقا وقيد بالمنع عنها لانه لو أصاب الامام وجع فى البطن فاستخلف رجلا لم يجز فلو قعد وأتم صلاته جاز ولو صار الامام حاقنا بحيث لا يمكنه المضى فذكر فى غير رواية الاصول ان على قول أبى حنيفة ليس له ان يستخلف وعلى قول أبى يوسف له ذلك أبو حنيفة فرق بين هذا وبين مسألة الحصر فى القراءة كذا فى الظهيرية والحاقن الذى له بول كثير كذا فى المغرب وفى غاية البيان ثم عندهما اذا لم يستخلف كيف يصنع قال بعض الشارحين يتم صلاته بلا قراءة الحاقا له بالامى وهذا سهو لان مذهبهما انه يستقبل وبه صرح فخر الاسلام فى شرح الجامع الصغير لانه قال فى عامة الكتب ان الحصر لما كان نادرا أشبه الجنابة وبها لا تتم الصلاة فكذا بالحصر اه والعجب من الشارح انه جعل الحصر عن القراءة كالجنابة ونقل عنهما انه يتمها بغير قراءة وكذا المحقق فى فتح القدير وفى البدائع وعندهما لا يجوز وتفسد صلاتهم وهو شاهد لما فى غاية البيان والظاهر ان عنهما روايتين (قوله وان خرج من المسجد بظن الحدث أو جن أو احتلم أو أغمى عليه استقبل) أما فسادها بالخروج من المسجد لتوهم الحدث ولم يكن موجودا فلوجود المنافى من غير عذر والقياس فسادها بالانحراف عن القبلة مطلقا لما ذكرنا لكن استحسنوا ابقاءها عند عدم الخروج لانه انصرف على قصد الاصلاح لانه لو تحقق ما توهمه بنى على صلاته فالحق قصد الاصلاح بحقيقته ما لم يختلف المكان بالخروج وقد فهم بعضهم من هذا كما ذكره فى التجنيس ان المصلى اذا حول صدره عن القبلة لا تفسد صلاته وان القول بفسادها أليق بقولهما وليس بشئ لان أبا حنيفة انما قال بعدم فساد صلاته عند عدم الخروج لاجل انه معذور بتوهم الحدث وأما من حول صدره عن القبلة فهو متمرد عاص لا يستحق التخفيف فالقول بالفساد أليق بقول الكل كما لا يخفى قيد بظن الحدث لانه لو ظن انه افتتح على غير وضوء أو كان ماسحا على الخفين فظن ان مدة مسحه قد انقضت أو كان متيمما فرأى سرابا فظنه ماء أو كان فى الظهر فظن انه لم يصل الفجر أو رأى حمرة فى ثوبه فظن انها نجاسة فانصرف حيث تفسد صلاته وان لم يخرج من المسجد لان الانصراف على سبيل الرفض ولهذا لو تحقق ما توهمه يستقبل وهذا هو الاصل والاستخلاف كالخروج من المسجد لانه عمل كثير فيبطلها وانما عبر بالظن دون التوهم لانه الطرف الراجح والوهم هو الطرف المرجوح وصور مسئلة الظن الشمنى بان خرج شئ من أنفه فظن انه رعف فظاهره انه لو لم يكن للظن دليل بان شك فى خروج

الشك بالاولى مع تعبير الهداية وغيرها عن الظن ثانيا بالتوهم وأما ما في التجنيس فليس صريحا في المدعى لاحتمال ارادة ظاهره وهو الشك في ذاتها لكون استخلافه ناشئا عن الرفض فلا يصح فليتأمل كذا في شرح الشيخ اسمعيل أقول ما نقله عن المحيط هو ظان لا توهم بدليل قوله ظهر انه كان ماء ولم يكن دما فالتوهم في عبارة المحيط بمعنى الظن المبني على دليل فهو مساو لما ذكره المؤلف عن الشمني (قوله فعلم ان ما في الهداية الخ) قال الرملي أقول أغلب الكتب على ما في الهداية حتى قال في التتارخانية نقلا عن المحيط وان تقدم امامه وليس بين يديه بناء ولا سترة فان تقدم مقدار ما لو تأخر جاوز الصفوف

فسدت صلاته وان كان أقل من ذلك لا تفسد وصلى ما بقي وان كان بين يديه حائط أو سترة فان جاوزها بطلت صلاته وذكر هشام عن محمد انه قال لا تفسد صلاته حتى يتقدم مثل ما لو تأخر خرج عن الصفوف وجاوز أصحابه وان كان بين يديه سترة اه فكيف يكون ما في الهداية ضعيفا وأغلب الكتب على اعتماده فراجع الكتب يظهر لك ذلك (قوله وانما قال) أي القدوري في البداية التي هي متن الهداية (قوله لان النوم بانفراده ليس بمفسد) قال الرملي ذكر في التتارخانية أقوالا واختلاف تصحيح في المسئلة وكذلك ذكر في الجوهرة في نوم المضطجع والمريض في الصلاة اختلافا والصحيح انه ينقض وبه نأخذ ونقل في التتارخانية عن المحيط في النوم مضطجعا الحال لا يخلو ان غلبت عيناه فنام ثم اضطجع في حالة نومه فهو بمنزلة ما لو سبقه الحدث يتوضأ ويبني ولو تعمد النوم في الصلاة مضطجعا فانه يتوضأ ويستقبل الصلاة هكذا حكي عن مشايخنا اه فراجع المنقول ولا تغتر بما أطلقه هنا اه (قوله فعلى هذا الاحتلام هو البلوغ) قال في النهر فيه نظر لقول أهل اللغة الاحتلام اسم لما يراه النائم ثم غلب على ما يراه من خاص وأيضا لو كان نفس البلوغ لكان قول القدوري وغيره بلوغ الصبي بالاحتلام والاحبال والانزال والا فحتى يتم له ثماني عشرة سنة غير واقع في محله وكأن الداعي الى هذا التكلف ذكر النوم معه ولا يكون تصريحا بما علم التزاما زيادة في الايضاح ولا سيما والكتاب ألف لولده اه قال الشيخ اسمعيل نعم ما ذكره في العناية أشار الى نحوه في المغرب بقوله

وان سبقه حدث بعد التشهد توضأ وسلم

ريح ونحوه فانه يستقبل مطلقا بالانحراف عملا بما هو القياس لكني لم أره منقولا وانما في التجنيس لو شك الامام في الصلاة فاستخلف فسدت صلاتهم ولو خاف سبق الحدث فانصرف ثم سبقه الحدث فالاستئناف لازم عند أبي حنيفة خلافا لأبي يوسف كذا في المجمع والدار ومصلى الجنازة والجبانة كالمسجد اذ له حكم البقعة الواحدة كذا قالوا الا في المرأة فانها ان خرجت عن مصلاها فسدت صلاتها وليس البيت لها كالمسجد للرجل وقال القاضي الامام أبو علي النسفي لا تفسد صلاتها والبيت لها كالمسجد للرجل كذا في فتاوى قاضيخان وان كان يصلي في الصحراء فمقدار الصفوف له حكم المسجد ان مشى يمنة أو يسرة أو خلفا وان مشى أمامه وليس بين يديه سترة فالصحيح هو التقدير بموضع السجود وان كان وحده فمسجده موضع سجوده من الجوانب الاربع الا اذا مشى أمامه وبين يديه سترة فيعطى لداخلها حكم المسجد كذا في البدائع وفي فتح القدير والاوجه اذا لم يكن سترة أن يعتبر موضع سجوده لان الامام منفرد في حق نفسه والمنفرد حكمه ذلك اه وهذا البحث هو ما صححه في البدائع فعلم ان ما في الهداية من أن الامام اذا لم يكن بين يديه سترة فمقدار الصفوف خلفه ضعيف وأما افسادها بما ذكر من الجنون والاغماء والاحتلام فلانه يندر وجود هذه العوارض فلم تكن في معنى ما ورد به النص من القيء والرعاف وكذلك اذا قهقه لانه بمنزلة الكلام وهو قاطع لقوله عليه الصلاة والسلام وليبن على صلاته ما لم يتكلم وكذا لو نظر الى امرأة فأنزل ومحل الفساد بهذه الاشياء قبل القعود قدر التشهد أما بعده فلما سنذكره من أن تعمد الحدث بعده لا يفسدها فهذا أولى ولا يخلو الموصوف بها عن اضطراب أو مكث وكيفما كان فالصنع منه موجود على القول باشتراطه للخروج أما في الاضطراب فظاهر وأما في المكث فلانه يصير به مؤديا جزءا من الصلاة مع الحدث والاداء صنع منه وفي العناية وانما قال أو نام فاحتلم لان النوم بانفراده ليس بمفسد وكذا الاحتلام المنفرد عن النوم وهو البلوغ بالسن فجمع بينهما بيانا للمراد اه فعلى هذا الاحتلام هو البلوغ أعم من الانزال أو السن والمراد في المختصر هو الاول وفي الظهيرية المصلي اذا نعس في صلاته فاضطجع قيل تنتقض طهارته فيتوضأ ويبني وقيل لا تفسد صلاته ولا تنتقض طهارته اه ولعل المصنف انما عبر بالاستقبال في هذه المسائل كغيره دون الفساد لما ان الفساد فيما ليس مقصودا فيثاب على ما فعله منها بخلاف ما اذا أفسدها قصدا فانه لا ثواب له فيما أداه بل يأثم لان قطعها لغير ضرورة حرام (قوله وان سبقه حدث بعد التشهد توضأ وسلم) لان التسليم واجب ولا بد له من الوضوء ليأتي به فالوضوء والسلام واجبان فلو لم يفعل كره تحريما والشروط التي

قدمناها لصحة البناء لابد منها للسلام حتى لو لم يتوضأ فورا أو أتى بمناف بعده فاته السلام ووجب عليه
اعادتها لاقامة الواجب لانه حكم كل صلاة أديت مع كراهة التحريم وان كان اماما استخلف من يسلم
بالقوم (قوله وان تعمده أو تكلم تمت صلاته) أى تعمد الحدث لحديث الترمذى عن ابن عمر قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أحدث يعنى الرجل وقد جلس فى آخر صلاته قبل ان يسلم فقد جازت
صلاته ومعنى قوله تمت صلاته تمت فرائضها ولهذا لم تفسد بفعل المنافى والا فمعلوم انها لم تتم بسائر
ما ينسب اليها من الواجبات لعدم خروجه بلفظ السلام وهو واجب بالاتفاق حتى ان هذه الصلاة
تكون مؤداة على وجه مكروه فتعاد على وجه غير مكروه كما هو الحكم فى كل صلاة أديت مع الكراهة
كذا فى شرح منية المصلى وفيه انه لا خلاف بين أبى حنيفة وصاحبيه فى أن من سبقه الحدث
بعده يتوضأ ويسلم وانما الخلاف فيما اذا لم يتوضأ حتى أتى بمناف فعند أبى حنيفة بطلت صلاته
لعدم الخروج بصنعه وعندهما لا تبطل لانه ليس بفرض عندهما اهـ وفيه نظر بل لا يكاد يصح
لانه اذا أتى بمناف بعد سبق الحدث فقد خرج منها بصنعه ولهذا قال الشارح الزيلعى وكذا اذا سبقه
الحدث بعد التشهد ثم أحدث متعمدا قبل ان يتوضأ تمت صلاته ولم يحك خلافا وانما ثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا خرج منها لا بصنعه كالمسائل الاثنى عشرية كما سنقرره ان شاء الله تعالى وشمل تعمد
الحدث القهقهة عمدا فصلاته تامة وبطل وضوءه لوجودها فى أثناء الصلاة فصار كنية الاقامة فى
هذه الحالة وكذا لو قهقه فى سجود السهو وان قهقه الامام أو أحدث متعمدا ثم قهقه القوم فعليه
الوضوء دونهم لخروجهم منها بحدث الامام بخلاف قهقهتهم بعد سلامه لانهم لا يخرجون منها بسلامه
فبطلت طهارتهم وان قهقهوا معا أو القوم ثم الامام فعليهم الوضوء والحاصل ان القوم يخرجون من
الصلاة بحدث الامام عمدا اتفاقا ولهذا لا يسلمون ولا يخرجون منها بسلامه عندهما خلافا لمحمد وأما
بكلامه فعن أبى حنيفة روايتان فى رواية كالسلام فيسلمون وتنتقض طهارتهم بالقهقهة وفى رواية
كالحدث العمد فلا سلام ولا نقض بها كذا فى المحيط (قوله وبطلت ان رأى متيمم ماء) أى بطلت
صلاته بالقدرة على استعمال الماء ولا عبرة بالرؤية المجردة عن القدرة بدليل ما قدمه فى بابه وانما
بطلت لان عدم الماء شرط فى الابتداء فكان شرط البقاء كسائر الشروط وكالمكفر بالصوم
اذا أيسر ليس له البناء لانه برؤية الماء ظهر حكم الحدث السابق فكأنه شرع على غير وضوء
بخلاف ما اذا سبقه الحدث لانه شرع بوضوء تام أطلقه فشمل ما اذا رأى المتيمم قبل سبق الحدث
أو بعده وفى الثانى خلاف والصحيح هو البطلان كما فى المحيط وجزم به الشارح واختار فى النهاية انه
يبنى دون فساد وفى فتح القدير والذى يظهر ان الاسباب المتعاقبة كالبول ثم الرعاف ثم القىء
اذا أوجبت احداثا متعاقبة يجزئه عنها وضوء واحد فالاوجه ما فى شرح الكنز وهو الموافق لما
قدمناه من قول محمد فيمن حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضأ انه يحنث وان قلنا
لا يوجب كما قدمنا النظر فيه فى باب الغسل فالاوجه ما فى النهاية وهو الحق فى اعتقادى لكن كلام
النهاية ليس عليه بل على ما نقل عن محمد فى باب الغسل فلا تتفرع مسئلة التيمم على الوجه الذى
ذكره على ما هو ظاهر اختياره اهـ والذى يظهر ان هذا ليس مبنيا على هذا الفرع فانهم عللوا
الاستقبال بانه لما ظهر الحدث السابق تبين كونه شرع بغير طهارة فليس له البناء سواء قلنا انها
توجب احداثا أو حدثا كما لا يخفى وذكر الشارح وتقييده بالمتيمم لبطلان الصلاة عند رؤية الماء
لا يفيد لانه لو كان متوضئ يصلى خلف متيمم فرأى المؤتم الماء بطلت صلاته لعلمه ان امامه قادر

وان تعمده أو تكلم تمت صلاته وبطلت ان رأى متيمم ماء

والحالم المحتلم فى الاصل ثم عم فقيل لمن بلغ مبلغ الرجال حالم وهو المراد به فى الحديث خذ من كل حالم

على الماء باخباره وصلاة الامام تامة لعدم قدرته ولو قال و بطلت ان رأى متيمم أو المقتدى به ماء لشمل الكل اه وأقره عليه في فتح القدير وفيه نظر لان المقتدى بالمتيمم اذا رأى ماء لم يعلم به الامام فان صلاة المقتدى لم تبطل أصلا وانما بطل وصفها وهو الفرضية وكلامه في بطلان أصلها برؤية الماء ولهذا صرح في المحيط بان المتوضئ خلف المتيمم اذا رأى الماء أو كان على الامام فائتة لايذكرها والمؤتم يذكرها أو كان الامام على غير القبلة وهو لا يعلمه والمؤتم يعلمه فتهقهه المؤتم فعليه الوضوء عندهما خلافا لمحمد وزفر بناء على ان الفرضية متى فسدت لاتنقطع التحريمة عندهما خلافا لمحمد اه وأيضا نفي الفائدة مطلقا ممنوع فان المتوضئ اذا رأى ماء لا يضره فقد أفاد (قوله أو تمت مدة مسحه) أطلقه فشمل ما اذا كان واجدا للماء أو لم يكن واجدا وهو اختيار بعض المشايخ وذكر قاضيخان في فتاواه انه لو تمت المدة وهو في الصلاة ولا ماء يمضي على الاصح في صلاته اذ لا فائدة في النزع لانه للغسل ولا ماء خلافا لمن قال من المشايخ تفسد اه واختار القول بالفساد في فتح القدير وقد قدمناه في بابه (قوله أو نزع خفيه بعمل يسير) بان كانا واسعين لايحتاج فيهما الى المعالجة في النزع قيد به لان العمل الكثير يخرج به عن الصلاة فتتم صلاته حينئذ اتفاقا والظاهر ان ذكر الخف بلفظ المثنى اتفاقي لان الحكم كذلك في الخف الواحد لما قدمه في بابه من ان نزع الخف ناقض للمسح ولذا أفرده في المجمع (قوله أو تعلم أمي سورة) وهو منسوب الى أمة العرب وهي الامة الخالية عن العلم والكتابة والقراءة فاستعير لمن لا يعرف الكتابة والقراءة والمراد بالتعلم تذكره اياها بعد النسيان لان التعلم لابد له من التعليم وذلك فعل ينافي الصلاة فتتم صلاته اتفاقا وقيل سمعه بلا اختيار وحفظه بلا صنع بان سمع سورة الاخلاص مثلا من قارئ فحفظها من غير احتياج الى التلبس بما يفسد الصلاة من عمل كثير كذا قالوا وقوله سورة وقع اتفاقا لان عند أبي حنيفة الآية تكفي وهما وان قالا بافتراض ثلاث آيات لم يشترطا السورة وأطلق فشمل كل مصل وفيما اذا كان يصلي خلف قارئ اختلاف المشايخ فعامتهم على انها تفسد لان الصلاة بالقراءة حقيقة فوق الصلاة بالقراءة حكما فلا يمكنه البناء عليها وقيل لاتبطل وصححه في الفتاوى الظهيرية قال الامي اذا تعلم سورة خلف القارئ فانه يمضي على صلاته وهو الصحيح اه ووجهه ان قراءة الامام قراءة له فقد تكامل أول الصلاة وآخرها وبناء الكامل على الكامل جائز قال أبو الليث لاتبطل صلاته اتفاقا و به نأخذ (قوله أو وجد عار ثوبا) أي ثوبا تجوز فيه الصلاة بان لم تكن فيه نجاسة مانعة من الصلاة أو كانت فيه وعنده مايزيل به النجاسة أو لم يكن عنده مايزيل به النجاسة ولكن ربعه أو أكثر منه طاهر وهو ساتر للعورة (قوله أو قدر مومئ) أي على الركوع والسجود لان آخر صلاته أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف (قوله أو تذكر فائتة) أي عليه أو على امامه ولم يسقط الترتيب بعد وقد قدمنا ان

أو تمت مدة مسحه أو نزع خفيه بعمل يسير أو تعلم أمي سورة أو وجد عار ثوبا أو قدر مومئ أو تذكر فائتة

(قوله وفيه نظر الخ) قال في النهر لايخفى ان المصنف استعمل البطلان بالمعنى الاعم أعني انعدام الفرض فبقي الاصل والا فالاولى ماقاله العيني ان مسئلة المقتدى بمتيمم ليس فيها الاخلاف زفر ولا خلاف فيها بين الامام وصاحبيه يعني وهذه المسائل ليس فيها الاقول الامام وصاحبيه اه وقد يجاب عن الزيلعي بانه بنى كلامه على مختاره من انه اذا فسد الاقتداء لفقد شرط كطاهر بمعذور لم تنعقد أصلا وان كان لاختلاف الصلاتين تنعقد نفلا غير مضمون فهنا لما فقد الشرط وهو الوضوء بطلت صلاة المقتدي من أصلها لكن يخالفه ماذكره المؤلف عن المحيط وقد يقال مافي المحيط مشكل لان صلاة الامام غير جائزة في اعتقاد المقتدي فكيف تنتقض طهارته بقهقهته الا أن يقال لايلزم من فساد اقتدائه عدم بقاء تحريمته فاذا ظهر له عدم صحة صلاة امامه فسد اقتداؤه فبقي شارعا في صلاة نفسه بناء على خلاف مختار الزيلعي لكن المتبادر من عبارة المحيط ان الذي فسد هو وصف الفرضية فقط مع بقاء الاقتداء متنفلا ففي كلامه اشكال فليتأمل (قوله اذا رأى ماء لا يضره فقد أفاد) يعني انه يفيد الاحتراز عما لو كان متوضئا ورأى الماء فانها لاتبطل (قوله فشمل ما اذا كان واجدا للماء أو لم يكن) وشمل ما اذا كان قبل الحدث أو بعده ويجري فيه مامر قال في النهر وصحح الشارح والحدادي انه يستقبل وهو موافق لما سبق عن المحيط في المتيمم اذا رأى الماء بعد ما سبقه الحدث (قوله كذا قالوا) كانه تبرأ منه لبعده لان الواجب عليه الاجتهاد في التعلم دائما ومن هو كذلك يبعد عادة تعلمه بمجرد السماع تأمل (قوله وصححه في الفتاوى الظهيرية) قال الشيخ اسمعيل وجزم به في الولوالجي في الفصل الثامن من كتاب الصلاة فارقا بينه و بين ستر العورة بان عليه سترها بخلاف القراءة حينئذ (قوله قال أبو الليث الخ) قال الرملي وصرح بمثل ما هنا في خزانة السروجي وفي الجوهرة لاتبطل اجماعا

المأموم اذا تذكر فائتة على امامه ولم يتذكرها الامام فسد وصف الفرضية لا أصلها وكذا اذا تذكر فائتة عليه فان أصل الصلاة لم يبطل وانما انقلبت نفلا لما عرف ان بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل عندهما خلافا لمحمد وفي السراج الوهاج ثم هذه الصلاة لا تبطل قطعا عند أبي حنيفة بل تبقى موقوفة ان صلى بعدها خمس صلوات وهو يذكر الفائتة فانها تنقلب جائزة اهـ فذكر المصنف لها في سلك الباطل اعتمادا على ما يذكره في باب الفوائت (قوله أو استخلف أميا) يعني عند سبق الحدث على ما اختاره في الهداية لان فساد الصلاة بحكم شرعي وهو عدم صلاحيته للامامة في حق القارئ لا بالاستخلاف لانه غير مفسد حتى جاز استخلافه القارئ واختار فخر الاسلام انه لا فساد بالاستخلاف بعد التشهد بالاجماع وصححه في الكافي وغاية البيان لان استخلاف الامي فعل مناف للصلاة فيكون مخرجا منها او كونه ليس بمناف لها انما هو في مطلق الاستخلاف واما الاستخلاف المقيد وهو استخلاف الامي فهو مناف لها (قوله أو طلعت الشمس في الفجر أو دخل وقت العصر في الجمعة) لانها مفسدة للصلاة من غير صنعه ومذهب الشافعي وغيره عدم فسادها بطلوعها تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد أدركها ولنا حديث عقبة ابن عامر الجهني المتقدم من النهي عنها في الاوقات الثلاثة فانه يفيد بطريق الاستدلال الفساد بطلوع الشمس واذا تعارضا قدم النهي فيجب حمل ما رووا على ما قبل النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة فان قيل كيف يتحقق الخلاف في البطلان بدخول وقت العصر في الجمعة فان الدخول عنده اذا صار ظل كل شئ مثليه وعندهما اذا صار مثله قلنا هذا على قول الحسن بن زياد فان عنده وقتا مهملا بين خروج الظهر ودخول العصر فاذا صار الظل مثله يتحقق الخروج عندهما والصلاة تامة وعنده باطلة كذا في الكافي وفيه نظر لانهم قالوا أو دخل وقت العصر ولم يقولوا أو خرج وقت الظهر وقيل يمكن ان يقعد في الصلاة بعد ما قعد قدر التشهد مقدار ما صار الظل مثليه فحينئذ يتحقق الخلاف كذا في المعراج والظاهر في الجواب ما نقله في المعراج عن المستصفى بعد هذا الكلام من ان هذا على اختلاف القولين فعندهما اذا صار الظل مثله وعنده اذا صار مثليه (قوله أو سقطت جبيرته عن برء أو زال عذر المعذور) قيد بالبرء لان سقوطها لا عن برء لا يبطل الصلاة اتفاقا لما بيناه في بابه والمراد بزوال العذر استمرار انقطاعه وقتا كاملا واذا انقطع عذره بعد القعود فالامر موقوف فان دام وقتا كاملا بعد الوقت الذي صلى فيه ووقع الانقطاع فيه فحينئذ يظهر أنه انقطاع هو برء فيظهر الفساد عند أبي حنيفة فيقضيها والا فمجرد الانقطاع لا يدل عليه لانه لو عاد في الوقت الثاني فالصلاة الاولى صحيحة كما قدمناه في بابه وقد ذكرنا هنا اثني عشر مسئلة ولقبها اثنا عشرية عند أصحابنا وهي مشهورة عندهم بهذه النسبة الا ان هذا الاطلاق غير جائز من حيث العربية لانه انما ينسب الى صدر العدد المركب في مثله بعد أن يكون علما على ما عرف في فنه فيقال في النسبة الى خمسة عشر علما على رجل أو غيره خمسي واما اذا لم يكن مسمى به وأريد به العدد فلا ينسب اليه أصلا لان الجزأين حينئذ مقصودان بالمعنى فلو حذف أحدهما اختل المعنى ولو لم يحذف استثقل قالوا وقد زيد عليها مسائل فنها اذا كان يصلي بالثوب النجس فوجد ماء يغسل به وهو مستفاد من مسئلة ما اذا وجد العاري ثوبا ومنها ما اذا كان يصلي القضاء فدخل عليه الاوقات المكروهة وهو مستفاد من مسئلة طلوع الشمس في الفجر ومنها اذا خرج الوقت على المعذور وهي ترجع الى ظهور الحدث السابق ومنها الامة اذا كانت تصلي بغير قناع فاعتقت في هذه الحالة ولم تستتر من ساعتها وهو مستفاد مما

اذا

(قوله انه لافساد بالاستخلاف بعد التشهد) الاصوب اسقاط قوله بعد التشهد لايهامه ان كلام المتن شامل لغيره وهو وان كان صحيحا حكما لكنه خلاف المراد لان الاستخلاف في غير هذه الصورة فيه خلاف زفر كما مر قبيل هذا الباب والذي فيه خلاف الامام وصاحبيه ما لو كان بعده لا مطلقا (قوله قالوا وقد زيد عليها مسائل) القائل الامام الزيلعي وتبعه ابن الهمام وصاحب الدرر

أو استخلف أميا أو طلعت الشمس في الفجر أو دخل وقت العصر في الجمعة أو سقطت جبيرته عن برء أو زال عذر المعذور

لكنهم اقتصروا على ثلاثة منها وهي ما عدا الثالثة وكذا ذكر الثلاثة ابن شعبان في شرح المجمع كما ذكره الشرنبلالي قال ونوع دخول الوقت المكروه على مصلي القضاء بالزوال وتغير الشمس وكذلك طلوعها ونقل الشرنبلالي أيضا عن الذخيرة لو سلم الامي ثم تذكر ان عليه سجود السهو فعاد اليه فلما سجد تعلم سورة فسدت عند الامام لا عندهما فتصير من الاثني عشرية ولو سلم ثم تعلم سورة ثم تذكر سجدة تلاوة لم يذكر هذا في الكتاب وينبغي أن يكون من الاثني عشرية اهـ كلام الذخيرة

(قوله ففي التحقيق لا زيادة) نازعه الشيخ اسمعيل وبحث فيما أول به ذلك وكذلك العلامة الشرنبلالي في رسالته المسائل البهية الزكية على المسائل الاثني عشرية وحاصل ما ذكره ان الثوب الذي ثلاثة ارباعه نجسة يلزمه الستر به عند فقد غيره واذا وجد الماء عند السلام كان البطلان لعدم ازالة النجاسة حينئذ لا لترك الستر لانه كان مستترا به غير انه سقط اعتبار ما به من النجس ثم لزم ازالته وكذا ستر الرأس في الامة كان غير لازم عليها مع وجود الساتر فلما اعتقت وهو معها لزمها لزوال الرق لا لوجود ما كان منعدما ما قال ثم أقول انه يرد عليه دخول وقت العصر في الجمعة لانه يرجع الى طلوع الشمس في الفجر وقد ذكر معدودا وكان على مقتضى قوله أن يترك ذكره من أصل العد فترجع المسائل الى احدى عشرة وهو خلاف العدد في الروايات المشهورة اه وقد تضمن قوله ثم أقول الجواب عما قاله المؤلف في الثانية ولم يتعرض للجواب ٣٩٩ عما قاله في الثالثة لكنه تضمنه كلامه

اذا وجد العاري ثوبا ففي التحقيق لا زيادة على ما هو المشهور وحاصلها يرجع الى ظهور الحدث السابق وقوة حاله بعد ضعفها وطرو الوقت الناقص على الكامل وفي السراج الوهاج ان الصلاة في هذه المسائل اذا بطلت لا تنقلب نفلا الا في ثلاث مسائل وهو ما اذا تذكر فائتة أو طلعت الشمس أو خرج وقت الظهر في يوم الجمعة أطلق المصنف في بطلانها بهذه العوارض فشمل ما قبل القعود وما بعده ولا خلاف في بطلانها في الاول واما في حدوثها بعده فقال أبو حنيفة بالبطلان وقالا بالصحة لانه معنى مفسد لها فصار كالحدث والكلام وقد حدثت بعد التمام فلا فساد واختلف المشايخ على قول أبي حنيفة فذهب البردعي الى انه انما قال بالبطلان لان الخروج من الصلاة بصنع المصلي فرض عنده لانها لا تبطل الا بترك فرض ولم يبق عليه سوى الخروج بصنعه وتبعه على ذلك العامة كما في العناية وذهب الكرخي الى انه لا خلاف بينهم ان الخروج بصنعه منها ليس بفرض لقوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود اذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك فان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد وليس فيه نص عن أبي حنيفة وانما استنبطه البردعي من هذه المسائل وهو غلط منه لانه لو كان فرضا كما زعمه لاختص بما هو قربة وهو السلام وانما حكم الامام بالبطلان باعتبار ان هذه المعاني مغيرة للفرض فاستوى في حدوثها أول الصلاة وآخرها أصله نية الاقامة قال الامام الاقطع في شرح القدوري وهذه العلة مستمرة في جميع المسائل الا في طلوع الشمس الا انه يقيسه على بقية المسائل بعلة أنه معنى مفسد للصلاة حصل بغير فعله بعد التشهد اه ولا حاجة الى الاستثناء لان طلوع الشمس بعد الفجر مغير للفرض من الفرض الى النفل كرؤية الماء فانها مغيرة للفرض لانه كان فرضه التيمم فتغير فرضه الى الوضوء بسبب سابق على الصلاة وكذا سائر اخواتها بخلاف الكلام فانه قاطع لا مغير والحدث العمد والقهقهة مبطلة لا مغيرة قال في المجتبى وعلى قول الكرخي المحققون من أصحابنا وذكر في المعراج معزيا الى شمس الائمة والصحيح ما قاله الكرخي وقال صاحب التاسيس ما قاله أبو الحسن أحسن لان الاول ليس بمنصوص عن أبي حنيفة ورجح المحقق في فتح القدير قولهما بان اقتضاء الحكم الاختيار لينتفي الجبر انما هو في المقاصد لا في الوسائل ولهذا لو حمل مغمى عليه

أيضا وقال عليه أيضا انهم لم يذكروا من المسائل ظهور الحدث السابق وانما ذكروا رؤية المتيمم الماء ولو كان مرادهم ذلك وما يشبهه لاستغنوا بذلك عن مسئلة نزع الخف ومسئلة سقوط الجبيرة فذكر أحدها يغني عن الآخرين لان ظهور الحدث السابق موجود في كل منها على ان المؤلف نفسه ذكر في باب العيد ان حكمه كالجمعة يبطل بخروج وقته بزوال الشمس وذكر انه يزاد على المسائل مع انها ترجع الى مسئلة طلوع الشمس ومسئلة دخول وقت العصر وعن هذا ونحوه مما دل عليه كلامهم انها غير محصورة

فيما ذكروه وزاد الشرنبلالي رحمه الله تعالى عليها قريبا من مائة مسئلة لوجود الاصل المبني عليه بطلان الصلاة فيها وهو ان الاصل في هذه المسائل ان فعل المصلي الذي يفسد الصلاة بوجوده فيها قبل الجلوس اذا وجد بعد الجلوس الاخير لا يفسدها باجماع أصحابنا مثل الكلام والحدث العمد والقهقهة وأما ما ليس من فعل المصلي بل هو عارض سماوي واذا اعترض يكون مفسدا بوجوده في اثنائها فقد اختلفوا في بطلانها به اذا وجد بعد القعود الاخير فعنده تبطل وعندهما لا ثم حقق ان الخلاف مبني على افتراض الخروج بالصنع وعدمه وأيد كلام البردعي الآتي بما لا مزيد عليه وان الاحتياط في صحة العبادات أصل أصيل وليس ذلك الا بقول الامام الاعظم انها تبطل فالاخذ بقوله أولى لتبرأ ذمة المكلف بيقين ثم ذكر المسائل التي زادها وأطال الكلام عليها فارجع ان أردت اليها

(قوله بان اقتضاء الحكم الاختيار الخ) ذكر ذلك في الفتح منعا لما استدل به في الهداية للامام بقوله وله انه لا يمكنه أداء صلاة أخرى الا بالخروج عن هذه وما لا يتوسل الى الفرض الا به يكون فرضا اه قال في الفتح قوله وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون

كرضا ومعلوم ان الطلب انما يتعلق بفعل المكلف بناء على اختياره لا بلا اختياره وقد يقال اقتضاء الحكم الخ (قوله ليس بمطرد) خبر قوله والجواب ووجه عدم اطراد الجواب بما ذكر انه لا يتاتى فى مثل طلوع الشمس اذ ليس فيه أداء مع الحدث وقول المؤلف وهذا كله على تعليل البردعى الخ غير ظاهر بل أول كلام الكمال انما هو بناء على تعليل البردعى وقوله

والجواب بان الفساد الخ بناء على قول الكرخى لان البردعى قائل بان الفساد لعدم الفعل أى عدم الخروج بصنعه فصار حاصل كلام الكمال انه بحث فى دليل الامام على التخريجين أما على تخريج البردعى القائل بان الفساد لعدم الفعل فيرد عليه ان اشتراط الفعل الاختيارى انما يلزم فى المقاصد لا فى الوسائل الخ وأما على

وصح استخلاف المسبوق

تعليل الكرخى القائل بان الفساد لا لعدم الفعل بل للاداء مع الحدث فيرد عليه انه غير مطرد فقوله والجواب معناه ان الجواب عن الامام بما قاله الكرخى غير مطرد فتنبه (قوله ولا يشتغلون بالقضاء الخ) تصريح بما علم من قوله ولكنهم يمكثون الى أن يفرغ وبيان لوجهه (قوله ولم يبينوا ماذا سبقه الحدث) اى

سبق الامام الاول وذلك حيث قيد أولا بقوله ان كان الامام سبقه الحدث وهو قائم (قوله احداها انه لا يجوز اقتداؤه ولا الاقتداء به) كذا فى الفتح لكن الثانية ظاهرة وأما الاولى فقال الشيخ اسمعيل للنظر فى ادخالها فى المسائل المستثناة مجال لان المنفرد أيضا ليس له بعد التحريمة أن يقتدى باحد ولعله الداعى الى ترك المصنف التعرض لها فليتدبر اه

الى المسجد وافاق فتوضأ فيه أجزأه عن السعى ولو لم يحمل وجب عليه السعى للتوسل فكذا اذا تحقق القاطع فى هذه الحالة بلا اختيار حصل المقصود من القدرة على صلاة أخرى ولو لم يتحقق وجب عليه فعل هو قربة قاطع فلو فعل مختارا قاطعا محرما أثم لمخالفة الواجب والجواب بان الفساد عنده لا لعدم الفعل بل للاداء مع الحدث اذ بالرؤية وانقضاء المدة وانقطاع العذر يظهر الحدث السابق فيستند النقض فيظهر فى هذه لقيام حرمتها حالة الظهور بخلاف المنقضية ليس بمطرد اه وهذا كله على تعليل البردعى واما على تخريج الكرخى فلا يرد كما لا يخفى وذكر الشارح انه لو سلم الامام وعليه سهو فعرض له واحد منها فان سجد بطلت صلاته والا فلا ولو سلم القوم قبل الامام بعدما قعد قدر التشهد ثم عرض له واحد منها بطلت صلاته دون القوم وكذا اذا سجد هو للسهو ولم يسجد القوم ثم عرض له (قوله وصح استخلاف المسبوق) لوجود المشاركة فى التحريمة والاولى للامام ان يقدم مدركا لانه أقدر على اتمام صلاته وينبغى لهذا المسبوق ان لا يتقدم لعجزه عن السلام فلو تقدم يبتدئ من حيث انتهى اليه الامام لقيامه مقامه واذا انتهى الى السلام يقدم مدركا يسلم بهم فلو استخلف فى الرباعية مسبوقا بركعتين فصلى الخليفة ركعتين ولم يقعد فسدت صلاته ولو أشار اليه الامام انه لم يقرأ فى الاوليين لزمه ان يقرأ فى الاخريين لقيامه مقام الامام واذا قرأ التحقت بالاوليين فخلت الاخريان عن القراءة فصار كأن الخليفة لم يقرأ فى الاخريين فاذا قام الى قضاء ما سبقه لزمه القراءة فيما سبق به من الركعتين فقد لزمه القراءة فى جميع الفرض الرباعى ولو لم يعلم المسبوق الخليفة كمية صلاة الامام ولا القوم بان كان الكل مسبوقين مثله ان كان الامام سبقه الحدث وهو قائم صلى الذى تقدم ركعة وقعد مقدار التشهد ثم قام وأتم صلاة نفسه والقوم لا يقتدون به ولكنهم يمكثون الى أن يفرغ هذا من صلاته فاذا فرغ قام القوم فيقضون ما بقى من صلاتهم وحدانا لان من الجائز ان الذى بقى على الامام آخر الركعات فحين صلى الخليفة تلك الركعة تمت صلاة الامام فلو اقتدوا به فيما يقضى هو كانوا اقتدوا بمسبوق فيما يقضى فتفسد صلاتهم ولا يشتغلون بالقضاء لجواز أن يكون بعض ما يقضى هذا الخليفة مما بقى على الامام الاول فيكون القوم قد انفردوا قبل فراغ امامهم من جميع أركان الصلاة فتفسد صلاتهم فالاحوط فى ذلك ما قلنا كذا فى الظهيرية وفى فتح القدير ويقعد هذا الخليفة فيما بقى على الامام الاول على كل ركعة وهكذا فى الخلاصة ولم يبينوا ماذا سبقه الحدث وهو قاعد واقتدوا به وهو قاعد فاستخلف واحدا منهم ولم يعلموا انها الاولى أو الثانية والفرض رباعى كالظهر وينبغى على قياس ما ذكروه ان يصلى الخليفة ركعتين وحده وهم جلوس فاذا فرغ منهما قاموا وصلى كل واحد منهم أربعا وحده والخليفة ما بقى ولا يشتغلون بالقضاء قبل فراغه من الاوليين لما ذكرناه لاحتمال أن تكون القعدة التى للامام هى الاخيرة وحينئذ ليس لهم الاقتداء ويحتمل أن تكون الاولى وحينئذ ليس لهم الانفراد وحقيقة المسبوق هو من لم يدرك أول صلاة الامام والمراد بالاول الركعة الاولى وله أحكام كثيرة فمنها انه منفرد فيما يقضى الا فى أربع مسائل احداها انه لا يجوز اقتداؤه ولا الاقتداء به لانه بان تحريمة فلو اقتدى

مسبوق

مسبوق بمسبوق فسدت صلاة المقتدى قرأ أو لم يقرأ دون الامام واستثنى ملا خسرو في الدرر والغرر من قولهم لا يصح الاقتداء بالمسبوق ان امامه لو احدث فاستخلفه صح استخلافه وصار اماما اه وهو سهو لان كلامهم فيما اذا قام الى قضاء ما سبق به وهو في هذه الحالة لا يصح الاقتداء به أصلا فلا استثناء ولو ظن الامام ان عليه سهوا فسجد للسهو فتابعه المسبوق فيه ثم علم انه ليس عليه سهو ففيه روايتان والاشهر ان صلاة المسبوق تفسد لانه اقتدى في موضع الانفراد قال الفقيه أبو الليث في زماننا لا تفسد لان الجهل في القراء غالب كذا في الظهيرية ولو لم يعلم لم تفسد في قولهم كذا في الخانية ولو قام الامام الى الخامسة في صلاة الظهر فتابعه المسبوق ان قعد الامام على رأس الرابعة تفسد صلاة المسبوق وان لم يقعد لم تفسد حتى يقيد الخامسة بالسجدة واذا قيدها بالسجدة فسدت صلاة الكل لان الامام اذا قعد على الرابعة تمت صلاته في حق المسبوق فلا يجوز للمسبوق متابعته ولو نسي أحد المسبوقين المتساويين كمية ما عليه فقضى ملاحظا للآخر بلا اقتداء به صح ثانيهما لو كبرنا ويا للاستئناف يصير مستأنفا قاطعا للاولى بخلاف المنفرد على ما يأتي ثالثها لو قام لقضاء ما سبق به وعلى الامام سجدتا سهو قبل ان يدخل معه كان عليه ان يعود فيسجد معه ما لم يقيد الركعة بسجدة فان لم يعد حتى سجد يمضي وعليه ان يسجد في آخر صلاته بخلاف المنفرد لا يجب عليه السجود لسهو غيره رابعها يأتي بتكبير التشريق اتفاقا بخلاف المنفرد لا يجب عليه عند أبي حنيفة وفيما سوى ذلك هو منفرد لعدم المشاركة فيما يقضيه حقيقة وحكما ومن أحكامه انه لو سلم مع الامام ساهيا أو قبله لا يلزمه سجود السهو لانه مقتد وان سلم بعده لزمه وان سلم مع الامام على ظن ان عليه السلام مع الامام فهو سلام عمد فتفسد كذا في الظهيرية ومن أحكامه انه لا يقوم الى القضاء قبل التسليمتين بل ينتظر فراغ الامام بعدهما لاحتمال سهو على الامام فيصبر حتى يفهم انه لا سهو عليه اذ لو كان لسجد وقيده في فتح القدير بحثا بان محله ما اذا اقتدى بمن يرى سجود السهو بعد السلام أما اذا اقتدى بمن يراه قبله فلا قلت الخلاف بين الأئمة انما هو في الاولوية فربما اختار الامام الشافعي ان يسجد بعد السلام عملا بالجائز فلهذا أطلقوا استنظاره ومن أحكامه انه لا يقوم المسبوق قبل السلام بعد قدر التشهد الا في مواضع اذا خاف وهو ماسح تمام المدة لو انتظر سلام الامام أو خاف المسبوق في الجمعة والعيدين والفجر أو المعذور خروج الوقت أو خاف ان يبتدره الحدث أو ان تمر الناس بين يديه ولو قام في غيرها بعد قدر التشهد صح ويكره تحريما لان المتابعة واجبة بالنص قال عليه السلام انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وهذه مخالفة له الى غير ذلك من الاحاديث المفيدة للوجوب ولو قام قبله قال في النوازل ان قرأ بعد فراغ الامام من التشهد ما تجوز به الصلاة جاز والا فلا هذا في المسبوق بركعة أو ركعتين فان كان بثلاث فان وجد منه قيام بعد تشهد الامام جاز وان لم يقرأ لانه سيقرأ في الباقيتين والقراءة فرض في كل الركعتين ولو قام حيث يصح وفرغ قبل سلام الامام وتابعه في السلام قيل تفسد والفتوى على ان لا تفسد وان كان اقتداؤه بعد المفارقة مفسدا الا ان هذا مفسد بعد الفراغ فهو كتعمد الحدث في هذه الحالة ومن أحكامه ان الامام لو تذكر

(قوله واستثنى ملا خسرو في الدرر والغرر الخ) قال في النهر أقول عبارته فيها المسبوق فيما يقضي له جهتان جهة الانفراد حقيقة حتى يثني ويتعوذ ويقرأ وجهة الاقتداء حتى لا يؤتم به وان صلح للخلافة أي من حيث كونه مسبوقا لا بخصوص كونه قاضيا ومن العجب ان ما حكم عليه هنا بانه سهو جزم به في الاشباه والنظائر على انه مستثنى من قولهم ولا يقتدى به وقد علمت ما هو الواقع اه لكن لا يخفى عليك ظهور ما قاله المؤلف هنا وان جاراه في الاشباه فان قول الدرر فيما يقضي ينافي ما أدرجه في النهر بقوله أي من حيث كونه مسبوقا وكذا تتمة عبارة الدرر تنافي ذلك فانه قال حتى لا يؤتم به وتقطع تكبيرة الافتتاح تحريمته ويلزمه العود الى سهو امامه ويأتي بتكبير التشريق فان ذلك كله فيما يقضي كما هو صريح صدر كلامه فاخراج قوله وان صلح للخلافة عن تلك الحيثية الى حيثية أخرى تاويل بعيد جدا لا يعترض بمثله على ما جرى عليه المؤلف من التحقيق (قوله ولو قام قبله) أي قبل قدر التشهد رملي (قوله فان وجد منه قيام الخ) قال الرملي يعني انه لا يعتد بقيام المسبوق قبل فراغ الامام من التشهد فكانه قبل فراغه منه لم يقم وبعد فراغه يعتبر قائما حتى اذا وجد جزء قليل من قيام بعد فراغه

منه جاز وان لم يقرأ لانه سيقرأ في الباقيتين والا أي وان لم يوجد ذلك لا يجوز والله أعلم اه وأوضح المسئلة أيضا في شرح المنية من سجود السهو (قوله وان كان اقتداؤه بعد المفارقة مفسدا الخ) هذا صريح في انه لو اقتدى به بعد المفارقة قبل الفراغ تفسد صلاته تأمل ولعل مراد القول الاول فساد ما بقي وما مضى ومراد الثاني لا يفسد ما مضى ويفسد ما بقي ولكن القول

الاول مشكل لان فرض المسئلة انه تابعه في السلام فقط وذلك بعد فراغه وتلك المتابعة فعل عمد وافسادها امامضى لاوجه له تأمل (قوله ولولم يعد فسدت صلاته) كذا أطلقه في الفتح لكن في الذخيرة انه لولم يتابع الامام ينظر ان وجد منه القيام والقراءة بعد فراغ الامام من القعدة الثانية مقدار ماتجوز به الصلاة جازت صلاته والا فلا لان بعود امامه الى سجود التلاوة ارتفعت القعدة فصار كانه قام الى قضاء ماسبق به قبل فراغ الامام من التشهد اه ملخصا ولم يذكر مثل ذلك في السجدة الصلبية لان نفسها ركن من أركان الصلاة فعدم المتابعة فيها مفسد بخلاف سجدة التلاوة لانها واجبة لاركن تأمل (قوله يقضي أول صلاته الخ) ماذكره تبعا للفتح والدرر قول محمد رحمه الله قال في السراج المسبوق اذا قام الى القضاء فالذي يقضيه هو أول صلاته حكما عندهما وقال محمد آخرها الا في حق القراءة والقنوت حتى انه يستفتح فيما يقضي وعند محمد يستفتح حال دخوله مع الامام ولا يظهر الخلاف في القراءة والقنوت حتى لو أدرك ثالثة الوتر فقنت مع الامام لا يقنت فيما يقضي بالاجماع وفي الوجيز ما ادركه المسبوق مع الامام فهو آخر صلاة المسبوق وما يقضيه بعد فراغ الامام فهو أول صلاته عندهما وقال محمد ماصلاه مع الامام هو أول صلاته وما يقضيه فهو آخرها بيانه اذا سبق بثلاث ركعات فانه اذا سلم الامام يقوم فيصلي ركعة بالفاتحة وسورة ثم يقوم من غير تشهد فيصلي أخرى بالفاتحة وسورة ثم يقعد ويتشهد ثم يقوم فيصلي أخرى بالفاتحة لا غير ويتشهد ويسلم وهذا عندهما وقال محمد يقضي ركعة بالفاتحة وسورة ويقعد ويتشهد ثم يقوم فيصلي ركعتين بالفاتحة خاصة ويتشهد ويسلم ويحكى ان يحيى البكاء وكان من أصحاب محمد بن الحسن رحمه الله سأل محمدا عن المسبوق انه يقضي أول صلاته أم آخرها فقال محمد في حكم القراءة والقنوت آخرها وفي حق القعدة أولها فقال يحيى على وجه السخرية هذه صلاة معكوسة فقال محمد لا أفلحت فكان كما قال أفلح جميع أصحابه ولم يفلح يحيى اه قال الشيخ اسمعيل لكن في صلاة الجلاب يقتضي أن يكون القول بان ماذكره المصنف قول محمد ضعيفا وانه قولهما وهو ما جزم به الزيلعي (قوله وعليه أن يقضي ركعة بتشهد) يعني الركعة الاولى من الركعتين قال في شرح المنية حتى لو أدرك مع الامام ركعة من المغرب فانه يقرأ في الركعتين الفاتحة والسورة ويقعد في أولهما لانها ثانيته ولو لم يقعد جاز استحسانا لا قياسا ولم يلزمه سجود السهو ولو سهوا لكونها أولى من وجه اه ولا يخالفه مانقله العيني عن المبسوط من ان هذا استحسان والقياس أن يصلي ركعتين ثم يقعد وجه الاستحسان ان هذه الركعة ثانية لهذا المسبوق والقعدة بعد الركعة الثانية من المغرب سنة اه لان الاول نظر الى أولوية الركعة بالنسبة الى القراءة فالقياس القعود بعد ما بعدها والاستحسان القعود بعدها كما أشار اليه بقوله أولى من وجه والثاني نظر الى أن ما يقضيه المسبوق وان كان بالنظر الى الاخير كامر فالقياس بالنسبة الى هذا القعود بعدها والاستحسان بعد ما بعدها فليتأمل كذا في شرح الشيخ اسمعيل أقول الظاهر ان المراد بالجواز استحسانا الحل لا الصحة والا اقتضى عدمها في القياس ولا وجه له لانه ليس بفرض فلا ينافي تركه الصحة على انك قد علمت انه لا يلزمه سجود السهو بتركه فقول الرملي قوله لا قياسا لانه كانه ترك القعود الاخير تأمل اه غير ظاهر فتدبر

سجدة فاما تلاوية أو صلبية فان كانت تلاوية وسجدها ان لم يقيد المسبوق ركعته بسجدة فانه يرفض ذلك ويتابعه ويسجد معه للسهو ثم يقوم الى القضاء ولو لم يعد فسدت صلاته لان عود الامام الى سجود التلاوة يرفع القعدة وهو بعد لم يصر منفردا لان ما أتى به دون ركعة فيرتفض في حقه أيضا واذا ارتفضت لا يجوز له الانفراد لان هذا أوان افتراض المتابعة والانفراد في هذه الحالة مفسد للصلاة ولو تابعه بعد تقييدها بالسجدة فيها فسدت رواية واحدة وان لم يتابعه فظاهر الرواية كما في المحيط عدم الفساد وفي الظهيرية وهو أصح الروايتين لان ارتفاضها في حق الامام لا يظهر في حق المسبوق ولو تذكر الامام سجدة صلبية وعاد اليها تابعه وان لم يتابعه فسدت وان كان قيد ركعته بالسجدة تفسد في الروايات كلها عاد أو لم يعد لانه انفرد وعليه ركنان السجدة والقعدة وهو عاجز عن متابعته بعد اكمال الركعة والاصل انه اذا اقتدى في موضع الانفراد أو انفرد في موضع الاقتداء تفسد ومن أحكامه انه يقضي أول صلاته في حق القراءة وآخرها في حق التشهد حتى لو أدرك مع الامام ركعة من المغرب فانه يقرأ في الركعتين بالفاتحة والسورة ولو ترك القراءة في أحدهما فسدت صلاته وعليه ان يقضي ركعة بتشهد لانها ثانيته ولو ترك جازت استحسانا لا قياسا ولو أدرك ركعة من الرباعية فعليه ان يقضي ركعة ويقرأ فيها الفاتحة والسورة ويتشهد لانه يقضي الآخر في حق التشهد ويقضي ركعة يقرأ فيها كذلك ولا يتشهد وفي الثالثة يتخير والقراءة أفضل ولو أدرك ركعتين يقضي ركعتين يقرأ فيهما ويتشهد ولو ترك في أحدهما فسدت ومن أحكامه انه لو بدأ

بقضاء

بقضاء مافاته ففي الخانية والخلاصة يكره ذلك لانه خالف السنة ولا تفسد صلاته وصححه في الحاوي الحصيري معزيا الى الجامع الصغير وفي الظهيرية تفسد صلاته وهو الاصح لانه عمل بالمنسوخ وقواه بما قالوا ان المسبوق لو أدرك الامام في السجدة الاولى فركع وسجد سجدتين لا تفسد صلاته بخلاف مالو أدرك في السجدة الثانية فركع وسجد سجدتين حيث تفسد صلاته واختاره في البدائع معللا بانه انفرد في موضع وجب عليه الاقتداء وهو مفسد فقد اختلف التصحيح والاظهر القول بالفساد لموافقته القاعدة ومن أحكامه انه يتابعه في السهو ولا يتابعه في التسليم والتكبير والتلبية فان تابعه في التسليم والتلبية فسدت صلاته وان تابعه في التكبير وهو يعلم انه مسبوق لا تفسد صلاته واليه مال شمس الائمة السرخسي كذا في الظهيرية والمراد من التكبير تكبير التشريق وأشار المصنف بصحة استخلاف المسبوق الى صحة استخلاف اللاحق والمقيم اذا كان الامام مسافرا وهو خلاف الاولى لانهما لا يقدران على الاتمام ولا ينبغي لهما التقدم وان تقدما يقدمان مدركا للسلام أما المقيم فلان المسافرين خلفه لا يلزمهم الاتمام بالاقتداء به كما لا يلزمهم بنية الاول الاقامة بعد الاستخلاف أو بنية الخليفة لو كان مسافرا في الاصل أما لو نوى الامام الاول الاقامة قبل الاستخلاف ثم استخلف فانه يتم الخليفة صلاة المقيمين وفي الظهيرية مسافر صلى ركعة فجاء مسافر آخر واقتدى به فاحدث الامام واستخلف المسبوق فذهب الامام الاول للوضوء ونوى الاقامة والامام الثاني نوى الاقامة أيضا ثم جاء الامام الاول كيف يفعل قال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل اذا حضر الاول يقتدي بالثاني في الذي هو باقي صلاته واذا صلى الامام الثاني الركعة الثانية يقعد قدر التشهد ويستخلف رجلا مسافرا من الذي أدرك أول صلاته حتى يسلم بالقوم ثم يقوم الثاني فيصلي ثلاث ركعات والامام الاول يصلي ركعتين بعد سلام الامام الثاني ولا يتغير فرض القوم بنية الامام الثاني ولا فرض الامام الاول اه وفي فتح القدير وأما اللاحق فانما يتحقق في حقه تقديم غيره اذا خالف الواجب بان بدأ باتمام صلاة الامام فانه حينئذ يقدم غيره للاتمام ثم يشتغل بما فاته بعده أما اذا فعل الواجب بان قدم مافاته مع الامام ليقع الاداء مرتبا فيشير اليهم اذا تقدم ان لا يتابعوه فينتظرونه حتى يفرغ مما فاته مع الامام ثم يتابعونه ويسلم بهم اه وفيه نظر بل يتحقق في حقه تقديم الغير مطلقا لانه يلزم من فعل الواجب انتظارهم وهو مكروه فلذا اذا تقدم له ان يتأخر ويقدم رجلا كما في المحيط وفي الظهيرية المسبوق يخالف اللاحق في القضاء في ستة أشياء في محاذاة المرأة والقراءة والسهو والقعدة الاولى اذا تركها الامام وفي ضحك الامام في موضع السلام وفي نية الامام الاقامة اذا قيد المسبوق الركعة بسجدة اه وقد تقدم في بحث المحاذاة شيء من أحكام اللاحق (قوله فلو أتم صلاة الامام تفسد بالمنافي صلاته دون القوم) أي لو أتم المسبوق الخليفة صلاة الامام المحدث فاتى بما ينافي الصلاة من ضحك أو كلام أو خروج من المسجد أو انحراف عن القبلة تفسد صلاته دون صلاة القوم لان المفسد في حقه وجد في خلال الصلاة وفي حقهم بعد اتمام أركانها أراد بالقوم المدركين وأما من حاله

(قوله وفي الظهيرية تفسد صلاته وهو الاصح) قال الرملي وفي البزازية والاول أقوى لسقوط الترتيب اه قلت وفي شرح الشيخ اسمعيل عن جامع الفتاوى انه تجوز عند المتأخرين وعليه الفتوى (قوله حيث تفسد صلاته) قال في النهر وكان وجه الفساد انه اذن في صلاته ركعة غير معتد بها وهذا انما يأتي فيما لو أدركه في الثانية ولو صح كونه قاضيا لما فسدت بخلاف الاولى لما انه يجب عليه متابعة الامام فيها فلم تكن الركعة كلها غير معتد بها (قوله لذا كان الامام مسافرا الخ) قال الرملي أي وخلفه قوم مسافرون بدليل قوله ولان المسافرين خلفه لا يلزمهم الاتمام (قوله وفي الظهيرية مسافر صلى ركعة) قال الرملي أي وخلفه قوم مسافرون بدليل قوله يسلم بالقوم (قوله واستخلف المسبوق) أي

فلو أتم صلاة الامام تفسد بالمنافي في صلاته دون القوم

المسافر الآخر الذي اقتدى به بعدما صلى ركعة (قوله ثم يقوم الثاني) أي الامام الثاني الذي هو خليفة الامام الاول والمقام مقام اضمار ولكن صرح بالفاعل لئلا يتوهم عود الضمير على الخليفة الثاني المدرك (قوله بعد سلام الامام الثاني) قال الرملي أي الذي خلفه [illegible] سلم بالقوم (قوله ولا فرض الامام الاول) قال الرملي صوابه ولا بنية الامام الاول اه أي لان المعنى عليه مع كذلك (قوله وفيه نظر الخ) أقول عبارة الفتح هكذا وكما يقدم مدركا للسلام لو تقدم كذا الآخران أما المقيم [illegible] يتحقق في حقه تقديم غيره الخ أي تقديمه للسلام كما هو مبني التفصيل وهذا أيضا هو [illegible] غيره للسلام لا يتحقق الا اذا خالف الواجب فسقط النظر

مثل حاله فصلاته فاسدة لما ذكرنا ولم يتعرض لصلاة الامام المحدث لان فيه اختلافا والصحيح انه
ان كان فرغ لا تفسد صلاته وان لم يفرغ تفسد صلاته لانه صار ماموما بالخليفة بعد الخروج من
المسجد ولذا قالوا ولو تذكر الخليفة فائتة فسدت صلاة الامام الاول والثاني والقوم ولو تذكرها الاول
بعد ما خرج من المسجد فسدت صلاته خاصة أو قبل خروجه فسدت صلاته وصلاة الخليفة والقوم
وقالوا لو صلى الامام المحدث ما بقي من صلاته في منزله قبل فراغ هذا المستخلف تفسد صلاته لان
انفراده قبل فراغ الامام لا يجوز (قوله كما تفسد بقهقهة امامه لدى اختتامه لا بخروجه من المسجد
وكلامه) أي كما تفسد صلاة المسبوق بحدث امامه عامدا بعد القعود قدر التشهد ولا تفسد صلاة
المسبوق بخروج امامه من المسجد وكلامه بعد القعود ولا خلاف في الثاني وخالفا في الاول قياسا
على الثاني لان صلاة المقتدي مبنية على صلاة الامام صحة وفسادا ولم تفسد صلاة الامام اتفاقا في
الكل فكذا المقتدي وفرق الامام بان الحدث مفسد للجزء الذي يلاقيه من صلاة الامام فيفسد
مثله من صلاة المقتدي غير ان الامام لا يحتاج الى البناء والمسبوق محتاج اليه والبناء على الفاسد
فاسد بخلاف السلام لانه منه والكلام في معناه ولهذا لا يخرج المقتدي منها بسلام الامام وكلامه
وخروجه فيسلم ويخرج بحدثه عمدا فلا يسلم بعده وقيد بالمسبوق لان صلاة المدرك لا تفسد اتفاقا
وفي صلاة اللاحق روايتان وصحح في السراج الوهاج الفساد وصحح في الظهيرية عدمه معللا بان النائم
كانه خلف الامام والامام قد تمت صلاته فكذلك صلاة النائم تقديرا اه وفيه نظر لان الامام لم يبق
عليه شيء بخلاف اللاحق وفي فتح القدير لو كان في القوم لاحق ان فعل الامام ذلك بعد ان قام
يقضي ما فاته مع الامام لا تفسد والا تفسد عنده وقيد بكونه عند اختتامه لان الحدث العمد لو حصل
قبل القعود بطلت صلاة الكل اتفاقا وقيد بافساد المسبوق عنده بما اذا لم يتأكد انفراده فلو قام
قبل سلامه تاركا للواجب فقضى ركعة فسجد لها ثم فعل الامام ذلك لا تفسد صلاته لانه استحكم
انفراده حتى لا يسجد لو سجد الامام لسهو عليه ولا تفسد صلاته لو فسدت صلاة الامام بعد سجوده
(قوله ولو احدث في ركوعه أو سجوده توضأ وبنى وأعادهما) لان اتمام الركن بالانتقال ومع
الحدث لا يتحقق فلا بد من الاعادة اما على قول محمد فظاهر واما عند أبي يوسف فالسجدة وان تمت
بالوضع لكن الجلسة بين السجدتين فرض عنده ولا تتحقق هي بغير طهارة والانتقال من ركن الى
ركن فرض بالاجماع وذكر المصنف في الكافي ان التمام على نوعين تمام ماهية وتمام يخرج عن
العهدة والسجدة وان تمت بالوضع ماهية لم تتم تماما مخرجا عن العهدة اه والاعادة هنا على سبيل
الفرض وهي مجاز عن الاداء لانهما لم يصحا فلذا لو لم يعد فسدت صلاته ولو كان اماما فقدم غيره
ودام المقدم على ركوعه وسجوده لانه يمكنه الاتمام بالاستدامة عليه ولهذا قال في الظهيرية ولو احدث
الامام في الركوع فقدم غيره فالخليفة لا يعيد الركوع ويتم كذلك ذكره شمس الائمة السرخسي
وقيد المصنف في الكافي بنائه بما اذا لم يرفع مريدا الاداء فلو سبقه الحدث في الركوع فرفع رأسه
قائلا سمع الله لمن حمده فسدت صلاته وصلاة القوم ولو رفع رأسه من السجود وقال الله أكبر مريدا
به أداء ركن فسدت صلاة الكل وان لم يرد به اداء الركن ففيه روايتان عن أبي حنيفة اه وقد
قدمناه (قوله ولو ذكر راكعا أو ساجدا سجدة فسجدها لم يعدهما) لان الانتقال مع الطهارة
شرط وقد وجد لان الترتيب ليس بشرط فيما شرع مكررا من افعال الصلاة وذكر المصنف في
الوافي في هذه المسئلة انه يعيدهما ولا تناقض لان ما في الكنز لبيان عدم اللزوم وما في أصله لبيان

الافضل

كما تفسد بقهقهة امامه لدى اختتامه لا بخروجه من المسجد وكلامه ولو أحدث في ركوعه أو سجوده توضأ وبنى وأعادهما ولو ذكر راكعا أو ساجدا سجدة فسجدها لم يعدهما

(قوله لانه منه) اسم فاعل من انهى ينهي قال في العناية المنهي ما اعتبره الشرع رافعا للتحريمة عند فراغ الصلاة كالتسليم والخروج بصنع المصلي فان الشرع اعتبرهما كذلك قال صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم وقال الله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض اه (قوله وفي فتح القدير لو كان في القوم لاحق الخ) قال في النهر قد سبق ان الامام الاول اذا لم يفرغ من صلاته وقد أتى المسبوق الخليفة بمناف تفسد صلاته على الراجح مع انه لاحق وهذا يعكر على ما في الفتح ويؤيد ما في السراج

الا... لتقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن وكان ينبغي أن تكون اعادتهما واجبة لان الترتيب ...ور واجب قال المصنف في الكافي ولئن كان الترتيب واجبا فقد سقط بعذر النسيان وتبعه ...في فتح القدير وفيه نظر لان الترتيب الساقط بعذر النسيان انما هو ترتيب الفوائت واما ...ب في الصلاة اذا تركه ناسيا فان حكمه سجود السهو وجوابه انهم لم يمنعوا وجوب سجود السهو وانما الكلام في اعادته لاجل تركه الترتيب فالمعلل له عدم لزوم الاعادة لا عدم وجوب السجود أطلق في السجدة فشملت الصلاتية والتلاوية وقيد بالتذكر في الركوع والسجود لانه لو تذكر سجدة صلبية في ا...عود الاخير فسجدها أو تذكر في الركوع انه لم يقرأ السورة فعاد لقراءتها ارتفض ما كان فيه لان الترتيب فيه فرض كما أسلفناه في صفة الصلاة وفي فتح القدير له ان يقضي السجدة المتروكة عقب التذكر وله ان يؤخرها الى آخر الصلاة فيقضيها هناك اه وبما ذكرنا ظهر ضعف ما في فتاوى قاضيخان من ان الامام لو صلى ركعة وترك منها سجدة وصلى أخرى وسجد لها فتذكر المتروكة في السجود انه يرفع رأسه من السجود ويسجد المتروكة ثم يعيد ما كان فيه لانها ارتفضت فيعيدها استحسانا اه فانك قد علمت انها لا ترتفض وان الاعادة مستحبة ومقتضى الارتفاض افتراض الاعادة وهو مقتض لافتراض الترتيب وقد اتفقوا على وجوبه (قوله ويتعين المأموم الواحد للاستخلاف بلا نية) لما فيه من صيانة الصلاة وتعيين الاول لقطع المزاحمة ولا مزاحم وصار الامام مؤتما اذا خرج من المسجد وان لم يخرج من المسجد فهو على امامته حتى يجوز الاقتداء به وكذا لو توضأ في المسجد يستمر على امامته أطلق في المأموم فشمل من يصلح للامامة ومن لا يصلح مثل المرأة والصبي والخنثى والامي والاخرس والمتنفل خلف المفترض والمقيم خلف المسافر في القضاء ففيه ثلاثة أقوال قيل بفساد صلاة الامام خاصة وقيل بفساد صلاتهما والاصح فساد صلاة المقتدي دون الامام كما في المحيط وغاية البيان لان الامامة لم تتحول عنه فبقي اماما وبقي المقتدي بلا امام له فحينئذ لم يتعين للامامة فاطلاق المختصر منصرف لمن يصلح للامامة ومحل الاختلاف عند ...دم الاستخلاف واما اذا استخلفه فاجمعوا على بطلان صلاة الامام المستخلف وقيد بكون المأموم واحدا لانه لو كان متعددا فلا يتعين الا بتعيين الامام أو القوم أو يتعين هو بالتقدم ويقتدى به لعدم الاولوية كما قدمناه وفي التجنيس رجل أم رجلا واحدا فاحدثا جميعا وخرجا جميعا من المسجد فصلاة الامام تامة لانه منفرد يبني على صلاته وصلاة المقتدي فاسدة لانه مقتد ليس له امام في المسجد اه والله سبحانه وتعالى أعلم

(تم الجزء الاول من البحر الرائق شرح كنز الدقائق)

(ويليه الجزء الثاني أوله باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها)

ويتعين المأموم الواحد للاستخلاف بلا نية

(قوله لم تتحول عنه) أي لعدم صلاحية المؤتم لها قال في النهر ولا بد ان يقيد هذا بما اذا خرج الامام من المسجد لما مر من انه اذا لم يخرج فهو على امامته حتى لو توضأ في المسجد وعاد الى مكانه صح والله أعلم